

Theologisches Literaturblatt.

In Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn

und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Professor Dr. F. H. Reusch.



Zweiter Jahrgang.

1867.

Bonn,

Verlag von A. Henry.

(Druck von C. Georgi.)

Register zu dem Jahrgang 1867.

Die Ziffern bezeichnen die Spalten.

I. Verzeichniß der Mitarbeiter.

II. Verzeichniß der besprochenen Schriften.

Die ausführlich recensirten Schriften sind von den nur kurz angezeigten oder gelegentlich besprochenen durch gesperrten Druck unterschieden.

III. Sachregister.

Bemerkungen und Berichtigungen von

Pf. Andreä 120. — Dr. Ennen 143. — Redaction des Bamberger Pastoralblatts 143. — Dr. F. X. Kraus 215. — Prof. Schulte 286. — Dr. Weber und Prof. Katzenberger 286. — Pf. Schündelen 722.

Druckfehler.

Sp. 46, Z. 40 statt „an Betrug" lies „an absichtlichen Betrug". — Sp. 47, Z. 35 st. „Eichhorn" l. „Einhorn". — Sp. 66, Z. 3 v. u. st. „Schulmeisterexspectanten" l. „Schulexspectanten". — Sp. 84, Z. 15 v. u. st. „chialistischen" l. „chiliastischen„. – Sp. 213, Z. 8 v. u. st. „Zug" l. „Hug". — Sp. 247, Z. 7 v. u. st. „brev." l. „Trev." — Sp. 278, Z. 8 st. „343" l. „243"; Z. 12 st. „3020" l. „2020". — Sp. 346, Z. 32 st. „der Geist und die Individualität" l. „der Geist und das Christenthum"; Z. 33 st. „das Fleisch und das Christenthum" l. „das Fleisch und die Individualität." – Sp. 364, Z. 26 st. „Erden" l. „Enden". – Sp. 426, Z. 8 st. „Papstthum" l. „Kaiserthum". — Sp. 502, Z. 32 v. u. st. „Sensation" l. „Sensationen". — Sp. 587, Z. 25 v. u. st. „1865" l. „1685". — Sp. 641, Z. 4 und 7 v. u. st. „Romantik" l. „Romanik". — Sp. 679, Z. 28 st. „Staate" l. „Senate". — Sp. 702, Z. 24 v. u. st. „macht" l. „macht er". — Sp. 714, Z. 17 nach „kanonischen" füge bei „Rechts". — Sp. 746, Z. 12 st. „Grammatik" l. „Sprache". — Sp. 822, Z. 6 st. „gelang" l. „gelangt". — Sp. 827, Z. 3 st. „862" l. „826". — Sp. 850, Z. 4 st. „denken ist" l. „denken".

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 7. Januar 1867. №1.

Biblische Literatur.

Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religions-Geschichte als Einleitung in die Theologie des N. T. von Dr. **Joseph Langen**, Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn. Freiburg, Herder 1866. XIV u. 528. S 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Als Döllinger sein großartig angelegtes Werk „Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums" schrieb, wurde er, wie er im Vorworte bemerkt, von dem seinen Standpunkt bezeichnenden Gedanken geleitet: „Die Geschichte des Christenthums hat, auch was das Verständniß betrifft, die Geschichte des Heidenthums und des Judenthums zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Die Fragen: welchen Boden fand das Christenthum vor? an welche Lehren und Anschauungen konnte es anknüpfen? welche Zustände bahnten ihm den Weg, erleichterten und förderten seine Verbreitung? welche Hindernisse, Vorurtheile und Irrthümer hatte es zu überwinden, welche Gegner zu bekämpfen, welche Uebel zu heilen? wie reagirte das Heidenthum auf das Christenthum? — alle diese Fragen, über deren Bedeutsamkeit hier wohl jedes Wort überflüssig wäre, lassen sich, wie mir scheint, nur durch eine solche tiefer eingehende und weiter ausgreifende Darstellung zu einer befriedigenden Lösung bringen." Dieser Gedanke liegt im Wesentlichen auch allen den Schriften zu Grund, welche, in bald enger, bald weiter gezogenen Grenzen, das Heidenthum oder das Judenthum von der religionsgeschichtlichen Seite und im Hinblick auf das Christenthum in Betracht zogen. Auf diesem Gebiete liegen in den Schriften von Lasaulx, Nägelsbach, Lüken, Sepp, Stiefelhagen, Schneider u. A. schon zum Theile recht anerkennungswerthe Leistungen aus der neuern Zeit vor. Die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu vom entschieden antichristlichen Standpunkte aus, deren zuversichtliche Behauptungen in dem Dunkel, welches noch in mancher Beziehung auf dem Judenthum in Palästina zur Zeit Christi ruht, eine oft willkommene Fundgrube und durchgängig eine bequeme Zufluchtsstätte haben, weisen eben sowohl in geschichtlichem als in apologetischem Interesse darauf hin, das gesammte Quellenmaterial jener Zeit immer genauer zu erforschen, die so gewonnenen Resultate zusammenzustellen und richtig zu verwerthen. Diesem dankenswerthen Geschäfte hat sich der Verf. der vorliegenden Schrift unterzogen. Zwar fehlte es auch hier nicht gänzlich an speciellern Vorarbeiten, unter welchen wir als eine der bedeutsamsten Lutterbecks „Neutestamentliche Lehrbegriffe", ferner für die Alexandrinische Theosophie die Schriften Dähne's, Gfrörers und Matters erwähnen. Auch für die hierher bezüglichen Quellenschriften liegen theilweise recht gründliche Arbeiten vor. Dennoch aber war der Verf., um seinem Plane völlig zu genügen, durchgängig veranlaßt, sowohl die Quellen selbständig und genau zu untersuchen, als auch die Resultate zu gruppiren und zu begründen.

Um zunächst den Inhalt des Werkes kurz vorzuführen, bemerken wir, daß der Verf. den Ausgangspunkt von einer Betrachtung des Verhältnisses der beiden Testamente zu einander gewinnt. Vom Alten Testamente zum Neuen besteht insofern kein consequenter Uebergang und Fortschritt, als eine göttliche That, die Menschwerdung Christi, dazwischen tritt, so daß von einer Vermittlung, einem allmäligen Uebergange zu dem neuen Heilsinstitute keine Rede sein kann. Anders aber verhält es sich auf dem Gebiete der Lehre, welche sich ihrem Wesen nach organisch entwickelt. Da nun in den Schriften des N. T. Dogmen, Form und Lehrentwicklung an Gesetz und Propheten des A. T. sich anlehnen, zugleich aber auch in vielen Punkten ein Fortentwicklung aufweisen, wofür in jener alttestamentlichen Literatur der vermittelnde Uebergang nicht zu finden ist, so liegt der Gedanke, denselben zu suchen, sehr nahe. Diese Vermittlung findet sich auch in der That vor und ist zunächst vorhanden in den deuterokanonischen Schriften des A. T., ohne welche im Organismus der Offenbarung eine störende Lücke vorhanden wäre, da im N. T. eine ganze Reihe neuer und zwar fertiger Gedanken uns entgegentritt, für deren organische Entwicklung der hebräische Kanon entweder keine oder doch nur unzureichende Momente darbietet. — Mit dieser völlig richtigen Exposition weist der Verf. den deuterokanonischen Schriften des A. T., namentlich dem Buche des Siraciden, dem Buche der Weisheit und den beiden Maccabäerbüchern die ihnen gebührende Stellung und Bedeutung im Organismus der Offenbarung zu, freilich im offenen Widerspruch gegen die protestantische Auffassung, wonach diese Schriften in die Reihe der Apokryphen hinabsinken und zum Offenbarungs-Organismus nicht gehören. Uebrigens würden diese Schriften für den Zweck des Verf. ihre Bedeutung als Quelle keineswegs verlieren, wenn ihnen auch diese eminente Stellung nicht zukäme; woraus sich ergibt, daß die In-Schutznahme derselben gegenüber der Apokryphen-Hypothese für den Gegenstand selbst nicht wesentlich ist; jedoch wird dadurch das Verhältniß klar, in welchem diese Schriften zu der Literatur stehen, die, mit der deuterokanonischen theilweise gleichzeitig entstanden, zur klarern Erkenntniß der in den Schriften des N. T. als vollzogen erscheinenden Fortentwicklung dogmatischer und religiös-philosophischer Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe dient, und deshalb von dem Verf. als fernere Quelle herangezogen wurde, jedoch so, daß der Charakter jener deuterokanonischen Schriften ihnen gegenüber vollständig gewahrt erscheint (S. 8 u. 9). Zu diesen nicht kanonischen Schriften rechnet der Verf. erstlich die palästinensischen Ursprungs: das Buch Henoch, das Psalterium Salomo's, die Targume des Onkelos und Jonathan, die Schriften des Flavius Josephus, das vierte Maccabäerbuch, das Buch der Jubiläen, die Himmelfahrt Moyses', das vierte Buch Esdras, die Testamente der zwölf Patriarchen und die Himmelfahrt des Propheten Jesaias; sodann die Schriften ägyptischen Ursprungs: die Septuaginta, die Sibyllen, das dritte Buch Esdras, das

dritte Buch der Maccabäer und die Schriften Philo's. Der spätern jüdischen Literatur und einiger neutestamentlichen Apokryphen wird gleichfalls, jedoch neben einer kurzen Charakteristik mit der Bemerkung gedacht, daß sie zur Beleuchtung der religiösen Anschauungen im Judenthum zur Zeit Christi nur selten brauchbar seien.

Mit diesem Materiale beschäftigt sich der Verf. S. 23—182 in der angegebenen Reihenfolge. Von den kanonischen Schriften des A. T. aus der jüdisch-hellenischen Zeit wird aber nur das Buch der Weisheit einer etwas ausführlichern Erörterung unterzogen (S. 26—34), hauptsächlich um in einzelnen Ausdrücken, Gedanken und Darlegung der Denkweise des Schriftstellers den Einfluß hellenischen Geistes nachzuweisen, wodurch sich diese Literatur gerade von der frühern hebräischen unterscheidet. Daß ein Einfluß hellenischer Bildung seit der Zeit Alexanders d. Gr. auf das Judenthum stattgefunden und sich in dieser spätern jüdischen Literatur erkennen lasse, ist unbestritten und es kommt nur darauf an, denselben genau nachzuweisen und die richtigen Grenzen zu ziehen. Es ist ein nicht geringes Verdienst der vorliegenden Schrift, dies mit Sorgfalt und Gründlichkeit geleistet zu haben, eine Anerkennung, welche wir dem Verf. zollen müssen, wenn wir auch in einzelnen Punkten mit ihm nicht völlig übereinstimmen. So sind wir z. B. der Ansicht, daß die Bedeutung des Heidenthums in der Geschichte der Offenbarung auch für den vorliegenden Zweck vollständiger zu erörtern war und daß namentlich außer dem constatirten hellenischen Einfluß auf das Judenthum auch die Frage zu beantworten war, inwiefern und in welchem Maße sich von den Zeiten des Exils her ein außerhellenischer Einfluß auf die religiösen Anschauungen des Judenthums der spätern Zeit nachweisen lasse. Dann aber halten wir auch, bei aller Anerkennung der geistigen Bestrebungen des hellenischen Volkes, doch den S. 11 ausgesprochenen Satz, „daß, wo überhaupt im Heidenthum die Geistescultur eine entsprechende Höhe erreichte, ein unermüdliches Forschen nach religiöser Wahrheit sich zu erkennen gebe," selbst für das hellenische Volk nicht für richtig und für eine Ueberschätzung des Heidenthums. Plato und Aristoteles und andere vereinzelte Erscheinungen bilden keinen vollen Beweis, und Nägelsbach z. B. in seinen Schriften: „die homerische und die nachhomerische Theologie" läßt schon jeden Leser erkennen, auf ein wie bescheidenes Maß das Forschen nach religiöser Wahrheit bei den Griechen zu beschränken sei. In dem alten Volksglauben des Heidenthums lagen auch noch Reste guter, alter, überkommener Wahrheit. Wir fragen, welcher Hellene hat sie richtig zu verwerthen gewußt? Wie vereint sich selbst Plato's Selbstgenügsamkeit mit dem vorgeblichen unermüdlichen Forschen nach religiöser Wahrheit? Sein Forschungsdrang brachte ihn doch nicht so weit, daß er von auswärtigen Religionssystemen Kenntniß zu nehmen sich veranlaßt gesehen hätte. Auf seiner Reise nach Aegypten wäre es ihm nicht schwer geworden, von dem jedenfalls geschichtlich merkwürdigen Volke der Juden und dessen Religion Kenntniß zu erhalten. Ungeachtet der Behauptungen einzelner der ältesten Kirchenlehrer, daß dies auch geschehen sei, weisen doch seine Schriften keine Spur hiervon auf.

Von den nichtkanonischen Büchern palästinensischen Ursprungs wird das apokalyptische Buch Henoch sehr ausführlich besprochen. Sowohl was die Zeit der Abfassung, als auch was die Tendenz des Buches und dessen Composition betrifft, haben sich seit dessen letzter Veröffentlichung durch Dillmann verschiedene Ansichten geltend gemacht, welche der Verf. mit kritischem Talent und Sachkenntniß würdigt. Im Wesentlichen stimmen seine Ergebnisse mit den Ansichten Dillmanns überein und werden S. 64 dahin formulirt: „Das Buch Henoch entstand im Anfang der Maccabäerkämpfe in Palästina; es ward verfaßt im Geiste des orthodox-nationalen Judenthums zur Abwehr heidnischer Religions- und Weltanschauung. Specifisch essenische oder christliche Elemente finden sich in demselben nicht." Daß der Urheber des Buches sich dem Einflusse hellenischer Bildung doch nicht ganz entziehen konnte, dies wird später bei der Lehrentwicklung an einzelnen Beispielen nachgewiesen, woselbst auch für andere Schriften, z. B. die Targume, Josephus u. a., Gegenstände, die sonst der Einleitung in diese Schriften zufallen, weiter erörtert sind, weshalb einzelne dieser Schriften in den Untersuchungen über die Quellenliteratur sehr kurz behandelt werden konnten.

Bei Besprechung der Sibyllenliteratur macht der Verf. S. 173 mit Recht geltend, daß im dritten Sibyllenbuche eine christliche Bearbeitung nirgends zu gewahren sei. Zugleich erörtert er die Stelle Sibyll. III v. 784—786, und kommt auf dieselbe auch in dem Abschnitt „die messianische Erwartung" S. 401 ff. zurück. Seiner Ansicht nach ist hier mit Rücksicht auf Jes. 7, 14 von der Geburt des Messias aus der Jungfrau Rede. Da diese Verse an die aus Jes. 11, 6 ff. bekannte Schilderung des messianischen Reiches angeknüpft sind, so können wir nicht umhin in dieser Beziehung dem Verf. beizutreten. Auch geben wir zu, daß Virgil in der vierten Ecloge die Kenntniß dieser Weissagung, welche er der Cumäischen Sibylle beilegt, voraussetzt. Nur das Eine können wir bei Virgil a. a. O. nicht finden, nämlich daß er das zu erwartende himmlische Kind als das von einer Jungfrau zu gebärende voraussetze. Der Vers 6: iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna läßt hieran nicht denken, und der folgende Vers: iam nova progenies coelo demittitur alto schließt die Annahme sogar aus. — Schließlich wollen wir noch bemerken, daß S. 179 der Alexandriner Aristobulus gar kurz in einer Note abgefertigt erscheint, während er doch einer der ersten Vermittler zwischen Judenthum und Hellenismus ist, und die eigenthümlichen Erscheinungen in den LXX so wie in den ältesten Targumen hierdurch Licht erhalten dürften.

Von S. 183 an entwickelt der Verf. auf Grund seiner Quellenstudien die religiösen Anschauungen der Juden in Palästina zur Zeit Christi. Das Material ist in der Weise gruppirt, daß zuerst die Lehre von Gott, vom Logos und vom h. Geiste (S. 197—297) behandelt wird. Sodann folgen die Artikel: Angelologie und Dämonologie, Anthropologie, messianische Erwartung und Eschatologie (S. 297—519). Auch diesem Theile geht eine Art Einleitung voraus, nämlich eine Schilderung der religiösen Parteien in Palästina, welche jedoch in der Darstellung der Lehrentwicklung selbst noch vielfache Ergänzung findet. In Bezug auf die Samariter und die Essener mußten viele einseitige Vorstellungen und Ansichten rectificirt werden, was unsers Erachtens oft recht überzeugend und schlagend geschehen ist.

In dem ersten Artikel, die Lehre von Gott betreffend, sucht der Verf. nachzuweisen, wie durch die Verbindung des Hellenismus mit der alten jüdischen Anschauungsweise ein Läuterungsproceß eintrat, der insbesondere dem Gottesbegriffe die anthropomorphitischen Elemente abstreifte und so den Begriff des Wesens Gottes und die Vorstellung des göttlichen Wirkens nach außen reiner hinstellte. Die ältesten Spuren dieses Bestrebens werden in den LXX an einer guten Auswahl von Beispielen nachgewiesen und sodann an dem kanonischen Buche der Weisheit gezeigt, wie hier der Hellenismus beigetragen hat, das Wesen Gottes, seine Allgegenwart und Allwissenheit geläutert und rein auszusprechen. Hierauf wird der Philonische Gottesbegriff untersucht, bei welchem der Einfluß der griechischen Philosophie culminirt, ohne daß er jedoch der nahe liegenden Gefahr des Pantheismus verfallen ist. So werden die einzelnen Quellenschriften durchmustert und auch der Gegenströmung zur Abwehr des Hellenismus im Buche Henoch und besonders im Buche der Jubiläen gedacht. Was die ältesten Targume betrifft, welche ganz ähnliche Erscheinungen wie die Septuaginta bieten, so können wir dem Verf. im Allgemeinen beistimmen, daß die Absicht, sinnliche Vorstellungen von Gott fern zu halten, sie dahin führte, das Erscheinen Gottes in der Welt in der Regel durch Doxa, Schechina, Memra u. A. zu um-

schreiben; jedoch können wir uns auch des Gedankens nicht entschlagen, daß hier die Idee vorherrsche, wenn Gott nach außen wirken wolle, so geschehe es durch eine Vermittlung, und daß diese Idee mit der Logoslehre sehr enge zusammenhänge. — Am Schlusse des Artikels werden auch die Differenzen bei den einzelnen religiösen Secten erörtert und sodann nachgewiesen, wie in der Lehre Christi aus der jüdischen Gotteslehre das Fremdartige und Heidnische ausgeschieden und die erhabene Lehre in die einfachste Form menschlicher Auffassung gekleidet wurde.

Die Lehre vom Logos, wie sie sich, ausgehend von einzelnen im A. T. vorkommenden Aeußerungen, aber beeinflußt und fortgebildet durch Platonische Philosophie und jüdisch-alexandrinische Theosophie, in Palästina zur Zeit Christi entwickelt hatte, wird S. 248—281 in lehrreicher Weise und knapper Darstellung behandelt und schließlich nachgewiesen, wie diese an Dunkelheiten und ungelösten Räthseln reiche Lehre von dem Apostel Johannes mit Hülfe der göttlichen Offenbarung ihre correcte und dabei einfache Darstellung gefunden hat.

Die Lehre vom heiligen Geiste, welche der Gegenstand des folgenden Artikels ist, hat einige Entwicklung nur auf palästinensischem Boden erfahren, da der Hellenismus hierauf, wie der Verf. nachweist, keinen Einfluß üben konnte und auch der Jude Philo sich mit einer Speculation in dieser Richtung nicht beschäftigte. Andeutungen für diese Lehre begegnen wir schon im A. T., und zwar schon im Schöpfungsberichte, wo wir aber geneigt sind, das Schweben des Geistes Gottes über den Wassern nicht, wie der Verf. will, von einem Zustande der Ruhe des Geistes, sondern gleichfalls von der Thätigkeit bei der Schöpfung zu erklären, was auch der Bedeutung von רַחֵף wohl entspricht. Der Verf. macht es wahrscheinlich, daß die Lehre vom h. Geiste bis um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts noch nicht Gegenstand der Speculation gewesen sei; denn erst in den Targumen tritt sie gleichzeitig mit der palästinensischen Logoslehre auf, aber auch hier nur in geringer Entwicklung und kaum über die Ahnung hinausgehend. So brachte das Christenthum das erste volle Licht in diese Lehre, und selbst der Name brauchte nach unserer Ansicht nicht aus dieser jüdischen Entwicklung genommen zu werden, da er im A. T. vorlag und das vorchristliche Judenthum nichts hinzugefügt hat.

In dem Artikel: „die Angelologie und Dämonologie“ wird gleich zu Anfang die Ansicht zurückgewiesen, daß die jüdische Engel- und Dämonenlehre von den Chaldäern und Persern stamme. Jedoch gibt der Verf. einen gewissen äußern Einfluß, betreffend Einkleidung, Ausdrucksweise und Anwendung, welche am Offenbarungsinhalte nichts änderten. zu. Ausartungen, phantastische Umbildung oder auch Negation in dieser Lehre gehörten dem spätern Judenthum an. Diese Ansicht ist jedenfalls richtig. Dennoch aber fühlten wir uns bei der Lectüre dieses ganz interessanten Artikels nicht ganz befriedigt. Denn in den Büchern Job, Daniel und besonders Tobias erscheinen gute und böse Engel und Satan in so eigenthümlicher Gestaltung, daß man nur ungern ein tieferes Eingehen hierauf und insbesondere auf die Frage nach dem Ursprunge dieser Einkleidung vermißt, zumal die spätern jüdischen Ausartungen hierin ihren Ausgangs- und Stützpunkt zu haben scheinen. Die Entwicklung der spätern palästinensischen Engellehre, so wie der Dämonenlehre, ist aus den Quellen lichtvoll und ansprechend nachgewiesen, ohne daß der Verf. hier systematisch verfährt, wornach zuerst das Buch Sirach, das Buch Henoch und dann erst die Philonische Engellehre zu behandeln gewesen wären. Daß einzelne Engel- und Geisternamen, welche im N. T. vorkommen, in diesen Quellen nicht nachzuweisen sind, geht aus der Abhandlung hervor. Der Verf. behauptet von denselben, daß sie sämmtlich ursprünglich jüdische gewesen seien; dies ist demnach bloße Vermuthung. In der spätjüdischen Dämonenlehre wird auch ein heidnisches Element nachgewiesen.

In dem folgenden Artikel: „die Anthropologie“ stehen recht interessante und gelehrte Erörterungen über die jüdischen Secten und deren Glauben betreffend die angeborene Sündhaftigkeit, das Fortleben nach dem Tode, die Auferstehung, Vorherbestimmung, Natur und Wesen der Sünde u. a. — Nur Einen Punkt wollen wir darum herausheben, weil er einer Mißdeutung fähig ist, obgleich der Verf., wie aus dem weitern Zusammenhange sich ergibt, die Sache ganz richtig gedacht hat. S. 379 wird bemerkt, daß in mehrern Schriften, so im Buche der Jubiläen und im 4. Esdrasbuche, der Ausdruck „Todsünde“ nicht nur zur Bezeichnung einer Sünde, die den Tod verdiene, sondern auch eines durch die Sünde begründeten Zustandes vorkomme, was um so mehr zu bemerken sei, weil dieser Ausdruck im N. T. nicht gefunden werde, wenn gleich der später mit dem Ausdruck verbundene Gedanke, wie im A. T. schon angedeutet, so im N. ganz bestimmt ausgeführt erscheine. Nunmehr folgen die Belegstellen aus jenen jüdischen Schriften. Wir wollen hierzu bemerken, daß der Ausdruck „Todsünde“ in der Form *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, wie er 1 Joh. 5, 16. 17. im Unterschiede von *ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* vorkommt, ein recht adäquater, die Sache gut bezeichnender ist, wenn wir auch die Stelle Joh. 19, 11, wo zwischen größern und kleinern Sünden unterschieden wird, nicht hieher beziehen wollen.

In dem folgenden Artikel: „die messianische Erwartung“ entwirft der Verf. ein anschauliches Bild von den verschiedenartigen Auffassungen, wie man sich den Messias und seine Ankunft dachte. Während die vom Hellenismus beeinflußten alexandrinischen Juden als Spiritualisten keinen sichtbar werdenden und als König regierenden Messias annahmen, legten die Palästinenser das Gewicht auf das erstere Moment in dem Maße, daß die religiöse Seite des Messias zurücktritt. Zugleich aber wird zunächst an einzelnen Sibyllen, dann auch weiterhin nachgewiesen, daß es in dieser Zeit doch noch Juden gab, welche die geistig religiöse Messiaserwartung fest und sich in Uebereinstimmung mit den alttestamentlichen Prophetieen hielten. S. 407 ff. wird der Messiasbegriff der Samariter entwickelt. Der Verf. ist der Ansicht, daß die nationalen Verhältnisse dieses Volkes für die Festhaltung eines richtigen Messiasbegriffes günstig waren, was wir mit der Einschränkung zugeben, daß in Ansehung der Offenbarungsentwicklung, wie sie die Juden besaßen, der reine Messiasbegriff doch nur bei diesen möglich war, wenn auch politische Verhältnisse ungünstig wirkten. Es wird sodann weiter gezeigt, wie im Buch Henoch eine im Allgemeinen geistige Auffassung des verheißenen Messias vorherrscht, dagegen in den Targumen ein sichtlicher Rückschritt zu gewahren ist. Als Endresultat zeigt sich, daß neben vereinzelter richtiger Auffassung doch im Allgemeinen zur Zeit Christi große Unklarheit und mannichfache Verschiedenheit in der messianischen Erwartung herrschte und daß der thatsächliche Vollzug gegen die allgemeine Erwartung statt fand.

Der letzte Artikel behandelt die jüdischen eschatologischen Vorstellungen. Der Verf. sah sich hier veranlaßt, auch einen Theil der neutestamentlichen Apokryphen und christlichen Sibyllen in die Untersuchung zu ziehen, so wie auch den neutestamentlichen Lehrinhalt, der sich in dieser Rücksicht auf die alttestamentlichen Lehren in Uebereinstimmung mit den jüdischen Ansichten stützt, theils als Parallele, theils selbst als Quelle nachzuweisen. Da in den apokalyptischen Schriften der betreffende Gegenstand ganz besonders hervortritt, so lieferten diese hier das Hauptmaterial. Nach Hervorhebung der eschatologischen Vorstellungen in den kanonischen Schriften des N. T. wird zunächst das Buch Henoch in Betracht gezogen, um die dort herrschenden Vorstellungen von Unterwelt, Paradies und Hölle zu erörtern, wobei der Verf. wiederholt die richtige Bemerkung macht, daß sich die Aufnahme dieser Ansichten in den Volksglauben nur schwer und vereinzelt nachweisen lasse, wie denn diese Begriffe und Vorstellungen oft schwanken, sowohl in derselben Schrift, als noch mehr in andern, z. B. im vierten

Esdrasbuche. In dieser Weise werden dann auch die jüdischen Vorstellungen über die Seelen der Verstorbenen, über die begleitenden und schützenden Engel, über Weltende, Weltgericht, Auferstehung, Straforte u. s. w. besprochen. Daß die meisten eschatologischen Vorstellungen der Juden ihre Wurzel in alttestamentlichen Aeußerungen haben, welche aber phantastisch weiter entwickelt und oft zu irdisch beurtheilt wurden, dieses Resultat tritt aus der Arbeit des Verf. klar genug zu Tage; sowie auch, daß im N. T., besonders in der Apokalypse, Erwartungen der Juden, die in den Volksglauben übergegangen waren, beibehalten, andere aber, wie die Lehre vom tausendjährigen Reiche, vergeistigt und rectificirt wurden.

Die ganze Arbeit des Verf. liefert einen bedeutenden Beitrag zur wünschenswerthen möglichsten Aufhellung aller religiösen Anschauungen unter den Juden in Palästina zu der Zeit, wo der verheißene und sehnlichst erwartete Messias erschien. Ihre Brauchbarkeit zur Erklärung der neutestamentlichen Schriften ist einleuchtend, zumal durch eine gute Gruppirung das Auffinden des Gesuchten nicht schwer ist. Möge die Schrift viele Leser finden, welche das Dargebotene zu würdigen wissen.

Breslau. Friedlieb.

Kirchengeschichte.

Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue Française recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme et des notes historiques et biographiques par **A. L. Herminjard.** Tome premier (1512 à 1526). Genf und Paris 1866. XIV u. 495 S. 8. 3 Thlr.

Wenn früher mit Recht gesagt werden durfte, daß der französische Reformator in der Literatur gegen den deutschen in unbilliger Weise zurückgesetzt werde, so hat sich dieses Verhältniß in neuerer Zeit fast umgekehrt. Die beiden Genfer Jubelfeste von 1835 und 1864 haben auch in weitern Kreisen die Aufmerksamkeit auf Calvin und sein Reformationswerk hingelenkt und einen literarischen Eifer für ihn hervorgerufen, der den deutschen Reformator völlig in den Hintergrund zu drängen droht. Es genügt die Namen Mignet, Henry, Baum, Bonnet, Haag, Merle d'Aubigné, Stähelin, Gaberel, Bungener, Galiffe, Revillod, Charpenne, Fleury, Audin, Polenz u. A. zu nennen, um das Bild des regsten literarischen Lebens vor Augen zu haben. Weder Zeit noch Kosten werden gespart. Editionen von wichtigen Reformationsdenkmälern (Fromment, Jeanne des Jussie, Bonivard u. A.), zum Theil mit verschwenderischer Pracht ausgestattet, Correspondenzen, Biographien — sogar poetische [1]) — Detailuntersuchungen über einzelne Ereignisse aus der Entstehungsgeschichte des französischen Protestantismus erscheinen in rascher Aufeinanderfolge und noch jährlich mehrt sich ihre Zahl. Die umfangreiche Sammlung „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche" stellt Calvin und seine Mitarbeiter gleichsam in einer großen Ehrenhalle zusammen. Eine neue Gesammtausgabe der Werke Calvins im Anschluß an Bretschneiders Corpus Reformatorum ist eben in Angriff genommen und liegt bereits in ihren vielversprechenden Anfängen vor.

Man sieht: es herrscht auf diesem Gebiete ein reges Leben. Allerdings wächst mit dem Umfange dieser Literatur nicht auch in gleichem Grade ihr wissenschaftlicher Werth. Vielmehr darf man wohl sagen, daß ein verhältnißmäßig nur sehr geringer Theil derselben den streng wissenschaftlichen Maßstab erträgt. Erbauliche, polemische, apologetische, confessionell-politische Tendenzen machen sich nur zu sehr geltend, wie z. B. ein Blick auf die Werke von Gaberel, Bungener, Fleury und selbst von Stähelin zeigt. Nicht selten werden auch die Grenzen zwischen Geschichte und Roman nicht scharf genug gezogen, ein Fehler, an dem auch das neueste umfangreiche Werk des bis in sein hohes Alter rührigen Merle d'Aubigné in sehr bedenklichem Grade leidet. Allein daneben haben wir doch auch Werke von wahrhaft wissenschaftlichem Werthe erhalten. Abgesehen von dem verdienstvollen Unternehmen der Herren Baum, Cunitz und Reuß in Straßburg, nennen wir z. B. die Sammlung der französischen Briefe Calvins von Jules Bonnet (Paris 1854. 2 Bde.), ein Werk, welches, wenn auch in seiner Ausführung nicht tadellos, doch sein großes Verdienst behält und einem wirklichen Bedürfniß entgegenkam. Könnte Herr Bonnet sich nur entschließen, der französischen endlich auch die lateinische Correspondenz Calvins, wie sein Plan ist, folgen zu lassen! Die inzwischen von ihm veranstaltete englische Ausgabe (Lettres of John Calvin. 2 Bde. Edinburgh 1855 u. 57) bietet doch nur einen schlechten Ersatz dafür. Noch höher schlagen wir die gediegenen Leistungen des jüngern Galiffe an, welcher in die Fußstapfen seines um die Genfer Geschichte hochverdienten Vaters eintretend, sich insbesondere die Aufklärung der Geschichte seiner Vaterstadt im Zeitalter Calvins als Aufgabe gestellt hat. Die von ihm 1862 und 1863 veröffentlichten Untersuchungen über den Proceß gegen A. Perrin (Quelques pages d'histoire exacte soit les procès criminels intentés à Genève pour haute trahison contre No. Ami Perrin) und Pierre Ameaux (Nouvelles pages d'histoire exacte soit le procès de Pierre Ameaux) verbreiten über Calvins Wirksamkeit in Genf ein sehr scharfes Licht, und auch der, welcher Galiffe's Schlußfolgerungen nicht beistimmt, wird zugestehen müssen, daß in seinen mit wahrhaft deutschem Gelehrtenfleiß abgefaßten Schriften ein Material enthalten ist, welches der künftige Biograph Calvins nicht wird ignoriren dürfen. Auch in den Mémoires et documents publiés par la société d'histoire et d'archéologie de Genève ist mancher dankenswerthe Beitrag zur Geschichte jener Zeit niedergelegt.

Recht eigentlich eine Frucht dieses neu erweckten literarischen Eifers für den französischen Reformator und sein Reformationswerk ist auch die von Herminjard unternommene Sammlung der Correspondenz der französischen Reformatoren, von der uns eben der erste Band vorliegt.

Der Plan des Werkes, wie ihn die Vorrede angibt, ist „de réunir dans un même ensemble les lettres sorties de la plume de tous ceux qui, dans les pays de la langue française, ont travaillé de près ou de loin à l'établissement de la Réformation." Aber damit nicht genug. Der Herausgeber verbindet damit noch einen andern Zweck, den er selbst als eine Neuerung bezeichnet: die Sammlung hat, wie es in der Vorrede weiter heißt, sich zugleich die Aufgabe gestellt, „de reproduire dans une serie de lettres, s'éclairant, se complétant les unes par les autres, toute l'histoire de l'établissement de la Réforme dans les pays de langue française." Was Herminjard bezweckt, ist also nicht bloß eine Sammlung der Correspondenz der französischen Reformatoren, sondern die Sammlung soll zugleich eine Art Urkundenbuch zur Geschichte der Gründung des französischen Protestantismus bilden, gleichsam nach Art unserer Regestenwerke, nur noch vollständiger als diese, dem französischen Reformationshistoriker das Quellenmaterial übersichtlich und chronologisch geordnet vorlegen.

Wir müssen gestehen, daß uns dieser Plan verfehlt scheint. Der Plan ist großartig, aber er ist eben zu großartig, um ausführbar zu sein. Wer die Herausgabe von Urkunden unternimmt, soll sich, scheint uns, auf diese Eine Aufgabe beschränken; er soll, auf die Erreichung besonderer praktischer Zwecke verzichtend, für einen diplomatisch genauen, kritisch sichergestellten Text und die nöthigen Erklärungen und Nachweise sorgen. Die praktische Verwerthung und Ausbeutung des publicirten Mate-

1) Vgl. J. Calvin, Zehn Gesänge zu dessen dreihundertjähriger Todtenfeier von A. J. Fröhlich. Zürich 1864.

rials darf er getrost der Folgezeit überlassen: er hat das Seinige gethan. Eine solche Vereinigung von verschiedenen Gesichtspunkten, wie wir sie hier wahrnehmen, kann sich nur auf Kosten des wissenschaftlichen Werthes des ganzen Unternehmens geltend machen und rückt jedenfalls seine Vollendung in unabsehbare Ferne. An und für sich ist es schon mißlich, die Correspondenz eines Kreises von Männern zu veröffentlichen, dessen Grenzen mindestens sehr unsicher sind. Hätte sich indeß der Herausgeber noch auf den Briefwechsel der französischen Reformatoren im eigentlichen Sinne beschränkt, so würde der Plan, wenn auch schwierig, doch immer noch ausführbar gewesen sein; aber es sollen alle Documente mitgetheilt werden, die nur irgend auf die französische Reformationsgeschichte Bezug haben. Es wird also nicht bloß ein beträchtlicher Theil des gleichzeitigen deutschen Briefwechsels, sondern auch die gesammte Correspondenz des französischen Adels Aufnahme finden müssen. So droht das Werk einen riesigen Umfang anzunehmen, und selbst die in Aussicht genommenen 8 bis 10 Bände werden zur Bewältigung des Stoffes nicht hinreichen.

Blicken wir auf den uns vorliegenden ersten Band, so finden wir schon hier die oben angedeuteten Befürchtungen nur zu sehr bestätigt. Derselbe enthält nahe an 200 Briefe, die den Jahren 1512—1526 angehören. Jedem Briefe ist nach Vorgang der de Wette'schen Sammlung eine längere oder kürzere Inhaltsangabe vorausgeschickt, je nachdem dem Herausgeber der Inhalt wichtig schien. Fortlaufende, sehr reichhaltige Anmerkungen machen den Leser mit den vorkommenden Personen u. s. w. bekannt. An bisher unedirten Briefen finden sich in dieser ersten Serie 53, von denen bei weitem die meisten und wichtigsten der Correspondenz Briçonnets und Farels angehören. Diese beiden Männer treten überhaupt in der Sammlung am meisten hervor, nächst ihnen Margaretha von Valois. Während Briçonnets Correspondenz durch 29 Briefe vertreten ist, erhalten wir aus Farels Correspondenz nicht weniger als 55, darunter manche bedeutende und bisher völlig unbekannte, welche über die Anfänge dieses rauhen, derben und offenen Fanatikers und seine weitreichenden Verbindungen vielfach interessantes Licht verbreiten.

Das hier Geleistete — auch Briçonnets Correspondenz bietet des Neuen nicht wenig — zeigt, daß der Herausgeber, um Neues und Interessantes zu liefern, es nicht nöthig hatte, über den Kreis der französischen Reformatoren hinaus zu gehen. Aber selbst die sehr weit gesteckten Grenzen hat H. noch überschreiten zu müssen geglaubt. Wir wollen es nicht tadeln, wenn aus der Correspondenz der deutschen Reformatoren eine ganze Reihe von Briefen bloß deshalb aufgeführt wird, weil sich in ihnen eine Aeußerung über den in Deutschland umherirrenden französischen Mönch Lambert von Avignon (Serranus) findet; die Anlage des Werkes bringt es einmal so mit sich, obgleich sich auch hier vielleicht sagen ließe, daß Lamberts reformatorische Thätigkeit doch wesentlich Deutschland angehört. Dagegen vermögen wir bei andern der mitgetheilten Briefe eine Beziehung zur französischen Reformation nicht zu entdecken. Wozu z. B. S. 9—15 der Brief, worin Reuchlin im Jahre 1513 seinem humanistischen Freunde Lefevre über seinen Streit mit dem getauften Juden Pfefferkorn und den Kölnern Mittheilung macht, nochmals, und dazu mit vielen Noten, abgedruckt wird, ist uns nicht ersichtlich. Wenn Luther in einem Briefe an Spalatin oder Lange 1516 oder 1517 ein Urtheil über Erasmus und Lefevre abgibt (S. 26 u. 27), oder wenn Glareanus seinem Freunde Erasmus 1517 von einer theologischen Disputation an der pariser Sorbonne meldet (S. 31), so genügt dies, jene Schreiben der Correspondenz der französischen Reformatoren einzufügen. S. 228 u. 231 werden aus Kappens Nachlese die Thesen des Breslauer Canonicus Joh. Heß abgedruckt, weil Lefevre sie gebilligt. Auffallend ist es uns ferner gewesen, die Correspondenz des Agrippa von Nettesheim so stark vertreten zu sehen: es sind aus ihr nicht weniger als 16 Briefe mitgetheilt. Manche sind allerdings für die französische Reformationsgeschichte wichtig, bei andern dagegen wäre, da sie reformationsgeschichtliches Material nicht enthalten, die Aufnahme nur dann gerechtfertigt, wenn der Verfasser dem Kreise der französischen Reformation angehörte. Agrippa aber war weder seiner Geburt nach ein Franzose, sondern ein ehrlicher Deutscher vom Niederrhein, noch seinem Berufe nach ein Reformator, wenigstens nicht im Sinne Calvins, der ihn in seinem Commentar zu dem ersten Briefe Petri 1, 25 vielmehr als einen „Hund" bezeichnet und zu den gottlosen und lucianischen Menschen zählt, die das Wort Gottes nur verhöhnen („ut impius ille canis Agrippa, dum verbi Dei aeternitatem magnifice extollit, scurriliter illudit Prophetis atque ita oblique verbum Dei subsannat." Vgl. Opp. Calv. Edit. Amstelod. Tom. VII. 2, 10 a). — Auch die Correspondenz des Erasmus, aus der 21 Briefe aufgeführt werden, ist mehr, als sich durch den Inhalt rechtfertigen läßt, berücksichtigt worden.

Bietet uns die Sammlung hier also zu viel, so gibt sie auf der andern Seite zu wenig. Vor Allem müssen wir die vielen Auslassungen beklagen, die sich der Herausgeber von seinem praktischen Gesichtspunkte aus glaubte erlauben zu dürfen. Oft wird mitten in einem Brief der Text unterbrochen, weil Stellen folgen, die für die französische Reformationsgeschichte weniger wichtig sind. Eine große Anzahl von Briefen ist nur verstümmelt abgedruckt. Es sind das nicht etwa bloß Correspondenzen deutscher Reformatoren, die gelegentlich Frankreichs gedenken: auch wichtige Briefe aus dem Kreise der französischen Reformatoren selbst werden verstümmelt. So ist gleich zu Anfang in dem Dedicationsschreiben Lefevre's an Briçonnet eine Stelle ausgelassen (S. 7); so zeigt auch der interessante Brief Luthers an den Herzog von Savoyen mitten im Text eine Lücke (S. 153). Aehnliche Verstümmelungen ließen sich viele aufführen und zwar, wie gesagt, bei wichtigen Documenten. — Ebenfalls eine Folge der vorwaltend praktischen Tendenz, welche der Herausgeber verfolgt, ist es, daß wir nicht, wie man es doch von einem solchen Werke erwarten sollte, von allen mitgetheilten Documenten das Original erhalten; die deutschen Actenstücke und Briefe sind ins Französische übersetzt; so der Baseler Rathsbeschluß in Sachen Farels (S. 195 ff.), so das Schreiben des Herzogs Ulrich von Würtemberg vom 20. August 1524 (S. 265 ff.) u. s. w. Mehr noch hat es uns befremdet, daß sogar manche lateinische Schriftstücke, wie die Vorrede Lefevre's zu seinem Paulinischen Commentar (S. 1 ff.) und zu seinem Commentar zu den vier Evangelien (S. 89 ff.), die Vorrede Zwingli's zu seinem Commentar De vera et falsa religione (S. 350 ff.), die Vorreden Lamberts (S. 344 ff. 371 ff.) ins Französische übersetzt worden sind. Auch die beigegebenen Noten endlich, die übrigens, wie uns scheinen will, einen zu laienhaft gebildeten Leser voraussetzen, lassen häufig die nöthige kritische Schärfe und hinlängliche Bekanntschaft mit der einschlagenden Literatur vermissen.

Doch wir eilen zum Schluß. Schon seit längerer Zeit selbst mit eingehenden Untersuchungen auf dem Gebiete der französischen Reformationsgeschichte beschäftigt, haben wir das Unternehmen Herminjards und seiner gelehrten Mitarbeiter, als uns die erste Kunde davon zukam, mit Freuden begrüßt. Wir erwarteten, nachdem eine neue, vollständige Ausgabe der Briefe Calvins schon von zwei Seiten in Aussicht gestellt war, eine den heutigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende, möglichst abgeschlossene Sammlung der Correspondenz namhafter französischer Reformatoren zweiten Ranges, eines Farel, Viret, Roussel u. A., gleichsam ein Supplement zu der Correspondenz Calvins. Hätte H. seine Aufgabe so aufgefaßt: er würde sich ein wirkliches Verdienst um die Literatur des Reformationszeitalters erworben haben. Allein der bereits vor mehr als zwei Jahren veröffentlichte Prospect belehrte uns, daß der Plan ein anderer sei.

Was H. in dem vorliegenden Werke bietet, ist nicht eine Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française, wie die historische Wissenschaft sie erwarten durfte, sondern eine zu einem praktischen Zwecke veranstaltete Sammlung von Briefen französischer und nichtfranzösischer Reformatoren und Nichtreformatoren, eine Sammlung, die zwar von Fleiß und Eifer zeugt, auch in einzelnen Theilen werthvolles Material enthält, wofür wir zum Danke verpflichtet sind, die aber den streng wissenschaftlichen Maßstab, den wir in Deutschland an derartige Sammlungen anzulegen gewohnt sind, nicht erträgt.

Bonn. Kampschulte.

Geschichte der spanischen Protestanten und ihrer Verfolgung durch Philipp II. Von **Adolfo de Castro.** Nach dem Spanischen bearbeitet von Dr. **Heinrich Hertz.** Frankfurt a. M., Sauerländer 1866. VII u. 319 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Dieses Werk, eine Uebersetzung der im Jahre 1851 zu Cadiz erschienenen „Historia de los protestantes españoles", zerfällt in sechs Bücher, denen eine Einleitung über den religiösen Charakter der Spanier des 16. Jahrhunderts vorhergeht. Der Inhalt der Einleitung entspricht aber dem Titel nur wenig, insofern darin nur eine Zusammenstellung von Aeußerungen verschiedener Schriftsteller enthalten ist, welche über die in der Kirche vorhandenen Schäden und Gebrechen, besonders über die im geistlichen Stande sich zeigenden Laster Klage führen. Der Verf. hätte diese Auslese noch bedeutend vermehren können; denn wenn Verweltlichung und Sittenlosigkeit im geistlichen wie in den andern Ständen auch weit verbreitet waren, so fehlte es gerade in Spanien am wenigsten an kerngesunden Elementen, welche ihrem Unmuthe und ihrem heißen Drange nach Besserung in lauten und derben Klagen Ausdruck gaben. Auch Päpste und Cardinäle, ich erinnere nur an Adrian VI. und an den Erzbischof von Braga, gestanden solche Uebelstände ein und suchten dieselben abzustellen. Aber warum malt uns der Verf., der in seiner Aufschrift doch eine Schilderung des religiösen Charakters der Spanier im 16. Jahrh. versprochen hat, nicht auch die Lichtseite mit den ihr gebührenden Farben? War doch Spanien gerade im 16. Jahrh. so reich an edlen und großartigen katholischen Erscheinungen, daß von diesem Lande die Erneuerung in der Kirche vielleicht mehr als von irgend einem andern ausgehen konnte. Warum verweilt der Verf. mit so sichtbarer Vorliebe nur bei den Schwächen des geistlichen Standes, warum erfahren wir von dem Manne, der uns Beiträge zur Culturgeschichte des 16. Jahrh. liefern will, kein Wort über das Leben und Treiben der übrigen Stände? Sollen vielleicht die angezogenen Schriftsteller als Vorläufer des Protestantismus in Spanien gelten? Schwerlich, da es diesen Männern nur um Besserung in der Kirche, nicht um Abfall von derselben zu thun war.

Das erste Buch beginnt mit einer Darstellung des gespannten Verhältnisses zwischen Kaiser Karl V. und Papst Clemens VII., schildert die Eroberung Roms im Jahre 1527, die Gefangenschaft und Freilassung des Papstes. Man begreift eigentlich nicht, was diese Darstellung mit einer Geschichte der spanischen Protestanten zu thun hat; ebenso wenig will uns dieser Zusammenhang bei der später folgenden Darstellung des Krieges zwischen Paul IV. und Philipp II. einleuchten. Der Verf. wird doch in den Ungezogenheiten und Rohheiten einiger weniger spanischen Soldaten keine Ausflüsse des Protestantismus finden noch verkennen wollen, daß die bei dieser Gelegenheit gegen Kirche und Papst verübten Unbilden fast nur von deutschen Landsknechten ausgingen. Sicher irrt er, wenn er annimmt, daß solche Vorgänge die Gemüther der Spanier gegen den Papst aufreizen mußten. Es erhob sich in Spanien ein solcher Sturm des Unwillens gegen den doch ziemlich unschuldigen Karl, daß er sich alle Mühe gab, den üblen Eindruck aus dem Herzen seiner Spanier und der übrigen Christenheit zu verwischen. Zwischen diesen beiden hors d'oeuvre finden wir endlich etwas, das zur Sache gehört: vierzehn Seiten über das Leben acht spanischer Protestanten, welche zum Theil im Kerker oder auf dem Scheiterhaufen der Inquisition das Leben verloren.

Das zweite Buch beginnt mit einer Charakteristik Philipps II. Die ganze Schilderung ist aber so leidenschaftlich und maßlos, verräth eine so knabenhafte Kenntniß der Geschichte, daß man dem Verf. zu viel Ehre erweisen würde, wollte man ihm die die Ausgeburten seiner erhitzten Phantasie als solche nachweisen. Natürlich müssen auch die Jesuiten im Vorübergehen etwas gezupft werden; die Armen begegnen uns keuchend unter der Last des furchtbaren Volkshasses. Darauf folgt die Schilderung eines Autodafé, welche recht drastisch ist; Schade nur, daß der Verf. oder Uebersetzer Hefele's noch drastischere Schilderung im Leben des Cardinals Jimenes nicht gekannt hat. Sie hätte ihm noch bessere Dienste geleistet. Dann erst kommt die ganz kurze Geschichte von etwa 17 unglücklichen Protestanten, welche durch einen Spruch des Inquisitionsgerichts das Leben verloren. Die Krone wird dem Ganzen aber aufgesetzt durch einen Vergleich Philipps mit Nero, der natürlich sehr zum Vortheil Nero's ausfällt. — Das dritte Buch enthält eine kurze Darstellung des Lebens, besonders des Processes des Erzbischofs Carranza von Toledo. Der Verf. ist gegen die allgemeine Annahme der Ansicht, daß er wirklich Protestant war. Das Buch schließt mit einer abermaligen Parallele zwischen Philipp II. und dem Sohne der Agrippina, die für Philipp, „den Komödianten, den vollendeten Heuchler, dem nur bei der Unterdrückung seiner Unterthanen wohl war", wie zu erwarten, recht ungünstig ausfällt. — Das vierte Buch enthält außer einigem Wahren und vielem Falschen über Don Carlos die Behauptung, daß er Protestant, aber nie irrsinnig war. Es finden sich darin ferner die Gründe zu der Annahme, daß der Prinz auf Veranlassung seines Vaters hingerichtet wurde. Das sechste Buch zieht eine neue Parallele zwischen Philipp und Tiberius, schildert den durch Philipp II. bewirkten Verfall Spaniens in Wissenschaft und Wohlstand, läßt die Mönche gegen Tugend und Vaterlandsliebe predigen und Philipp eine Politik führen, „die der eines Nero und Domitian nicht nachsteht."

Das ist in aller Kürze der Inhalt der einzelnen Bücher. Sehen wir nun auch die Quellen des Werkes und der darauf aufgebauten Werke zweiter Hand etwas näher an. — Zu den wenigen Spaniern, die ihrer protestantischen Gesinnung wegen Spanien meiden oder fliehen mußten, gehören auch Reinaldo Gonzalez de Montes und Cipriano Valera. Jener ließ im Jahre 1567 zu Heidelberg ein Buch erscheinen, welches den Titel führt „Sanctae inquisitionis Hispaniae artes aliquot detectae ac palam traductae" und hauptsächlich von den Strafen der 1559 und 1560 in Sevilla entdeckten Protestanten handelt; jener ließ, vielleicht in Hamburg, „Dos Tratados del Papa et de la Missa" drucken, welche mit manchen Erlebnissen spanischer Protestanten verwebt sind. Die dritte Hauptquelle ist die Geschichte der spanischen Inquisition von dem Secretair eben dieses Institutes, dem bekannten Llorente, der dem französischen Eroberer diente, als seine Landsleute im Felde standen und heldenmüthig für die Freiheit ihres Landes stritten. Montes und Valera sind also spanische Flüchtlinge, voll Haß gegen ihren ehemaligen Glauben, der in ihren Augen Aberglauben, Götzendienst, Heuchelei ist, voll Erbitterung gegen den Herrscher und die Institutionen des Landes, welches sie ausgestoßen hatte. Wie läßt sich von solchen Männern eine gerechte und wahrheitsgemäße Darstellung der Ereignisse erwarten, welche den wesentlichen Inhalt des in Frage stehenden Werkes ausmachen? Oder würde man nicht dem Historiker mit großem Mißtrauen begegnen, der nach etwa 300 Jahren eine Lebensbeschreibung Napoleons III. hauptsächlich nach den Schandschriften eines Victor Hugo, Mirecourt, Rogeard und dgl. herausgeben würde? Selbst Llo=

rente, die dritte Hauptquelle, der es in seinem blinden Hasse gegen die Inquisition nicht leicht verschmäht, irgend einen Stein, welcher auf dieses Institut geworfen werden könnte, liegen zu lassen, äußert sich folgendermaßen über Montes: „Uebrigens muß ich bemerken, daß dieser Schriftsteller geblendet ist vom Haß gegen seine Feinde, die er zu Päpstlern, Heuchlern, Götzendienern und Abergläubischen stempelt; er treibt den Fanatismus so weit, daß er den bei Aegidio's Lebzeiten erfolgten Tod seiner drei Richter für eine besondere Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit hält" u. s. w. (Bd. II. S. 179 der Hök'schen Uebersetzung). Dazu kommt, daß sich bei Llorente, der das Material zu seinem Werke aus den Archiven der Inquisition selbst entnahm, einige von Montes angeführte Thatsachen gar nicht finden oder bedeutend abweichen. — So wurden Montes' und Valera's Schriften wenig beachtet und waren schon der Vergessenheit anheimgefallen, als es dem Dr. M'Crie zu Edinburgh gefiel, im Jahre 1829 eine History of the Reformation in Spain auf Grundlage der genannten Quellen erscheinen zu lassen. Auch dieses Werk erfreute sich einer deutschen Uebersetzung. In der Hauptsache denselben Inhalt, aus denselben Quellen geschöpft, zum Theil dieselben zierenden und ausfüllenden Beigaben hat auch das Werk von Adolfo de Castro, welches Dr. Hertz für bedeutend genug hielt, um es 15 Jahre nach seinem Erscheinen in Cadiz noch mit einer deutschen Uebersetzung zu versehen. Mancher wird nun fragen, was den Verf. denn eigentlich bewogen habe, eine von M'Crie so ganz ausgebeutete Quelle noch einmal zu verwerthen. Da der spanische Verfasser den schottischen Vorläufer nirgends nennt, so möchte ich annehmen, daß er ihn und sein Werk gar nicht gekannt hat. Wenn er ihn aber gekannt hat, so hat er geglaubt, ihn durch Neues und Unbekanntes überbieten zu können. Das ganze Werk ist nämlich viel mehr eine Schmähschrift gegen Philipp II. als eine Geschichte der spanischen Protestanten. Statt einer Uebersicht über die Kirchengeschichte und Literatur Spaniens vor der Reformations-Periode, womit M'Crie uns in die Hauptscene einleitet, erhalten wir hier die bereits oben besprochene so unvollständige Beschreibung des religiösen Charakters der Spanier im 16. Jahrhundert; als zierendes Beiwerk finden wir hier wie dort die Beschreibung des furchtbaren Glaubensgerichtes mit seinen Kerkern, Folterkammern und Autodafé's, die Eroberung Roms im J. 1527, den als Geschichte behandelten Roman von der Cornelia Bororquia und ähnliches. Neu, ganz neu ist aber bei Castro die Annahme, daß nicht allein der Erzbischof Carranza von Toledo, sondern auch der unglückliche Don Carlos Protestant gewesen sei.

Jedem, der die beiden Werke liest, wird es sofort auffallen, daß die Hauptsache einen so geringen, Nebendinge einen so großen Raum einnehmen. Es erklärt sich dieses aber leicht, wenn man sich die Entstehung und Ausbreitung des Protestantismus etwas genauer ansieht. Die Vereinigung der spanischen, burgundischen und österreichischen Besitzungen in der Hand Karls V. bot zwar den Vortheil, daß sie gegen die Strömung des Protestantismus zu der Zeit, als die Wogen desselben am höchsten gingen, einen mächtigen Damm aufwarf; allein es war damit auch bei dem regern Verkehr Spaniens mit Deutschland die Gefahr einer Ansteckung verbunden. Die ersten wenigen Protestanten, welche bis 1559 in Spanien vorkommen, sind entweder Fremde, wie Deutsche, Flamländer und Engländer, oder gehören nur der Hefe der Bevölkerung an. Anders gestaltet sich die Sache am Ende der fünfziger Jahre. Theils durch von Spaniern verfaßte und aus dem Auslande eingeschmuggelte protestantische Schriften, theils und hauptsächlich durch spanische Geistliche, welche im Gefolge des Kaisers nach Deutschland gekommen und von der Neuerung angesteckt nach der spanischen Heimath zurückgekehrt waren, hatten sich zu Valladolid und Sevilla die Ansätze kleiner lutherischer Gemeinden um Cazalla, Aegidio und Ponce de la Fuente gebildet. Allein die Sache wurde von der Inquisition sehr bald entdeckt und mit blutiger Strenge im Keime erstickt. Bei den Autodafé's, welche am 21. Mai und am 8. October 1559 zu Valladolid und am 24. Sept. desselben wie am 22. December des folgenden Jahres zu Sevilla abgehalten wurden, wurden 62 Personen, darunter mehrere in effigie, einige lebendig, andere todt verbrannt und 146, mit leichtern Strafen belegt, wieder in die Kirche aufgenommen. Von den 62 waren einige, wie Constantino de la Fuente, durch eigene Hand im Kerker umgekommen, andere waren entflohen und bei weitem die meisten söhnten sich vor ihrem Ende durch die Beichte wieder mit der Kirche aus. Ich finde bei der Aufzählung, welche Llorente macht, nur 17, welche bis zum Ende ihrer Ueberzeugung treu blieben und unversöhnt mit ihrer Kirche den Tod erlitten. Mit diesen Endergebnissen stimmen Montes und Valera freilich nicht immer überein: fast alle bleiben nach ihnen bis zum Ende ihrer Ueberzeugung treu; alle sind Lichtgestalten, wie sie in den ersten Zeiten des Christenthums vorkommen; viele romantische Nebenumstände dienen dazu, diese Glaubenshelden in ein recht helles Licht zu setzen und ihre Gegner recht schwarz zu malen. Wer sich aber die Mühe gibt, die aus Montes und Valera entnommenen Angaben bei M'Crie und de Castro mit den aus Archiven geschöpften Angaben bei Llorente zu vergleichen, wird bald einen Bogen voll Varianten vor sich haben und bei näherer Vergleichung eine ganz bestimmte Tendenz darin erkennen. Dasselbe Jahr 1559—1560 sah die protestantische Flamme in Valladolid und Sevilla hoch aufschlagen, dasselbe Jahr sah sie auch wieder erlöschen. Zwar begegnet uns bei den andern Inquisitionsgerichten, wie zu Toledo, Murcia, Valencia, Granada u. s. w., von 1560—1570 hier und da ein Protestant, aber ganz selten; fast alle Vorgeladene oder Bestrafte sind solche, die aus jüdischen oder mohammedanischen Familien entsprossen, wieder in den Islam oder das Judenthum zurückgefallen waren. Nach 1570 aber ist es ganz aus mit dem Protestantismus. Diese so außerordentliche geringe Zahl, die Ereignisse von vier Auto's aus den Jahren 1559 und 1560, haben Stoff und Veranlassung zu Werken gegeben, die den prunkenden Titel „Geschichte der Reformation in Spanien" tragen. Wüßte man es noch nicht, man könnte es hieraus lernen, daß die romanischen Völker nicht für religiöse Halbheiten geschaffen sind, daß es sich bei ihnen nur um den vollen katholischen Glauben oder um den vollendetsten Unglauben handeln kann.

Was die spanische Inquisition anbetrifft, so bedauern wir mit dem Verf., daß man in Glaubenssachen einen oft so unmenschlichen Zwang gebrauchte; wir glauben aufrichtig mit ihm, daß solche Mittel der Wiedergewinnung für das Christenthum dem Geiste dieser Religion nicht entsprechen; allein wir wollen den Verf. daran erinnert haben, daß die Schärfe dieses Institutes vornehmlich gerichtet war gegen die heimlichen Juden und Mauren, welche im beständigen Bunde mit Spaniens Todfeinden auf der Nordküste von Afrika dem Reiche wiederholt die größten Gefahren bereiteten, und daß jedes Zeitalter seinen eigenen Geist, seine eigenthümliche Richtung hat. Wie jetzt die Toleranz, so war im Zeitalter der Reformation die Intoleranz herrschend; der Staat kannte rechtlich nur Eine Confession und dem Fürsten stand das Zwangsrecht zu. Und von diesem Zwangsrechte machten alle ohne Ausnahme Gebrauch, Fürsten, welche dem kath. Glauben treu blieben, ebenso gut wie solche, die davon abfielen. Oder übten nicht Heinrich VIII. und Elisabeth in England gleichen Zwang gegen die Katholiken wie Karl V. und Philipp II. in Spanien? Ließ nicht Elisabeth ebenso viele Katholiken lebend ausweiden als die spanische Inquisition erdrosseln oder verbrennen ließ? Ließ nicht der düstere Calvin den Antitrinitarier Servet zu Genf in seiner Gegenwart öffentlich verbrennen; billigten und vertheidigten nicht Melanchthon und Th. Beza diese That? Da nun aber Wahrheit und Gerechtigkeitsliebe die Leitsterne der Geschichte sind, so ist es Unrecht, Philipp und der spanischen In=

quisition allein zur Last zu legen, was Irrthum einer ganzen Zeit ist. Wenn die Herren, welche vor tugendhafter Entrüstung über einige Hundert verlorene Menschenleben, wodurch den Ländern die religiöse und politische Einheit erhalten wurde, nicht Worte genug der Schmähung finden können, wie hoch muß dann ihre Entrüstung nicht steigen, wenn sie sehen, daß um armseliger Stücke und Lappen Landes willen, ohne irgend einen gerechten Grund Kriege entstehen, die nicht Hunderten, sondern hunderttausend Menschen das Leben kosten und ebenso viele andere namenlos unglücklich machen!

Aber auch in andern Punkten lassen sich A. de Castro und seine Gewährsmänner nicht von Wahrheit und Gerechtigkeit leiten. Philipp II. in den Koth zu treten, ihn noch unter Tiberius, Nero und Domitian zu stellen, „den Dämon des Südens" noch etwas schwärzer zu malen, ist entweder der andere Hauptzweck des Werkes, oder es gehört auch dieses zur Ornamentik, womit man die Geschichte der spanischen Protestanten, welche sich auf etwa 30 Seiten bequem zusammendrängen ließ, ausstaffirt hat. Statt uns hier auf Einzelheiten einzulassen, glauben wir dem Verf. lediglich den Rath geben zu müssen, zu bedenken, daß die Aufgabe des Historikers eine andere ist, als die des Tendenzromanschreibers, und daß man insbesondere über Persönlichkeiten wie Philipp II. — dessen Schattenseite auch wir nicht verkennen, dessen weltumfassenden, staatsmännischen Blick, Ueberzeugungstreue, Thätigkeit und Ausdauer aber selbst der Gegner seine Anerkennung nicht versagen kann — nicht mit so knabenhafter Leichtfertigkeit aburtheilen darf, als es von Herrn Castro geschieht. Was vollends die behauptete Conversion des Carranza und Don Carlos zum Protestantismus angeht, so dürfen wir uns einer Widerlegung um so mehr überhoben halten, als der Verf. einen Beweis für seine Behauptung nicht beigebracht hat: Keckheit der Behauptung muß auch hier den Mangel an Kenntnissen und Beweismitteln ersetzen.

Sollen wir zum Schluß noch einige Worte über die Uebersetzung resp. Nacharbeitung beifügen, so läßt sich über die Leistung des Dr. Hertz nicht gut urtheilen, weil uns das seit Wochen bestellte spanische Original noch nicht zugegangen ist. Die Wahl aber des übersetzten Werkes, der Mangel an allen Berichtigungen, wo sich kleinere oder größere historische Unrichtigkeiten vorfinden, die Unbekanntschaft mit ganz geläufigen historischen und geographischen Namen erlauben nicht, gründliche Kenntnisse bei dem Uebersetzer anzunehmen. Die Spanier machen aus dem deutschen Bucer oder Butzer Bucero und Hertz, der wahrscheinlich noch nie von diesem Manne gehört hat, spricht treu nach; Oecolampadius nennt er beharrlich Oecolumpadius; den bekannten Geschichtschreiber Karls V., Pr. Sandoval, verwechselt er mit einem Mönche, der von demselben erwähnt wird; der noch bekanntere Geschichtschreiber Famiano di Strada muß es sich schon gefallen lassen, daß sein Vorname Famiano in Fabiano und sein italienischer Name Strada in den spanischen Estrada verstümmelt wird; aus dem Marquis von Berghes wird von Bergues, aus Orvieto wird Urbieto u. s. w.

Münster. P. Beckmann.

Nicolaus von Basel Leben und ausgewählte Schriften von Dr. **Karl Schmidt.** Wien, Braumüller 1866. XVI u. 343 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Seit alter Zeit haben sich viele Gemüther in den deutschen Landen an den Predigten des Dominicanermönches Johannes Tauler erbaut. Nebenbei bemerkt, ist in jüngster Zeit eine sehr brauchbare Volksausgabe derselben erschienen: Johann Taulers Predigten, nach den besten Ausgaben in die jetzige Schriftsprache übertragen von Julius Hamberger, Doctor der Theologie und Philosophie. Frankfurt a. M., Hermann 1864; und Franz Pfeiffer wird hoffentlich bald sein Versprechen lösen, die Werke Taulers uns im Urtexte zu geben. Manchen Leser dieser Predigten mag wohl die als Einleitung in dieselben beigegebene „Historie des ehrwürdigen Doctors Johannes Tauler" eigenthümlich angemuthet haben. Thatsache ist, daß ohne diese „Historie" die Predigten selber großentheils unverständlich sind. Es enthält diese Geschichte bekanntlich nichts von einer äußeren Zuthat, nichts von den Namen der handelnden Personen, nichts von dem Orte, wo sie sich zugetragen; nur die Jahrzahl 1340 ist angegeben. Die Personen sind: „ein Meister der heiligen Schrift, der in einer Stadt viel predigte," und „ein Laie." Psychologisch läßt sich schließen, daß der „Laie" und der Verfasser der Historie Eine Person sind. Ueber den Namen des „Laien", seine Herkunft, sein Leben und Wirken war lange Zeit das tiefste Dunkel verbreitet. Und doch ist die Art und Weise, wie dieser Laie mit dem vielberühmten Prediger Tauler verkehrt, eine gar seltsame, sein Einfluß auf die Umgestaltung des innern Lebens des gelehrten „Meisters" ein ganz außerordentlicher.

Gründliche Aufschlüsse über die Geschichte des Laien verdanken wir den langjährigen Forschungen des Prof. Karl Schmidt in Straßburg. Es ist dieser Laie Nicolaus von Basel (geb. um 1308, gest. kurz nach 1393), der Sohn eines reichen Kaufmanns, der tiefverborgen vor aller Welt eine fast magnetische Wirkung auf die Gemüther seiner Zeit übte. Der Herausgeber der vorliegenden Schriften des Nicolaus von Basel hat durch seine Bemühungen eben so den Dank des Historikers und des Psychologen als des deutschen Sprachforschers verdient. Es schließt sich in dieser Beziehung besagte Arbeit den gleichartigen Wackernagels, Franz Pfeiffers u. A. würdig an. Von den theilweise schon früher, theilweise erst in neuester Zeit entdeckten Schriften des Nicolaus zählt Schmidt S. VIII dreizehn Nummern. Sieben davon, die er neben der „Historie" für die bedeutendsten hielt, enthält unsere Ausgabe. Die „Historie" soll in der zu erwartenden Ausgabe der Taulerschen Werke von Franz Pfeiffer nach den ältesten Texten edirt werden.

Durch das vorliegende Werk Schmidts ist eine sehr dunkle Partie der deutschen Kirchengeschichte wesentlich beleuchtet, nämlich die Geschichte der Gottesfreunde. Der Name kommt zwar in gedruckten und ungedruckten Schriften des 14. und 15. Jahrhunderts häufig vor. So wird z. B. in Cod. germ. Mon. 218 von neun „gesellschaften der fraynt gottes" (fol. 177 u. f. w.) ausführlich berichtet, und zwar im directen Gegensatz zu den „freynd der welt" (ib. fol. 172). In der ehedem so berühmten Schrift des Dominicaners Marquard von Lindau: „Von X gepotn" wird bei der Exegese jedes einzelnen Gebotes bemerkt: „wie die gottsfrewnd dis gepot haltend" (vgl. Cod. germ. Monac. 365 f. 17 b. 39 a. f. 111 a. etc. und über die Drucke vgl. Schmidt, Nicolaus, S. 73). Materialien handschriftlicher Art, welche aus den Kreisen der Gottesfreunde hervorgingen und für dieselben geschrieben sind, fehlen keineswegs. Es ist daraus aber nichts weiter zu entnehmen, als daß damit wirklich fromme Christen gemeint sind, im Gegensatz zu den Alltagsmenschen, wie sie jede Zeit reichlich zählt. Dabei ist sehr leicht möglich, daß auch Manche, die häretische Verirrungen sich zu Schulden kommen ließen, wie z. B. die Heidelberger Gottesfreunde (Schmidt, S. 67), Martin von Mainz (das. S. 66) und unser Nicolaus selber (S. 69) dem ursprünglich harmlosen Namen eine Nebenbedeutung von Ketzerischem beibrachten. Schmidt hat in frühern Arbeiten über diesen Gegenstand („Die Gottesfreunde" in dem Werke: Basel im XIV. Jahrhundert. S. 253—305 und in den Beiträgen zu den theolog. Wissenschaften, Jena 1847 ff. Band V, S. 34 ff.) deshalb eine Verwandtschaft der Gottesfreunde mit den Waldensern angenommen, welche Annahme vorliegende Schrift auf Grund der erst jetzt erschlossenen Quellen widerlegt [1]). Wir haben somit erst jetzt genauere Umrisse eines

1) S. VI: „Ich hatte geglaubt zwischen kirchlichen und walden-

historisch concreten Bildes, das uns von diesen Gottesfreunden die Geschichte gibt, vor uns. Der Stifter des Bundes der geheimen Gottesfreunde ist Nicolaus von Basel, welcher nicht wenige Züge von dem später lebenden Claus von der Flüe an sich trägt. Manche andere Züge aber sind es, die uns in dem schweizerischen schlichten Laien einen deutschen Savonarola erblicken lassen. Aus den vorliegenden Schriften wenigstens leuchtet uns eine ganz seltene Energie, Hochherzigkeit und Frömmigkeit neben einer krankhaften Gemüthsbeschaffenheit entgegen. Persönlichkeiten, die in dem tiefen Dunkel der Verborgenheit leben, verursachen wie der Mond hinter den Wolken, ein oft wunderliches Schattenspiel von Wahrheit und Täuschung, welches Bild dann uns als das Bild der Persönlichkeit selbst geboten wird. So war es auch mit Nicolaus von Basel; und erst dem Werke Schmidts verdanken wir eine klarere Einsicht in das, was der Stifter der Gottesfreunde war und was er wollte, weil wir den Mann selber seine geheimsten Gedanken ohne jegliches Falsch aussprechen hören. Die kritischen Bedenken über die Echtheit des Namens (s. S. XIV ff. S. 28) halten wir für endgültig entschieden.

S. 1—57 gibt Schmidt das „Leben des Nicolaus von Basel", S. 58—76 historische Zeugnisse und Anmerkungen dazu; dann folgen S. 79—343 die wichtigern Schriften desselben [1]). Einer der Tractate, das „Buch von den fünf Mannen" S. 102 ff. ist nach des Verfassers Autograph in dem Schweizer Dialekte, die andern sind in dem Straßburger Dialekte des 14. Jahrh. gegeben. Der Inhalt dieser Schriften ist zunächst rein subjectiver Natur. Es ist eine ganz eigenthümliche Geschichte des Seelenlebens des Nicolaus und seiner Freunde. Nur insofern in diesem oft klaren, oft aber stürmisch und krankhaft erregten Spiegel der Seele die Außenwelt und die Zeit sich reflectiren, sind diese Schriften historische Documente im gewöhnlichen Sinn, aber gerade wegen dieser Eigenthümlichkeit von hohem Reize. Während z. B. gleichzeitige Berichterstatter, wie u. A. der Verfasser der Constanzer Weltchronik (Cod. germ. Mon. 426), mit einer eiskalten Objectivität über all den Jammer der Zeit statistische Notizen geben, ist bei Nicolaus Alles individualisirt. Die Erdbeben, die Hungersnöthe, die furchtbare Sterblichkeit erscheinen da als Strafgerichte Gottes ob der Sünden der Christenheit und der verfallenen Kirchenzucht u. s. w. Die brandenden Wogen der „sorglichen Zeit" schlagen über ihm zusammen, und er fleht in großer Trübsal zu Gott, daß er helfen möge, daß die „arme Christenheit" nicht zu Grunde gehe an ihren Sünden. Es handelt sich ohne Zweifel in der Geschichte des Nicolaus um einen ebenso hochherzigen als tragischen Versuch einer Reformation der Kirche nach innen und außen und zwar innerhalb ihrer Grenzen, ohne Auflehnung gegen die Autorität. Soviel ist sicher, selbst wenn wir nicht von all den geheimen Plänen unterrichtet sind. Dabei fällt ebenso das Gehässige des Ketzergeruches von dem Verfasser dieser ganz eigenthümlichen Tractate, wie andererseits einzelne Verirrungen dogmatischer Art aus dem ganzen Wesen des Mannes und der Zeit, in der er lebte, sich psychologisch erklären lassen. Dabei fehlt es aber nicht an andern psychologischen Räthseln, welche wenigstens unserer Zeit für immer solche bleiben werden. Es ist dies das Gebiet des Wunders und des Wunderbaren, der Ekstase und des Hellsehens, in welches Gebiet die Selbstzeugnisse und Thatsachen vielfach gehören. Analogieen in dem Leben heiliger Seelen sind uns nicht wenige geboten, in welchen oft eine derartige Mischung von lichten und finstern Vorgängen, die offenbar dem Reiche des Lichtes oder der Finsterniß angehören, sonderbar durcheinander liegt. Selbst bei hocherleuchteten Seelen tritt dazu noch der andere Grund der subjectiven Beschaffenheit, weil, um mit J. Görres zu reden, hienieden immer „die leibliche Erscheinung strahlenbrechend und trennend zwischen Gott und die Seele tritt"; daher erscheint uns neben dem wahrhaft Großartigen und Erhabenen auch das Krankhafte, die Verirrung der Phantasie und des Gefühles. Soviel davon im Vorbeigehen. Die Schriften des „Gottesfreundes" aber empfehlen wir dem Historiker sowohl als dem Psychologen und Germanisten.

München. Joseph Bach.

sischen Gottesfreunden unterscheiden und für das Oberhaupt der letztern Nicolaus von Basel halten zu müssen. Nachdem ich durch das Auffinden wichtigerer und sichererer Quellen überzeugt worden bin, daß von irgend einer Berührung mit dem Waldenserthum hier schlechterdings keine Rede sein kann, muß ich nun freilich bedauern, auch Andere in Irrthum verleitet zu haben; ich nehme um so weniger Anstand dieses Bekenntniß zu thun, da es mir möglich ist, den Fehler wieder gut zu machen und eine vollständigere und treuere Darstellung von des Nicolaus Leben und Treiben zu geben."

1) 1. Von zwei jungen fünfzehnjährigen Knaben, um 1352 geschrieben und an Rulmann Merswin geschickt; 2. Das Buch von den fünf Mannen, 1377 geschrieben und an die Straßburger Johanniter geschickt; 3. Der gefangene Ritter, 1349 verfaßt; 4. Ein Sendschreiben an die Christenheit, nach dem Basler Erdbeben von 1356 geschrieben; 5. Ermahnung und Gebet während der großen Seuchen von 1350 und 1381; 6. Das Buch von den zwei Mannen; 7. 20 Briefe.

Papst und Kirchenstaat.

Votum des Katholicismus und katholischer Weltconsens über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft und Souveränität des heiligen Stuhles sammt einer Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates und der weltlichen Souveränität der Päpste. Von Dr. **Karl Schrödl**, Domkapitular. Freiburg, Herder 1867. 176 S. gr. 8. 18 Sgr.

The temporal power of the Pope in its political aspect. By **Henry Edward**, Archbishop of Westminster. London, Longmans 1866. 23 S. 8.

Der Papst und die Revolution. Eine Predigt gehalten in der Kirche des Oratoriums zu Birmingham am 7. October 1866 von Dr. **Johann Heinrich Newman.** Mit Erlaubniß des Verfassers übersetzt von Prof. Dr. Fr. Heinrich Reusch. Köln, Bachem 1866. 4 Bl. u. 52 S. kl. 8. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

Der zweite Theil der Schrift von Schrödl (S. 117—174) gibt eine „Geschichte der Entstehung des Kirchenstaats und der weltlichen Souveränität des h. Stuhles" (bis auf Ludwig den Frommen) und bleibt einer spätern Besprechung vorbehalten. In dem ersten Theile bespricht der Verf. kurz die „innige Verbindung der weltlichen Souveränität der Päpste mit der Würde, Majestät und Universalität des h. Stuhles, sowie mit der wirklichen und wirksamen, freien und unabhängigen Ausübung des päpstlichen Primates" (S. 5—11), schildert dann die Bemühungen der Päpste für die Erhaltung ihrer Souveränität seit dem 8. Jahrhundert und stellt darauf Erklärungen des Papstes, der Bischöfe, hervorragender Schriftsteller und Staatsmänner und überhaupt der Katholiken der neuern Zeit zu Gunsten der weltlichen Herrschaft des Papstes zusammen (S. 13—116). Diese Erklärungen sind größtentheils aus dem großen in Rom erschienenen Werke La sovranità temporale entnommen. Der Verf. hat sich zwar bemüht, „das Wichtigste und Interessanteste in der Weise hervorzuheben, daß jeder Ausspruch immer einen nach irgend einer Seite hin neuen Stein zum Mosaikbilde und zum Verständniß des Ganzen bilde;" es waren aber dabei begreiflicher Weise zahlreiche Wiederholungen derselben Gedanken, die den Leser ermüden, nicht zu vermeiden; als Materialien-Sammlung behält die Zusammenstellung ihren Werth. Es verdient noch erwähnt zu werden, daß die Schrift durchgehends viel besser stilisirt ist als das Titelblatt.

Der Inhalt der Erklärungen über die weltliche Herrschaft des Papstes wird kurz zusammengefaßt in den Sätzen der Adresse der Bischöfe am Pfingstfeste 1862 (S. 80): „Wir erkennen die

weltliche Herrschaft des h. Stuhles als etwas Nothwendiges und offenbar durch Gottes Fürsehung Herbeigeführtes an und stehen nicht an zu erklären, daß bei der gegenwärtigen Weltlage eben diese weltliche Herrschaft zur guten und freien Regierung der Kirche und der Seelen durchaus ein Bedürfniß ist ... Demnach ist von uns Allen als gewissesste Wahrheit festzuhalten, daß der h. Stuhl nicht zufällig in den Besitz dieser Herrschaft kam, sondern daß sie ihm durch besondere göttliche Fügung zu Theil wurde und durch eine lange Reihe von Jahrhunderten, durch die einhellige Zustimmung aller Reiche und Staaten und beinahe durch ein Wunder befestigt und erhalten worden ist." Da die Zeitungen vielfach wieder sich so äußern, als werde die Nothwendigkeit der weltlichen Herrschaft als ein Dogma angesehen, so mag aus einer ältern Schrift des Erzbischofs Manning die Erklärung erwähnt werden: „Die weltliche Macht bildet nicht das Object eines Dogma's. Die erste der beiden Bedingungen eines Dogma's ist, daß dasselbe von Gott den Aposteln geoffenbart sei. Die Local-Souveränität des Statthalters Christi über Rom und die Marken ist aber eine providentielle Thatsache aus einer viele Jahrhunderte spätern Zeit und kann als solche kein eigentlicher oder directer Gegenstand eines Dogma's sein. Sie bildet aber einen geeigneten Gegenstand einer Entscheidung oder autoritativen Erklärung der Kirche gleich den Disciplinardecreten allgemeiner Concilien." (The reunion of christendom p. 60.)

Die beiden oben verzeichneten englischen Schriften sind Predigten, welche an einem Bettage für den h. Vater gehalten worden sind. Der Erzbischof Manning gibt seinen — wie er selbst sagt, theilweise protestantischen — Zuhörern eine kurze Darlegung der Rechtmäßigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes: die Vernichtung derselben würde ungerecht sein, 1. weil dieselbe eine de facto durch die Anordnung Gottes bestehende Gewalt ist; 2. weil sie nicht nur de facto, sondern de jure besteht; 3. weil ihr rechtmäßiges Bestehen durch einen Jahrhunderte langen Besitzstand geheiligt ist. Zu diesen Ansprüchen, welche der päpstlichen Souveränität mit andern rechtmäßigen Souveränitäten gemeinsam sind, kommt noch hinzu 4. der heilige Charakter der höhern geistlichen Gewalt, mit welcher die weltliche Gewalt in Einer Person verbunden ist, und 5. die Gerechtigkeit und Milde, womit die Päpste stets ihre Herrschergewalt ausgeübt haben. — „Es ist eine monströse Absurdität, wenn man sagt, wir confundirten die geistliche und die weltliche Gewalt, wir machten jene abhängig von dem Besitze eines Streifen Landes, wir verkündeten die weltliche Gewalt als eine Glaubenslehre und als einen Theil des Christenthums, welches mit der weltlichen Gewalt untergehen werde" (S. 12). Mit der weltlichen Gewalt des Papstes würde nicht die christliche Religion untergehen; aber das Verhältniß dieser zur Welt würde ein anderes werden, ein ähnliches, wie in den Zeiten vor Constantin. Damals konnte das Christenthum nur auf die einzelnen Individuen wirken; „sobald es auf Volksstämme, gesetzgebende Gewalten, Herrscher und Reiche, auf das öffentliche Recht und das organische Leben von Nationen einwirkt, ist die weltliche Gewalt des Papstes die natürliche Folge" (S. 20).

Ueber die Ungerechtigkeit der Angriffe gegen die weltliche Gewalt des Papstes spricht sich Newman nicht minder bestimmt aus, als der Erzbischof. Am interessantesten dürften in der jetzigen Krisis in seiner Schrift die Aeußerungen über die gegenwärtige Lage und die Aussichten des Papstes hinsichtlich seiner weltlichen Herrschaft sein: Im Laufe der letzten Jahrhunderte haben die Bischöfe ihren weltlichen Rang verloren, der Papst hat den seinigen bis jetzt behalten. Jetzt endlich ist, durch die Wirkung derselben Ursachen, welche die Macht der Bischöfe zerstört haben, auch der Papst in Gefahr, sein weltliches Besitzthum zu verlieren. Einem Volke einen Fürsten aufzunöthigen, den es mit voller Ueberlegung verwirft, das ist auf die Dauer nicht ausführbar. Es scheint nun aber in der That den Feinden des Papstes gelungen zu sein, wenigstens einen großen Theil seiner Unterthanen ihm zu entfremden (S. 16). Freilich ist nur die Minderzahl gegen ihn, aber die Mehrzahl ist, wenn auch nicht schlecht, doch feige und schwach (S. 39). Die Römer müssen seit langer Zeit durch auswärtige Truppen niedergehalten werden; das ist für die Welt ein großes Aergerniß, für sie selbst eine große Schmach, für ihren Vater und König ein großer Kummer, daß Fremde mehr Wohlwollen gegen ihn bekunden, als sein eigenes Fleisch und Blut (S. 36). Gleichwohl ist es nicht nur möglich, sondern sehr wahrscheinlich, daß der Papst seine weltliche Macht behält oder doch, falls er sie für jetzt verlieren sollte, wieder erhält, wenn auch nicht in der frühern Ausdehnung, was N. nach S. 34 nicht zu erwarten scheint. Die Römer werden erkennen, daß Roms Größe auf dem Papste beruht, daß Rom untergehen würde, wie Babylon, Memphis und Persepolis, wenn es der Papst verließe. Rom kann nie eine passende Hauptstadt eines modernen Königreichs werden. Die ganze Menschheit ist interessirt bei der unauflöslichen Verbindung des Papstes mit seiner Stadt. Seine Unabhängigkeit ist ein Haupt-Grundsatz der europäischen Politik, für Katholiken und Protestanten, und sie kann nirgendwo so gut sicher gestellt werden, wie in jener Stadt, in welcher er schon so lange sein Amt unabhängig verwaltet hat (S. 40).

Es ist aber auch möglich, daß der Papst seine weltliche Herrschaft verliert. Darum wird das Papstthum und die Kirche nicht untergehen. Gott erhält die Kirche aufrecht durch Mittel, die dieser Welt angehören, und wir haben die Pflicht, nicht durch unser Zuthun die Mittel zu beseitigen, welche Gott uns gegeben hat, um seine Kirche zu erhalten; aber wir dürfen auch nicht weheklagen über ihren Verlust, wenn Gott sie hinwegnimmt. Denn Gott weiß tausend Wege, den Bestand der Kirche zu sichern; wenn er eine Schutzwehr wegnimmt, wird er eine andere an ihre Stelle setzen. Die weltliche Gewalt des Papstes ist während einer sehr langen Periode das Mittel zur Sicherung der Unabhängigkeit der Kirche gewesen; aber wie ihre Bischöfe ihre weltliche Macht längst verloren haben und nichts desto weniger auch jetzt noch Bischöfe sind, so würde auch das Oberhaupt der Kirche bleiben, was es ist, auch nachdem es seine weltliche Macht verloren. „Der ewige Gott ist die Zuflucht der Kirche und wie er sie bisher aus so vielen Gefahren befreit hat, so wird er sie auch fortan befreien" (S. 41).

Reusch.

Kirchenrecht.

Das **Evangelische Kirchenrecht** des Preußischen Staates und seiner Provinzen. Von **H. F. Jacobson**, Doctor der Theol. und der Rechte, der letzteren ordentl. Professor zu Königsberg. Halle, Pfeffer 1866. (1. Abth. 1864; 2. Abth. 1866). VIII u. 708 S. 8. 3 Thlr. 15 Sgr.

Zweck dieses Werkes ist nach der Vorrede: das evangelische Kirchenrecht des preußischen Staates, gemeines und provincielles, besonders für das Bedürfniß der evangelischen Geistlichen darzustellen, dasselbe aufzubauen auf den Grundlagen, die es im gemeinen katholischen und protestantischen hat, zugleich „darüber bestimmte Andeutungen zu geben, in welcher Weise die Fortbildung des preußischen Kirchenrechts auf der Grundlage des gesicherten historischen Bestandes normal würde erfolgen können."

Nach einer Einleitung (S. 1—22), welche die evangelische Kirche Preußens als „ein Glied der evangelischen Gesammtkirche" und „als unirte Kirche" behandelt, ist der Stoff in 3 Bücher zerlegt. Buch I. hat zum Gegenstande die Quellen und Literatur des preußischen gemeinen und provinciellen evangelischen Kirchenrechts von der Cabinetsordre vom 14. April 1780 an, mit der die Codification begann, bis auf die neueste Zeit. Diese

werden bis S. 104 in unbedingter Vollständigkeit nachgewiesen, so daß man für jedes Gebiet die erschöpfendsten Nachweise findet. S. 104—107 behandelt der Verf. das „Verhältniß der kirchl. Rechtsquellen zu einander in der Anwendung.“ Ein Anhang S. 107—136 erörtert eingehend „die evang. Landeskirche im Verhältniß zum Staate bis zum Anfange des 19. Jahrh.“ Buch II., die Verfassung der Kirche, behandelt im 1. Abschnitt die Geschichte und den gegenwärtigen Rechtszustand der Consistorialverfassung, im 2. Abschnitt die Geschichte überhaupt und in Preußen insbesondere, und den gegenwärtigen Rechtszustand der Presbyterial-Synodalverfassung (S. 137—337). Buch III., die Verwaltung der Kirche, theilt sich in die Abschnitte: 1. die Provision der kirchl. Aemter (Voraussetzungen, Verleihung, Erledigung und Wiederbesetzung). 2. Das kirchl. Leben (Cultus; Festtage; Sacramente und die Handlungen des kirchl. Lebens: Taufe, Confirmation, Confessionswechsel, Beichte und Absolution, h. Abendmahl, Acte der Weihe, Eid, Gelübde, Begräbniß, die Ehe). 3. Die kirchl. Aufsicht und Disciplin (Visitation, Hausbesuche und Gebetverhöre; Wesen und Geschichte der Kirchenzucht, Disciplinarmittel, Disciplinarvergehen, Verfahren, Competenz). 4. Das kirchl. Vermögen (Erwerb, einzelne Kirchengüter, Zehnten, Verwaltung des Kirchenguts S. 338—720). Nachträge und Verbesserungen (721—725), ein Nachweis der aus dem allg. Landrechte berücksichtigten Stellen (726—731) und ein sehr genaues alphabetisches Inhaltsregister schließen das Werk.

Mit großer Spannung sahen wir dem Werke entgegen. Bisher existirte kein Buch, das dem heutigen Stande der Wissenschaft angemessen das evang. Kirchenrecht in seiner historischen Ausbildung und praktischen Gestaltung für ein einzelnes Land erschöpfend darstellte; für Preußen fehlte es vollends an einem solchen. Denn was das Lehrbuch von Walter bietet, genügt für keine Materie; aber auch das von Richter bot darum kein genügendes und abgeschlossenes Bild, weil einmal der Raum zu karg zugemessen ist für das protest. Recht, sodann unstreitig der Schwerpunkt auf das kath. fällt, endlich die gleichzeitige Darstellung mit dem kath. Kirchenrechte verhindert, den Bau des evang. Rechts in seiner Eigenthümlichkeit zu überblicken. Keine der zahlreichen Monographieen hat das Ganze im Auge. Durch Jacobson sind alle gerechten Ansprüche befriedigt worden. Zunächst bietet das Werk hinsichtlich der Literatur eine solche Vollständigkeit, daß kaum eine Schrift von einiger Bedeutung fehlen dürfte. Desgleichen ist die geschichtliche Seite der Darstellung im Ganzen und Einzelnen bei aller Kürze so eingehend dargestellt, daß es für die Geschichte der protest. Kirche dies uns bis ins Detail zeigt, wie in Preußen von dem Momente an, wo man sich eines festen politischen Zieles bewußt wurde und dahin strebte, in Deutschland eine feste und machtgebietende Stellung einzunehmen, das evang. Kirchenwesen staatlicherseits mehr und mehr so ausgebildet wurde, daß es einerseits mit dem Staate verwuchs und ihm thatsächlich den Charakter eines „evangelischen Staates“ einprägte, anderseits trotz der Differenzen im Gebiete des Dogma und der Verfassung der Provincial-Kirchengemeinden als ein einheitliches gegenüber der kath. Kirche und den Dissidenten erscheinen konnte. So wurde durch Staatsgesetze geschaffen, was die kath. Kirche in ihrem Bau und ihrer Geschichte hat. Hieraus erklärt sich auch die Schwierigkeit, die es macht, in Preußen den Staat und die evang. Kirche auseinanderzusetzen; nicht minder leuchtet ein, daß, selbst wenn diese Auseinandersetzung erfolgen würde, die Geschichte seit dem großen Churfürsten nothwendig dahin führen dürfte, die Regierung als solche immerhin mit der Leitung prot. Kirchenangelegenheiten betraut zu sehen. — Wie für die geschichtliche Seite, so ist auch für das geltende Recht die Darstellung erschöpfend nach allen Richtungen. Der Verf. hat in gleicher Weise die gesetzlichen Normen wie die Praxis der Gerichte und Regierungsbehörden (Consistorien, Oberkirchenrath, Ministerium) überall aufs genaueste berücksichtigt. Dadurch ist das Werk für Jeden, der mittelbar oder unmittelbar mit den protest. Kirchenverhältnissen zu thun hat, unentbehrlich. Auch für die einzelnen Punkte knüpft der Verf. regelmäßig an die Reformatoren an, geht jedoch, wo dafür Gelegenheit gebot war, auf das kath. Kirchenrecht zurück. Daß die protest. Sätze (z. B. über das Priesterthum S. 245, 340 f., die Ordination S. 381, die Messe u. s. w. S. 441, h. Abendmahl S. 498, Gelübde S. 503, Ehe S. 517 u. A.) als die dem alten Christenthume entsprechenden entweder schlechthin angenommen, oder, unter Berufung auf die Schriften protest. Theologen, als Rückkehr zu der alten in der kath. Kirche bis zur Reformation verderbten Praxis bez. zum Urdogma des Christenthums dargestellt werden, ist begreiflich. Beweise werden nicht beigebracht; dies ist vom Standpunkte des Juristen auch nicht nöthig.

Der Standpunkt des Verf. ist der eines gläubigen, warmen Anhängers der Union. Er sieht die Kirche ihrem Wesen nach als verschieden vom Staate an (S. 332), verwirft, das „staatliche Papstthum als monarchisches Princip der hierachischen Verfassung zum Grunde zu legen“, verwirft den Territorialismus, der die Selbständigkeit der Kirche vernichte, befürwortet die Verbindung der presbyterialen Synodalverfassung mit den eigenthümlichen Organen der Consistorialverfassung und ist der Ansicht (S. 334), daß „es vor Allen gerade der preußische Staat ist, welcher von der Vorsehung der hohen Aufgabe gewürdigt wurde, wie im Bekenntnisse, so auch in der Verfassung der unirten Landeskirche die Stätte zu bereiten.“ Den „kirchlichen Constitutionalismus“ weist er entschieden ab, verlangt aber, daß (S. 336) „für die Herstellung der Organisation selbst, wie für die gesammte kirchl. Verwaltung der Kanon entscheidend werde, daß der Wille der ganzen Kirche maßgebend sein soll.“

Gegenüber der kath. Kirche tritt der Verf., soweit überhaupt Veranlassung vorlag, nirgends verletzend auf. Er bestreitet ihr das Prädicat „katholisch“ nicht (S. 1), vindicirt es aber natürlich auch der evangelischen; der preußische Staat als solcher ist ihm kein evangelischer mehr (S. 113). Er hält die Landeshoheit nicht für das Fundament der landesherrlichen Kirchengewalt (S. 116). Bezüglich des Verhältnisses der evang. zur kath. Kirche (S. 126 ff.) hebt er hervor, daß die gegenseitige Behandlung keine gleiche sei, betont die Wiederholung sogar ordnungsmäßig von evang. Geistlichen vollzogener Taufen, die Praxis bei gemischten Ehen, die Ungebührlichkeiten bei Gelegenheit von Processionen, Wallfahrten, Begräbnissen u. s. w., freilich nur auf evang. Quellen fußend, sieht deshalb den Schutz des Staates als nothwendig an, räth, die Simultanea möglichst zu vermeiden, und klagt über „die beständigen Reibungen und Uebergriffe der Katholischen“ bei Simultankirchen u. dgl. Mir scheint, es ist das ein Gebiet, auf dem man entweder sehr ins Detail eingehen müßte unter Benutzung des Satzes audiatur et altera pars oder sich an die positiven Sätze zu halten hätte. Auf Einzelnheiten einzugehen, ist durch die Aufgabe des Literaturblattes nicht geboten; noch weniger kann es hier der Ort sein, die Vorschläge de lege ferenda oder die Sätze des geltenden Rechts selbst einer Kritik zu unterziehen. — Die Sprache ist durchweg eine einfache, klare, fern von allem Phrasenmäßigen. Daß in der Darstellung ungleich mehr als beim kath. Kirchenrechte Räsonnements, Wünsche u. dgl. eine Stelle finden, liegt in dem vielen Unfertigen und Schwankenden, das die evang. Kirche bietet. Sehen wir davon ab, so ist Behandlung eine solche, wie man sie für eine juristische Monographie nur wünschen kann. — Zum Schlusse fügt Rec. den Wunsch bei, der Verf. möge die in der Vorrede in Aussicht gestellte „Geschichte der preußischen Domstifter“ recht bald erscheinen lassen, da seine frühern tüchtigen historischen Publicationen aus dem Gebiete des preußischen Kirchenrechts zu der Hoffnung eines gediegenen Werkes berechtigen.

Prag. Schulte.

Philosophie.

Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt. Von Dr. **C. G. Carus**, Geh. R. u. Leibarzt Sr. Maj. des Königs von Sachsen, Präsident der kais. deutschen Leopoldo-Carolin. Akademie u. s. w. Wien, Braumüller 1866. VII u. 316 S. 8. 2 Thlr. 10 Sgr.

Wir haben es in Carus mit einem Manne zu thun, welchem menschlich=edle Bildung das Höchste ist. Zufolge seines Berufes als Arzt und Naturforscher hat er seinen feinen Sinn für das menschlich Edle hauptsächlich am Studium der Natur ausgebildet, und ihre Seins= und Entwicklungsformen zum Gegenstande seiner Forschung gemacht; diese seine Forschung brachte er in eine innige Verbindung mit anthropologischen und physiologischen Studien, und so kam im Laufe einer mehr als fünfzigjährigen literarisch=wissenschaftlichen Thätigkeit eine Reihe von Arbeiten zu Stande, aus welchen wir seine „Physiologie", die „Vorlesungen über Psychologie", die „Briefe über das Erdleben", die vergleichende Zootomie, ferner „Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz" und die „Symbolik der menschlichen Gestalt" als die in weitern Kreisen bekannt gewordenen hervorheben.

Carus hat seine Studien unter den anregenden Einflüssen der Schellingschen Naturphilosophie begonnen. Ueber deren Gedankenkreis ist er wohl nie hinausgekommen, vielmehr war sein Bemühen darauf gerichtet, innerhalb dieses Kreises, in welchem sein Denken und Forschen sich bewegte, einen möglichst hohen und vollendeten Grad geistiger und wissenschaftlicher Durchbildung zu erringen. Eine charakteristische Tendenz seiner literarischen Thätigkeit ist die Richtung auf das Ideale, dessen Ausdruck er allenthalben in den Formen und Erscheinungen der schaffenden und bildenden Natur zu erfassen bestrebt ist; insofern könnte man also Carus als einen modernen Platoniker bezeichnen, wozu auch sein entschiedener Gegensatz zu den Atomisten, Empiristen und Materialisten unseres Zeitalters ganz wohl passen möchte. Mit dieser Richtung auf das Ideale hängt bei Carus weiter auch ein feiner ästhetischer Sinn und ein tiefes Gefühl für das idealisch Schöne im Bereiche des künstlerischen Bildens zusammen; wer Gelegenheit hatte, eine im engern Freundeskreise vertheilte Abhandlung des Verf. über die in der Dresdener Gemäldegallerie befindliche Sixtinische Madonna in die Hände zu bekommen, dem kann auch nicht unbekannt sein, daß die Richtung aufs Ideale bei Carus mit einer tief religiösen Gemüthsstimmung zusammenhängt, und der Cultus der Idee ihm eine Art von Priesterthum bedeutet, welchem er als wissenschaftlicher Forscher auf dem Gebiete der Naturkunde obliegen will. Es ist auch kein Zweifel, daß sich ihm tiefdringende Blicke in den organischen Zusammenhang des Naturganzen und in das Innere seiner einzelnen Erscheinungen und Gebilde erschlossen haben; in Carus' verschiedenen Schriften dürfte so ziemlich das Material zu einer vollständigen Philosophie der Natur vorliegen. Man hat nur dieß Eine zu bedauern, daß sein speculatives Denken niemals über das Gebiet der Kosmologie hinausgeschritten ist, um sich auf dem Boden der reinen Metaphysik und der Theorie des philosophischen Erkennens über die Grundanschauungen und Grundbegriffe seiner naturphilosophischen Ideologie strenge Rechenschaft zu geben — oder, wofern ihm dieß nicht zusagte, daß er nicht das ihm vielleicht näher liegende Gebiet der sittlichen Lebenserscheinungen in den Kreis seiner philosophischen Betrachtung zog und mit seiner speculativen Naturanschauung zu vermitteln strebte. Er würde vielleicht die eine und andere ihm geläufige Ausdrucksweise vermieden haben, die wenigstens den Schein von pantheisirender Naturauffassung an sich hat, im Grunde aber nur auf dem Mangel einer strengen Metaphysik beruhen dürfte.

Dieses Gebrechen der neuern Naturphilosophie war bekanntlich einer jenen Punkte, auf welche die Aufmerksamkeit des nunmehr verewigten Wiener Philosophen A. Günther gerichtet war, welchem jedenfalls das Verdienst gebührt, die Aufmerksamkeit auf die möglichen oder wirklichen Abirrungen des philosophischen Denkens zum Pantheismus und Hylozoismus möglichst geschärft zu haben. So würde Günther z. B. nicht unterlassen haben, die auf S. 185 zu lesende Behauptung zu rügen, daß zwischen Thierseele und Menschenseele bloß ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied bestehe. Man würde indeß irren, wenn man aus dieser Behauptung folgern würde, daß der Verf. Thier= und Menschenseele auf gleiche Stufe stelle oder die eine in die andere übergehen lasse; er spricht allerdings von Verstand, Gefühl, Wille der Thierseelen [1]), sieht aber zwischen ihnen und der Menschenseele eine unübersteigliche Kluft befestigt. Die Menschenseele ist mit Vernunft begabt und vermag die Idee zu erfassen; dessen ist aber die vernunftlose Thierseele absolut unfähig. Da die Thierseelen im Allgemeinen keiner idealen Apperception fähig sind, so vermögen sie auch die Ideen des Ewigen und Göttlichen nicht zu erfassen, und weil sie dieß nicht vermögen, so sind sie selber weder göttlich noch von unsterblicher Dauer, während die anima divino-humana in ihrer Fähigkeit, den Gedanken des Ewigen zu fassen, das Zeugniß ihrer unsterblichen Natur trägt. Wir haben uns bei einer andern Gelegenheit [2]) über diese Art von Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele näher erklärt, und glauben hier nur so viel bemerken zu sollen, daß die zuvor berührte Annahme einer, so zu sagen, physischen Gleichartigkeit zwischen Thier= und Menschenseele bei Carus ihren Grund darin haben möchte, daß er das Unterscheidende beider auf dem Wege metaphysischer Forschung sich klar zu machen versäumte. Er reflectirt über das Wesen der Seele nur als Naturphilosoph und religiös=gestimmter Ethiker; daß hierin bei dem Mangel einer festen und klaren Metaphysik eine Lücke bleiben müsse und auch manche Schiefheiten eintreten können, braucht kaum erwähnt zu werden.

In dem ganzen Buche ist nirgends die Frage aufgeworfen, ob die Seele des Thieres ein selbstseiendes Wesen sei; und doch hängt von der Beantwortung dieser Frage die vollkommene Ermittlung des eigentlichen Unterschiedes zwischen Thier= und Menschenseele ab. Wir müssen, wenn wir zwischen beiden bestimmt und richtig unterscheiden wollen, sagen, daß die Thierseele nichts Selbstseiendes sei; sie ist nur als etwas am Stoffe Haftendes, als ein bestimmter Modus individueller Belebtheit des eigenartig zusammengesetzten und gebildeten Stoffes, mit dessen Auflösung auch jener individuelle Belebungsmodus aufhört, ohne daß damit das Leben selber verloren ginge, welches eben nicht im Individuum als solchem, sondern in der Gattung, der das Individuum angehört, und weiter und allgemeiner in der Idee, welche im Darleben der Gattungen gestaltend durchgreift, ruht. Die ganze sichtbare Natur ist lebendig; der Grund ihres Lebens ruht in den ihr eingeschaffenen Wirkungs= und Bildungsmächten, durch welche die Idee ihres Seins in allen Formen, Arten und Graden des ihr möglichen Seins verwirklicht werden soll. Anders verhält es sich mit der Menschenseele, die an sich, d. i. unabhängig vom Stoffe, ist, und demzufolge auch ein selbständiges Leben in sich selber lebt, dessen sie so gewiß nicht mehr verlustig gehen kann, als sie, nachdem sie einmal ist, nicht mehr aufhören kann zu sein, und thätig zu sein, als reales Bild und Gleichniß des Urseienden und Urlebendigen, der in ihrer Setzung und Hervorbringung einen in die Grenzen der geschöpflichen Endlichkeit verwiesenen Abdruck und Ausdruck seiner selbst gibt, in welchem, wie zunächst und unmittelbar das Weltbild, so zuletzt und zuhöchst das Bild des Schöpfers sich abspiegeln soll.

1) in ähnlichem Sinne wie Wundt und Perty in ihren neuesten, hieher gehörigen Schriften.

2) In der Schrift „über Wesen und Begriff der Menschenseele" (Brixen 1865) S. 12.

Der Verf. spricht von Verstandes- und Willensäußerungen der höher entwickelten Thierclassen. Die Menschenähnlichkeit jener Lebensäußerungen berechtigt ihn, relativ wenigstens, sich in solcher Weise auszudrücken. Der Verstand und Wille indeß, der sich in jenen Aeußerungen kundgibt, ist nicht Verstand und Wille des Thieres als solchen, sondern Ausdruck der Lebendigkeit und Energie der allgemeinen Naturidee, die, dem Stoffe immanent, auf jeder Entwicklungsstufe des Naturlebens eine wunderbare Macht und Wirksamkeit entfaltet. Daß vom Verstande und Willen jener objectiven Idee auch etwas in der Subjectivität des thierischen Bewußtseins und Empfindungslebens wiederscheint, kann nicht befremden; eben so kann das Menschenähnliche solcher thierischen Empfindungs- und Bewußtseinsäußerungen nicht überraschen, wenn man sich gegenwärtig hält, daß der Mensch im Allgemeinen das τέλος der sichtbaren irdischen Natur ist, wobei nur dieß Eine merkwürdig bleibt, daß die mannigfaltigen relativen Annäherungen der höher entwickelten Thierclassen an den Menschen immer zugleich auch mit Anzeichen eines anderweitigen Herabsinkens unter den innerhalb des thierischen Lebens erreichbaren Grad der Menschenähnlichkeit verbunden zu sein pflegen, wie der Verf. in mancherlei significanten Beispielen hervorhebt.

Zweck und Absicht des Verf. ist, die Entwicklungsstufen der thierischen Seele aufzuzeigen und vergleichend mit den Entwicklungsstufen des menschlichen Seelenlebens zusammenzuhalten. Die durch sechs Perioden fortschreitende Entwicklung der Menschenseele dient ihm zugleich als Halt und Maßstab für die im Thierreiche vorkommende Entfaltung verschiedener Seelen; das Verhältniß der Menschenseele zu den Thierseelen ist ihm das Verhältniß des Einheitlichen und für höhere Vollkommenheiten Bestimmten zum Vielfältigen und die Vollkommenheit selbstbewußter Seelen nicht Erreichenden. Als die sechs Entwicklungsstufen des Seelenlebens werden von ihm hervorgehoben: anima vegetativa, reproductiva, sensitiva, activa, reflectiva, cogitativa (letztere nur als Menschenseele verwirklicht). Die Betrachtung des thierischen Seelenlebens will Carus mit dem Studium des thierischen Nervensystems in engste Verbindung bringen, ja vornehmlich darauf stützen; der Typus der Durchbildung eines besondern Nervensystems repräsentirt ihm gewissermaßen den anatomischen Charakter der Eigenthümlichkeit eines besondern Seelenlebens. Mit Rücksicht hierauf scheidet er das gesammte Thierreich in die zwei Hauptclassen hirnloser und behirnter Thiere, unter welchen letztern namentlich den Vögeln und Säugethieren eingehende Beobachtungen und Untersuchungen gewidmet werden. Den Schluß des Buches bilden Erörterungen über das Verhältniß des höhern Thieres zum Menschen und zu den niedern Thieren; das Ergebniß dieser Untersuchungen ist, daß zwischen Thier und Mensch eine unübersteigliche Kluft befestigt sei und der Charaktertypus jeder einzelnen Hauptspecies thierischer Existenzen unwandelbar feststehe, und demnach die Darwin'sche Lehre naturwidrig und unwahr sei. Auf den Nachweis dessen scheint gewissermassen das ganze Buch schließlich angelegt zu sein.

Schließlich noch ein Wort über die dem Werke vorangestellte kurze Geschichte der comparativen Psychologie. Der Verf. bemerkt, daß seit Aristoteles, der Thierformen und Thierleben studirt habe und mit wichtigen Thatsachen der Thierseelenkunde vertraut gewesen sei, bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts und weiter herab nichts Namhaftes mehr geschehen sei, ja daß man sogar das von dem alten Aristoteles Gebotene bei Seite gelassen habe. Dieß ist richtig; wenn aber der Verf. weiter bemerkt, es sei „um die Mitte des vorigen Jahrhunderts vorgekommen, daß jesuitische Obscuranten das, was von höhern seelischen Eigenschaften bei Thieren vorkomme, geradezu dem Teufel zugeschrieben“, so muß im Namen der geschichtlichen Wahrheit dawider Einsprache gethan werden. Angenommen, daß der vom Verf. citirte P. Bonjeau (Amusements philosophiques par la language de bêtes) wirklich ein Jesuit gewesen sei [1]), so wäre er jedenfalls nicht der Repräsentant der unter den Jesuiten und unter den scholastisch Gebildeten von dazumal insgemein herrschenden Ansicht über Thierseelen, die keine andere als die aristotelische war und von ihnen auch den Cartesianern gegenüber vertheidigt und vertreten wurde [2]). Von einem Manne wie Carus darf man billiger Weise erwarten, daß er an Notizen und Anecdoten, welche in das Gebiet der literarischen Gassenhauer gehören, keinen Gefallen habe; und wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß er, falls sein sonst so ansprechendes und edel gehaltenes Buch nochmals gedruckt werden sollte, den berührten Passus zu streichen sich veranlaßt fühlen würde.

St. Pölten. — C. Werner.

Geschichte.

Regesta Archiepiscoporum Salisburgensium inde ab anno MCVI usque ad annum MCCXLVI. — Regesten zur Geschichte der Salzburger Erzbischöfe Conrad I., Eberhard I., Conrad II., Adalbert, Conrad III. und Eberhard II. Gesammelt und erläutert von Dr. **Andreas v. Meiller.** Veröffentlicht mit Unterstützung der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Wien, Gerold 1866. VIII und 576 S. 4. 6 Thlr. 20 Sgr.

Bei dem großen Fleiß, der seit vielen Menschenaltern auf die Erforschung und Bearbeitung der deutschen Geschichte verwendet worden ist, muß es im höchsten Grade auffallend erscheinen, daß es noch immer an einer Geschichte der Kirche Deutschlands fehlt, ja daß eine solche von katholischer Seite gar nicht einmal in Angriff genommen worden ist. Vor der Schwierigkeit der Aufgabe kann die deutsche Ausdauer wohl nicht zurückschrecken, das Bedürfniß der Lösung derselben ist allgemein anerkannt, es müssen also besondere Gründe vorhanden sein, die das Zustandekommen einer Gesammtgeschichte der deutschen Kirche hindern. Ein Hauptgrund scheint mir die Ueberzeugung zu sein, daß es für ein so großes Werk zur Zeit noch an vielen Vorarbeiten fehlt, und daß ohne diese keine dem gegenwärtige Stand der Wissenschaft entsprechende Leistung zu erwarten sein dürfte. Zu diesen Vorarbeiten gehören zunächst Sammlungen der auf die Geschichte der deutschen Bisthümer bezüglichen Materialien, und unter diesen würde vor allen Dingen auf die Beschaffung und Sichtung des noch vorhandenen urkundlichen Stoffes Rücksicht zu nehmen sein. Trotz einiger sehr schätzenswerthen Leistungen nach dieser Richtung aus älterer und neuerer Zeit bleibt doch noch viel zu thun übrig, wenn nicht manche hehre Stätte der christlichen Bildung in ihrer Würde beeinträchtigt und mancher um die Civilisation und das Wohl des Vaterlandes verdiente Kirchenfürst ungekannt der Vergessenheit überliefert werden soll. Hier eröffnet sich also für die Geschichtsforschung noch ein weites Feld, hier gilt es zunächst für diejenigen, welche auf dem Boden ehemals reicher und mächtiger Bisthümer stehen, eine Schuld gegen die als Apostel der Kirche, als gewaltige Fürsten des Reiches, als Väter des eigenen Landes des Andenkens wür-

---

1) In dem ausführlichen und sorgfältigen Katalog der Jesuitenschriftsteller von de Backer ist der Name Bonjeau nicht zu finden; Ref. erinnert sich die von Carus berührte Notiz einzig in Harenbergs Geschichte der Jesuiten gefunden zu haben, wobei es zweifelhaft bleibt, ob Harenberg von Bonjeau's Schrift mehr gewußt, als ihm aus der gegen dieselbe gerichteten Widerlegung eines lutherischen Theologen bekannt gewesen.

2) So z. B. von dem Jesuiten Daniel in dessen Suite du „Voyage du monde de Descartes,“ ou nouvelles difficultés proposées .... touchant la connaissance des bêtes etc. Amsterdam (Paris) 1696.

dige Männer abzutragen und ihnen ein Blatt in der Geschichte zu sichern. Ernste Bestrebungen zur Erfüllung dieser Pflicht werden sich sowohl von Seiten der Wissenschaft der vollsten Anerkennung zu erfreuen haben, wie ihnen auch ein patriotisches Verdienst in den betreffenden Territorien gern wird zugestanden werden.

Das vorliegende Werk darf in beiden Beziehungen eines guten Erfolges sicher sein. Wir tragen kein Bedenken, dasselbe als eine wissenschaftliche Leistung von bedeutendem Werth zu bezeichnen, da sich in ihm die Vorzüge einer tüchtigen historischen Bildung, ungewöhnlichen Fleißes und des feinen Tactes vereinigt finden, der die in unsern Tagen so sehr ausgebildete Technik der historischen Wissenschaft zu verwerthen versteht. Ja, man darf wohl sagen, daß die Salzburger Regesten durch die ganze Art ihrer Erscheinung sich vor allen bis jetzt vorhandenen Sammlungen von Materialien für die deutsche Bisthumsgeschichte vortheilhaft auszeichnen. Der Gruß, den der Altmeister auf dem Gebiet des Regestenwesens, Böhmer, schon im Jahre 1848 allen denen zurief, „die ihm nachfolgten, seis auch auch auf engerm Gebiet, wenn nur mit Ernst und Liebe," darf Herr v. Meiller im Bewußtsein des Verdienstes mit gutem Gewissen hinnehmen, er darf stolz sein auf das Werk, das eine Zierde der deutschen Forschung genannt zu werden verdient. Dasselbe ist aber zugleich auch ein unverwelkbarer Kranz auf dem Grabe des um die Geschichte Oesterreichs so hochverdienten Chmel, welcher schon 1845 ausführte, was der „österreichischen Geschichte noth thue", und nach Gründung der kaiserlichen Academie zu Wien 1848 und 1849 unter den Arbeiten, die unverweilt in Angriff zu nehmen wären, auch die Regesten der Erzbischöfe von Salzburg und ihrer Suffraganbischöfe, der von Passau, bezeichnete. Eine andere von Chmel gestellte Aufgabe betraf die Urkunden der österreichischen Landesfürsten, und indem sich v. Meiller zuerst dieser zuwendete, bearbeitete er die Babenbergischen Regesten, in der Voraussetzung, daß die Salzburger und Passauer Regesten „von anderer Seite her ihre Bearbeiter finden würden." Doch diese andere Seite scheint in Oesterreich wie auch anderwärts andern Dingen als der Geschichtswissenschaft zugewendet zu sein und „Chmels Wunsch, für diese Lücke in seinem Regestenplane eine bereitwillige und geeignete Arbeitskraft zu finden, ging nicht in Erfüllung." So entschloß sich denn unser Autor die beabsichtigte Bearbeitung von Regesten für die vorzüglichsten Adelsgeschlechter aufzugeben und sich der wichtigern Aufgabe zuzuwenden, deren Lösung wir vor uns sehen.

Nach seinem ursprünglichen Plan wollte der Verf. seine Arbeit mit den ersten Anfängen des Erzstifts beginnen; allein er gewann, — „Eundo, um nicht zu sagen errando, discimus, — im Laufe seiner Vorarbeiten die Ueberzeugung, daß die ältere Zeit des Erzstifts bis zum Schlusse des 11. Jahrhunderts, sollte die Arbeit eine wirklich nutzbringende und brauchbare werden, wohl kaum in Regestenform behandelt werden dürfe", und so entschloß er sich zum Aufgeben seines ersten Planes. Er bemerkt in der Vorrede, daß der Boden der Salzburger Urgeschichte noch allzusehr schwanke und daß für so wichtige Probleme auf demselben die beste Regestirung nicht ausreiche; man müsse hier unmittelbar auf die Quellen zurückgehen und diese einer streng wissenschaftlichen Kritik unterziehen. Es ist sehr zu bedauern, daß ein so bewährter Forscher und trefflicher Kritiker, wie v. Meiller, nicht das versucht hat, was Andern wohl nicht besser gelingen dürfte als ihm. Zudem kommt es bei Regesten nach unserm Dafürhalten nicht immer darauf an, unerschütterliche Data hinzustellen; wir halten den Zweck eines Regests auch dann schon für erreicht, wenn es nur das Material der Forschung bringt und Factoren gibt, für deren Echtheit oftmals erst die Summa zum Probirstein wird. Doch, nehmen wir dankbar hin, was uns der Herausgeber bietet, und hoffen wir, daß er recht bald die Schwierigkeiten überwinden wird, die ihn an dem Versuche hinderten, schon jetzt den gesammten vorhandenen Quellenvorrath für die älteste Geschichte des Erzstifts Salzburg zurechtzulegen.

Das Werk beginnt mit dem Anfang des 12. Jahrhunderts und umfaßt die Zeit von fünf Erzbischöfen bis zur Mitte des 13. Jahrh. Es war dies eine Glanzperiode Salzburgs, dessen Herren sich damals nicht minder als tüchtige Kirchenfürsten, denn als weise und kräftige Regenten bewiesen und als Fürsten des Reiches eine umfassende Thätigkeit entfalteten. Die Regesten füllen 303 Seiten, die Beilagen 273. Man ersieht schon hieraus, wie viel zur Erläuterung, Verarbeitung und Nutzbarmachung des gebotenen Stoffes geschehen ist. Wir erhalten chronologische Uebersichtstafeln, Verzeichnisse aller in den Regesten vorkommenden Orte und Personen, dann Tabellen über die hierarchische Eintheilung und über die geistlichen Würdenträger der Salzburger Metropolitan-Diöcese, hierauf kritische Noten und zuletzt ein Verzeichniß der benutzten Literatur. In den Noten sind die Resultate der eingehendsten Forschungen in genealogischer, topographischer und chronologischer Beziehung, ein reicher Schatz historischen Wissens, niedergelegt. Vielleicht dürfte Manchem diese Fülle von kritischen Ausführungen als mit der seitherigen Praxis bei Regestenwerken nicht harmonirend und deshalb ebenso ungewohnt wie auch nicht ganz am rechten Platze erscheinen; auch wir halten es für geeigneter, Publicationen von historischem Material nicht allzusehr mit kritischem Apparat auszustatten. In Betreff der Bearbeitung der Regesten an sich können wir es nur anerkennen, daß der Verf. dieselben möglichst ausführlich gemacht hat und zwar oft mit Einfügung des Wortlauts der wichtigsten Stellen. Das letztere will uns namentlich in Bezug auf die Stellen aus den Scriptoren als das allein richtige erscheinen. Dagegen dürfte die Einfügung „des jeweiligen Wechsels sämmtlicher Suffragan-Bischöfe von Salzburg in die Regestenreihe, sowie die Angabe des Todes- und Wahltages, wo selbe zu eruiren waren, ferner der Wahl- und Todestage der Päpste und der römisch-deutschen Kaiser und Könige, sowie der Todestage der benachbarten Landesfürsten, der Herzoge und Markgrafen von Baiern, Kärnthen, Oesterreich und Steiermark" mit dem sit modus in rebus leicht in Collision gerathen. Die Aufführung aller Zeugen in den von den Salzburger Erzbischöfen ausgestellten Urkunden, sowie die Verzeichnung der Urkunden, in denen ein Salzburger Erzbischof als Zeuge genannt wird, ist vollkommen gerechtfertigt; allein auch alle die Namen der zugleich mit einem Salzburger Erzbischof in Urkunden erscheinenden Zeugen zu wiederholen, scheint uns nicht geboten, da sich unter diesen viele befinden, welche mit den Zwecken unseres Werkes in keiner Beziehung stehen und die aus den Kaiserregesten entnommenen ohnehin dort leicht gefunden werden können. Im Uebrigen darf die bei der Bearbeitung der Regesten eingehaltene Methode, namentlich in Bezug auf die Einsetzung des Originaldatums und die sorgfältige Angabe der Lager- oder Druckorte der Urkunden als mustergültig angesehen werden.

Gebhard von Zäringen, Bischof von Constanz. Von **Karl Zell.** (Aus dem Freiburger Diöcesan-Archiv I. Bd.) Freiburg, Herder 1865. 100 S. gr. 8. 15 Sgr.

Es ist ein erfreulicher Beweis für das Aufblühen eines frischern kirchlichen Lebens in Deutschland, daß man der Diöcesangeschichte neuerdings mehr Aufmerksamkeit zuwendet. Ob dies aber bereits in dem Maße geschieht, als es die Bedeutung des Gegenstandes wünschenswerth, ja nothwendig erscheinen läßt, das dürfte wohl bezweifelt werden. In mancher gut katholischen Bischofsstadt findet sich kaum Einer, der den Beruf in sich fühlte, die Förderung der Diöcesangeschichte sich angelegen sein zu lassen. Wir unterlassen es, zu untersuchen, wo die Schuld dieser Erscheinung liegt; doch glauben wir die Ueberzeugung aussprechen zu sollen, daß darob kirchenfeindliche Regierungen, die Freimaurer und andere Gegner der Kirche in erster Linie nicht anzuklagen sind. Wir geben um so

mehr unsere Freude darüber kund, daß wir gerade von der kirchlichen Metropole der in den letzten Jahren so schwer bedrängten Katholiken Badens ein wissenschaftliches Unternehmen ausgehen sehen, welches, indem es die Kenntniß der kirchlichen Vergangenheit fördert, gewiß auch dazu beitragen wird, den kirchlichen Sinn in der Gegenwart zu heben. Dieses verdienstvolle Unternehmen ist (das 1866, Sp. 336 bereits erwähnte) „Freiburger Diöcesan-Archiv. Organ des kirchlich-historischen Vereins der Erzdiöcese Freiburg für Geschichte, Alterthumskunde und christliche Kunst, mit Berücksichtigung der angrenzenden Bisthümer." Wir haben hier eine historische Zeitschrift, welche die Pflege der Geschichte eines großen und überaus wichtigen Theiles der deutschen Kirche sich zur Aufgabe gemacht hat; denn zur Erzdiöcese Freiburg gehören Landstriche aus sieben alten Sprengeln: Constanz, Basel, Straßburg, Speier, Worms, Mainz und Würzburg. In den Kreis der Behandlung wird gezogen die Geschichte aller kirchlichen Ereignisse, Institute und Persönlichkeiten, so daß sich eine große Mannichfaltigkeit des Inhalts erwarten läßt. Historische Darstellungen (Biographien, Geschichte von Klöstern, Pfarreien, Decanaten) werden mit Publicationen von historischem Material (Urkunden, Regesten, Salbüchern u. s. w.) abwechseln; auch sollen Besprechungen von Werken, die in den Kreis der Aufgabe der Zeitschrift selbst fallen, nicht ausgeschlossen sein und selbst auf die Thätigkeit von historischen Vereinen, die einen ähnlichen Zweck verfolgen wie der Freiburger, soll Rücksicht genommen werden.

Einen Theil dieser Zeitschrift nun bildet die vorliegende Biographie des Bischofs Gebhard von Zäringen. Der Verfasser, einer der geistvollsten und gelehrtesten unter den Vorkämpfern der Katholiken in Deutschland, hat es verstanden, aus knapp zugemessenem und sprödem Stoff ein hübsches Lebensbild zu schaffen, indem er das Kämpfen und Wirken eines der vorzüglichsten Anhänger Roms in dem Kampfe zwischen Papstthum und Kaiserthum im 11. Jahrhunderte vorführt. Auf dem Hintergrund jener wie Berge sich thürmenden Gegensätze erscheint in scharfen Umrissen die Zeichnung eines starken Trägers der Ideen und Ueberzeugungen, welche im Kampfe gegen die Corruption unter dem Klerus und der höhern Laienwelt der Kirche neues Leben zuführen und sie gegen ihre Widersacher schützen sollten. Seine Erziehung hatte Gebhard im Kloster Hirschau, jener großen Pflanzschule des sich mächtig erhebenden Mönchthums, dem deutschen Clugny, erhalten; von dort aus wurde er zum Propst zu Xanten erwählt und er verließ erst dieses Kloster, als er den Bischofsstuhl von Constanz bestieg, wo er eine segensreiche Thätigkeit entfaltete. Auch in den Versammlungen der geistlichen und weltlichen Großen erschien er stets mit Auszeichnung. Auf dem Fürstentag zu Mainz im J. 1105, der den Kaiser Heinrich IV. bewog, die Reichsinsignien auszuliefern und der Krone zu entsagen, war er der Stellvertreter des Papstes. Sechsundzwanzig Jahre verwaltete er als getreuer Hirte sein hohes Amt und griff mit starker Hand in das Treiben einer bewegten Zeit; seine Gegner drangen oft genug heftig auf ihn ein, aber der Redlichkeit seines Willens und dem Ernst seines Strebens konnten auch sie ihre Achtung nicht versagen.

Zu den schönsten Partieen unserer Schrift gehört ohne Zweifel die Darstellung der Gegensätze unter den Dienern der Kirche, die sich von den Gegenpäpsten an bis in die Klöster in zwei Lager geschieden hatten. Was insbesondere die unter den Mönchen herrschende doppelte Strömung angeht, so weist der Verf. S. 25 mit Recht darauf hin, wie grundlos die Behauptung Giesebrechts sei, daß „das streng gebundene Wesen der Cluniacenser dem deutschen Wesen zuwider sei." Auch gegen Floto muß Zell mehrfach berichtigend auftreten und es ist besonders der auf S. 75 geführte Nachweis interessant, daß derselbe eine Stelle des Chronisten Bernold durch ungenaue Uebersetzung und durch Auslassung eines den ganzen Sinn alterirenden Schlußsatzes geradezu fälscht. — Machen wir schließlich darauf aufmerksam, daß sich in dem besprochenen Werkchen eine belehrende Darstellung der Verhältnisse in den deutschen Städten, namentlich den bischöflichen, findet.

Regensburg. C. Will.

Literarische Notizen.

— Seit Sept. v. J. erscheint zu St. Louis ein „Pastoral-Blatt, herausgegeben von mehreren kath. Geistlichen Nordamerikas" (monatlich $1^1/_2$ Bogen, pro Jahr $1^1/_2$ Dollars). Das Blatt soll zunächst Gegenstände zur Besprechung bringen, welche sich auf die Seelsorge beziehen, mit besonderer Rücksicht auf die amerikanischen Verhältnisse. So lange keine wissenschaftliche theologische Zeitschrift in Amerika existirt, sollen von Zeit zu Zeit auch Fragen aus andern theologischen Disciplinen als der Pastoraltheologie u. s. w. und die theologische Literatur besprochen werden. Die drei ersten (uns zugesandten) Nummern enthalten Artikel über das Concil von Baltimore, die Namen des Papstes und des Bischofs im Canon, das Ehehinderniß der Clandestinität, einen amerikanischen Casus matrimonialis, Schneiders Manuale, eine dunkle Stelle in Brevier, und kleinere Notizen, u. a. die Statuten eines zu St. Louis gegründeten „Vereins des h. Ludwig zur Verbreitung guter Bücher."

— Von Tischendorf sollen vor Ostern zwei neue Beiträge zur Texteskritik der griechischen Bibel erscheinen: Novum Testamentum Vaticanum (gr. 4. 4 Thlr. 20 Sgr.) und Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici, Vaticani, Alexandrini (Fol. 16 Thlr.). Ersteres soll den Vaticanischen Codex des N. T. auf Grund einer von T. vorgenommenen Vergleichung genauer wiedergeben, als die Mai'schen Ausgaben; in der Ausführung soll die Ausgabe dem N. T. Sinaiticum ähnlich sein. — In dem zweiten Werke sollen — mit den Typen der Prachtausgabe des Codex Sinaiticus — abgedruckt werden: 2 Blätter des Cod. Sin., Pentateuch-Fragmente enthaltend, die in alten Büchereinbänden des Sinai-Klosters nachträglich gefunden worden sind, ferner 19 dreispaltige Seiten des Cod. Vat., Stücke aus dem N. T. und aus den poetischen Büchern des A. T. enthaltend, endlich der Text der Briefe des Clemens von Rom aus dem Cod. Alex., genauer als bisher edirt.

— Döllinger sagt in den „Papstfabeln" S. 1: „In Deutschland wird, wenigstens unter den Geschichtskundigen, nicht leicht Jemand sich beigehen lassen, die Existenz der Päpstin Johanna noch ernstlich zu behaupten; er müßte allen Regeln geschichtlicher Kritik Hohn sprechen." Neuerdings hat sich aber doch der protestantische Pfarrer Andreä — derselbe, welcher „unter leitender Mitwirkung der ordentlichen Professoren Zöckler und Grau" die Monatsschrift ‚der Beweis des Glaubens' herausgibt (vgl. auch 1866, Sp. 439) — „beigehen lassen, allen Regeln geschichtlicher Kritik Hohn zu sprechen" in der Broschüre „Ein Weib auf dem Stuhle Petri oder das wieder geöffnete Grab der Päpstin Johanna," (Gütersloh 1866). Döllingers Papstfabeln kennt Andreä natürlich nicht.

— In der Schrift „Dr. Martin Kemnitz ... ein Lebensbild aus dem 16. Jahrh. von Dr. C. G. H. Lentz" (Gotha 1866) ist S. 157 zu lesen: „Das Gerede von Verleumdung und Verfolgung, welche die Kirche Gottes, die Trägerin der Wahrheit und des Rechts, zu leiden habe, hört weder bei den hohen Würdenträgern (siehe die Hirtenbriefe des Cardinals Rauscher von Wien und des Erzbischofs Haneberg von München) noch bei dem Clerus minor der kath. Kirche auf."

— In dem Schriftchen „Christliche Confessionen und Sekten. Kurze Charakteristik derselben von J. Pfister" (Bern 1866) werden unter den „hauptsächlichsten Differenzpunkten der römisch-kath. Kirche mit den evangelischen Kirchen" S. 8 aufgezählt: „die Ohrenbeichte oder die Sündenvergebung durch die Priester an Gottesstatt für Geld; jährlich ist die Ohrenbeichte wenig-

stens einmal zu verrichten, wobei dann auch alle Todsünden gebeichtet werden sollen; der Ablaß, Lossprechung von Sünde und Strafe um Geld." Das Schriftchen ist „auf den Wunsch der Kreissynode Seftigen veröffentlicht", und soll, wie der Präsident der Kreissynode im Vorwort sagt, „dazu beitragen, daß ächte Humanität in Beurtheilung Andersdenkender sowie der Sieg der reinen Wahrheit gefördert werde."

Die folgenden Nummern werden außer früher bereits angekündigten Artikeln u. a. enthalten Aufsätze über:

Bickell, S. Ephraemi carmina Nisib., von P. Zingerle.
Bönninghausen, Tract. de irregularitatibus, von Sentis.
Brischar, die kath. Kanzelredner, von Dieringer.
Cappelletti, le chiese d'Italia, von Gams.
Harder, Entstehung u. Ausbr. des Christenth., von F. X. Kraus.
Huber, Studien, von Schwab.
Karajan, Abraham a Sancta Clara, von Brischar.
Kayser, Zur Geschichte der Kirchenhymnen, von Peters.
Morel, lat. Hymnen des M.-A., von Kayser.
Mothes, die Basilikenform, von Kayser.
Scheffer-Boichorst, Friedrich I. Streit mit d. Curie, v. Niehues.
Neue Schriften über Palästina, von Haneberg.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Führich, von der Kunst.
Keil, Comm. über die 12 kleinern Propheten.
Keller, Kirche, Staat und Freiheit nach der Encyclica.
Krummacher, David der König von Israel.
Kugler, Studien zur Geschichte des 2. Kreuzzugs.
Lanzilli, de studiis metaphysicis.
Oswald, das grammat. Geschlecht u. seine sprachl. Bedeutung.
J. K. Passavant. Ein christl. Charakterbild.
Reischl, die h. Schriften des N. T.
Thommes, Geschichte von England.

Correspondenz der Redaction. No. 24: Bestellt. — No. 45: Ich habe nicht auf Sie warten können. — No. 62: Verbindlichsten Dank. Das Versprochene willkommen. — No. 80: E. I. noch nicht erhalten. — No. 94: Noch nicht fertig? — No. 132: dsgl. — No. 154: Wir haben alle sehr lange kein Lebenszeichen von Dir erhalten.

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, von neu erschienenen theologischen und verwandten Schriften Recensionsexemplare **möglichst früh** durch Herrn **A. Henry in Bonn** einzusenden, — Predigten, Volks- und Jugendschriften, Gedichte u. dgl., sowie Bücher, die vor 1866 erschienen sind, nur auf ausdrückliches Verlangen der Redaction.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 21. Jan. 1867. № 2.

Zur Geographie von Palästina und Umgebung.

1. **Voyage en Terre Sainte** par **F. de Saulcy,** Membre de l'Institut. Paris 1865. 2 voll. 8.
2. Beiträge zur **Topographie der westlichen Jordans'au** von Dr. **Hermann Zschokke.** Mit 4 Tafeln. Jerusalem (Wien, Mayer & Co.) 1866. 83 S. 8. 18 Sgr.
3. **Das Haram von Jerusalem** und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten. Von **G. Rosen,** Preuss. Consul für Palästina. Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und 3 architektonischen Zeichnungen von der Moschee El Borak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obrak. Gotha, Besser 1866. 65 S. 8. 20 Sgr.
4. **Il Neged Settentrionale.** Itinerario da Gerusalemme a Aneizeh nel Cassim di **Carlo Guarmani** di Livorno. Gerusalemme 1866. 210 u. XXXVI S. 8.
5. The **Holy Sepulchre** and the Temple at Jerusalem. By **James Fergusson.** London 1865. 151 S. 8.
6. Delîl ul-zowwâr („Führer der Pilger"). Von *Elias Farag' Basil.* Jerusalem 1865. 345 S. 16. (Arabisch).
7. **Wanderung nach den Türkis-Minen** und der Sinai-Halbinsel. Von **Heinrich Brugsch.** Mit drei Tafeln sinaitischer Inschriften. Leipzig, Hinrichs 1866. XV u. 96 S. 8. 18 Sgr.

Das heilige Land ist in den letzten Monaten wieder so vielseitig besprochen worden, als wären die Hunderte von Werken, die bereits über seine Geographie und Archäologie vorhanden sind, verloren gegangen. Jeder einsichtsvolle Reisende hat Neues beizubringen, jede neue Ausgabe älterer Reisen füllt eine Lücke aus. So sind die von Thomas (Sitzungsberichte der k. bayer. Akad. der Wiss. Jahrg. 1865, H. III, S. 144 ff.) und Wilh. Anton Neumann (Oesterr. Vierteljahrschr. für kath. Theol. 1866, S. 211—281) veröffentlichten Itinerarien jedem Forscher auf diesem Gebiete höchst willkommen. Neumann hat nicht nur den Text von mittelalterlichen, bisher unbekannten Pilgerschriften trefflich ins Reine gebracht, sondern auch durch reichhaltige Anmerkungen aufgeklärt und berichtigt. Sepp hat in einer Reihe von Aufsätzen im „Chilianeum" sehr bedeutende Nachträge zu seinem Werke über Palästina veröffentlicht. Sie werden, wie wir hören, in einem selbstständigen Abdruck erscheinen. Dann mag in diesen Blättern über die Resultate dieser neuen Untersuchungen ein Bericht am Orte sein. Hierzu kommt die für das größere Publicum frisch und lebendig, aber sachkundig geschriebene Pilgerreise von Prof. Schegg, deren erstes Heft uns bereits aufs anmuthigste über Wien, Alexandria und Kairo bis Jerusalem führt.

Wir beschränken uns hier auf die oben genannten sechs größern und kleinern Schriften, welche entweder ganz neues Material bringen, oder über Bekanntes, aber nicht Erkanntes neue Aufschlüsse geben, oder sicher gestellte Resultate durch gewagte Hypothesen erschüttern.

Etwas ganz Neues bringt das Itinerar von Guarmani. Dieser unternehmende Reisende hat sich in Gebieten von Nordarabien bewegt, welche seit den Zeiten der Römer theils nie, theils selten ein Europäer betreten hat. Der praktische Zweck, für die sardinische Regierung arabische Pferde zu kaufen, führte ihn in das Land der Themaniter. Vermöge seiner besondern Aufmerksamkeit auf die Eigenschaften der arabischen Pferde war er im Stande, ein eigenes Werk über diesen Gegenstand zu schreiben, dessen zweite Auflage eben in diesem Jahre, wie die Reisebeschreibung, in Jerusalem gedruckt wurde (El *Khamsa.* Il Cavallo Arabo puro sangue di *Carlo Guarmani.* Gerusalemme 1866. 215 S. 8.) Guarmani mußte so zu sagen Beduine werden, um seinen Zweck zu erreichen. Außer einer starken Gesundheit bedurfte er Unerschrockenheit und Entsagung jeder Art, um in jenen einsamen und gefährlichen Regionen glücklich vorwärts zu kommen. Er besuchte Nordarabien zweimal, zuerst 1851, dann 1864. Ohne die Anregung von Consul Rosen würde er vielleicht keinen Bericht über jene terra incognita gegeben haben. Sein Reisebericht ist einfach, bietet oft ganze Strecken weit nichts, als die Aufzeichnung der durchstreiften Stationen; aber gerade diese Nüchternheit erhöht ihren Werth. Vom ostjordanischen Belka aus wendet sich Guarmani südöstlich durch das alte Idumäa gegen Teime (bei Ritter, Arabien II, 400 ff. Teyme, Taima) nach El Giof (Ritter II, 377 Belad ol Dschuf), erstattet Bericht über die Orte Kail, Kofar, Mestegedde (von welchen Ritter II, 356 nur weiß: „Ihre [der Bewohner von Dschebel Schemmar] Hauptstadt soll El Hayl sein, die zweitgrößte ihrer Städte Kofar und die dritte El Mestadjedde"), wie über zahlreiche Stämme der Araber und ihre Sitze im Wüstenlande. Die Orientalisten, Exegeten und Geographen werden an dem kostbaren Material, das dieser Reisende in der nachlässigsten Form bietet, längere Zeit Stoff zu Bearbeitungen und Combinationen haben [1]).

Das Reisewerk von de Saulcy ist in formeller Beziehung das gerade Gegenstück von Guarmani. Der gelehrte Akademiker, welcher schon vor 14 Jahren das heilige Land besucht und seitdem dessen Archäologie, Numismatik und Kunst zum Gegenstand geschätzter Werke gewählt hat, trat seine zweite Reise im Spätherbst 1863 mit einer so reichen Ausrüstung, mit so gewichtiger Protection und mit dem Bewußtsein einer so vielseitigen wissenschaftlichen Durchbildung an, daß man den zuversichtlichen Ton, mit welchem er Großes und Kleines bespricht, wohl begreift. Er war nicht damit zufrieden, das über der Erde Sichtbare neu zu prüfen; er suchte durch Nachgrabungen in der Tiefe Aufschlüsse, die man auf der Oberfläche nicht findet. Wir heben

1) Das von Guarmani Beigebrachte behält seinen Werth, auch wenn vollständigere Berichte auftreten. So eben erscheint die merkwürdige Reise von William Gifford Palgrave (Reise in Arabien. Aus dem Englischen. 1. Bd. Leipzig, Dyk 1867. 354 S. 8. 2 Thlr.). Nach Saulcy I, 276 ist dieser kühne Reisende der P. Michel Cohen Palgrave.

die Nachgrabungen in den vielbesprochenen Gräbern der Könige nördlich von Jerusalem hervor. Mit ungewöhnlicher Ausdauer drang er in eine Grabkammer vor, in welcher ein Sarkophag mit einer Inschrift war. Trotz des lebhaftesten Widerstandes der Judenschaft brachte er diesen Fund nach Jerusalem und, nachdem er den Stein zersägt hatte, nach Paris. Der Fund schien so bedeutend, daß schon vor dem Erscheinen des oben genannten Werkes die Kunde davon weit verbreitet wurde. Wäre es richtig, daß hier der Sarkophag einer Königin aus der vorexilischen Zeit vorliege, so wäre die Sache schon darum wichtig genug, weil dann der Gebrauch der Quadratschrift und einer Art von syrischem Strangelo weit über den äußersten Termin hinaufgerückt wäre, den man bisher als die nachweisbare Grenze dieser Schriftgattung annahm. Die Sache ist jedoch noch nicht im Reinen. Die Erklärung, welche de Saulcy mit Berufung auf Renan, Borgès u. A. gibt, ist nicht befriedigend. Er liest:

צדן (od. צרן) מלכתא

צדה מלכתה

„Sadah ou Sarah Reine" (I, 386.) Der Name der Königin wäre in der ersten Linie syrisch, in der zweiten hebräisch geschrieben. Voilà une présomption sérieuse qui nous conduit à supposer que nous avons sous les yeux un texte bilingue, contenant exactement les mêmes ideés, rendues par le même nombre de lettres. (Das.) Wir können diese Erklärung unmöglich zulassen. 1) צדה ist kein Frauenname, noch weniger צדן. 2) Wenn צדן der syrische Name wäre, sieht man nicht ein, warum er hebräisch צדה hieße. 3) מלכתה ist nicht die hebr. Form für das syrische מלכתא. Die Königin würde heißen: המלכה. 4) Die Schriftzüge in beiden Linien stehen sich so nahe, daß man die Wiederholung keine bilinguis nennen kann. Diese Wiederholung ist die größte Schwierigkeit. — Was ist aber an die Stelle der sicher unrichtigen Erklärung zu setzen? Ich zögere aus zwei Gründen, meine Meinung zu sagen. Erstens kann ich mich ohne Autopsie der Besorgniß nicht erwehren, es möchte eine moderne Hand an diesem Sarkophag einen epigraphischen Versuch gemacht haben. Die Ueberreste von französischen und englischen Zeitungen, zum Theil mercantilen Inhalts, die de Saulcy hier fand und (S. 371) abdrucken ließ, rufen laut: Prenez garde! Zweitens die beiden von de Saulcy gegebenen Facsimile's weichen so stark ab, daß eine neue Copie vorliegen sollte. — Was de Saulcy über die Topographie Jerusalems und den Tempel vorbringt, ist um so bedeutender, da er auf dem Gebiete der alten Architekur-Geschichte eine der ersten Autoritäten bildet. Mit Hülfe der von Pierotti an der Ostseite des St. Johanniterspitals entdeckten Mauerreste fördert de Saulcy die Anerkennung der zweiten Mauer östlich vom heiligen Grabe. Im goldnen Thor und an der Pforte unter der El Aksa sieht er Ueberreste der herodischen Bauperiode.

Hier hat er zum Theil einen Gegner an Consul Rosen in dem unter Nr. 3 aufgeführten Schriftchen, das trotz seines kleinen Umfangs zu den bedeutendsten und anregendsten Beleuchtungen der Tempelfrage und der Topographie Jerusalems gehört. Der Verf., seit einer ansehnlichen Reihe von Jahren in Jerusalem wohnhaft, ununterbrochen mit archäologischen Forschungen beschäftigt und mit einem reichen Schatz von Kenntnissen ausgerüstet, hat unstreitig einen eminenten Beruf, über das Terrain der heiligen Stadt neue Aufschlüsse zu geben. Einen solchen enthält die vorliegende Schrift insofern, als die Gegend um das Kettenthor und den Teich Obrak[1]) theils durch neuaufgefundene alte Bauten, über welche Rosen zum erstenmal berichtet, theils durch Combinationen, die er daran knüpft, beleuchtet wird. Die frühere Entdeckung des Teiches Obrak durch Tobler wurde 1865 durch den britischen Genie-Hauptmann Wilson (S. 16) erneuert und weiter verfolgt. — Rosen nimmt an, daß der Bogenansatz, welcher hier unter dem Suk bab Sinseleh gefunden wurde, dem herodianischen Tempel angehöre (S. 64) und daß hier noch zur Zeit des Pilgers von Bordeaux der Hauptausgang war (S. 61). So gern wir hier und in mehrern andern Punkten, ja in den meisten, seiner Weisung folgen, so wenig können wir uns entschließen, seine Hypothese über die Ausdehnung des salomonischen Tempels anzunehmen. Er will diesen auf die Terrasse um den heiligen Fels der Muslimen zusammendrücken und die großartigen Substructionen im Süden und Südosten der gegenwärtigen Tempelarea dem Herodes zuschreiben. Das scheint uns aus folgenden Gründen unzulässig. 1) Josephus führt ausdrücklich die Substructionen des Tempelberges auf Salomo zurück. Zwar äußert er sich hierüber Ant. VIII, 3, 2 nicht deutlich genug; desto klarer spricht er aber bei der Erzählung des Umbaues durch Herodes XV, 11, 3 med. (ed. Haverc. p. 780. Tauchn. p. 379). Hier wird auch gesagt, daß Herodes die alten Substructionen durch neue ersetzte (§. 3 Anf.) woraus sich die gegenwärtige Structur der Südostseite erklärt. 2) Wäre der herodische und demnach der serubabelische Tempel großartiger als der salomonische gewesen, so könnte die Vergleichung nicht ausgefallen sein, wie Hagg. 2, 2; Esdr. 3, 12 erzählt wird. 3) Die Erzählung von der Tempelrevolution gegen Athalia paßt nur dann, wenn mit dem Königspalaste an der heutigen Aksa eine Halle verbunden war, wie im herodianischen die στοά βασιλική, und wenn zwei Thore am Tempelvorhofe südwärts waren. 4) Daß der serubabelische Tempel nach Süden und Südosten der heutigen Begrenzung entsprach, geht aus den bei Nehemias genannten Tempelthoren hervor. Daß Rosen den extravaganten Hypothesen Fergussons nicht beistimmen werde, war von seiner Einsicht und Besonnenheit zu erwarten.

Schon vor 18 Jahren warf Fergusson in seinem Essay on the ancient Topography of Ierusalem, London 1847, die heilige Stadt drunter und drüber, indem er Sion nördlich vom Tempel und Golgotha an den Ostrand des Tempel setzte. In der oben (Nr. 5) angeführten Schrift erneuert er nur die alten Behauptungen. Er bleibt fest dabei stehen, daß die sog. Omar-Moschee auf der Höhe des Tempelplatzes im Wesentlichen die Anastasis Constantins sei. De Saulcy hat, ohne ausdrücklich Fergusson zu nennen, eine hinreichende Zahl von Beweisstellen dafür gebracht, daß der Tempelplatz in den ersten christlichen Jahrhunderten eine Ruine war. — So unhaltbar Fergussons Ansicht ist, müssen wir ihm insofern Recht geben, als er sich gegen Robinson, der bekanntlich die Tradition bezüglich des heiligen Grabes verwirft, mit der Frage wendet: wo denn das heilige Grab sei, wenn es nicht da sei, wohin die Lateiner und Griechen wallfahrten? Irgend ein Monument muß davon Zeugniß geben. Das ist seine Voraussetzung und diese ist richtig. Sie würde ihn nicht zu einer unhaltbaren Hypothese geführt haben, wenn er gegen die lateinische Ueberlieferung nicht von vornherein eine so tiefe Abneigung in sich genährt hätte, daß eine ruhige Erwägung nicht mehr möglich war. Vielleicht wird das von de Saulcy Gesagte ihn von seinem Irrthum abbringen.

Dieser ist bei Jerusalem nicht stehen geblieben. Sein umfassender Reisebericht dehnt sich über Nordgaliläa aus, wo er manchen neuen Aufschluß bietet oder zur Erklärung dunkler Punkte das willkommene Material liefert. Ganz besonders verdienstlich ist der Bericht einer Reise ins südliche Ostjordanland, namentlich nach der Hauptstadt der Ammoniter[1]). Weniger be-

1) Nicht Obrat, wie man nach Tobler sagen möchte. Obrak ist „einfach die neu-arabische Aussprache von Boräk, dem Namen des geflügelten Wunderrosses, welches den Muhammed vor seiner Auffahrt durch die sieben Himmel nach Jerusalem trug und von ihm während seines Gebetes am heiligen Felsen im Innern der angegebenen Mauerstelle angebunden worden sein soll." Rosen S. 10.

1) Auch nach Burckhardt, Seetzen, Robinson, Irby und Mangles,

deutend, ja theilweise irrig sind seine Notizen über das Gebiet von Jericho.

Hier tritt unser wackerer Landsmann Dr. Zschokke mit der kleinen, aber werthvollen Schrift ein, welche wir unter Nr. 2 angeführt haben. Sie verdient schon darum besonders berücksichtigt zu werden, weil sie, so viel uns bekannt, der erste deutsche Druck von Jerusalem ist. Wir Deutsche haben uns dieser Arbeit nicht zu schämen; selbst an einem schon hundertmal betretenen Wege fand sich genug Unerörtertes, ungenau Bestimmtes. Es ist belehrend, Zsch. Schritt für Schritt zu folgen. Die Topographie von Jericho hat sich durch diese Arbeit wesentlich aufgeklärt, wenn auch noch manches Räthsel ungelöst blieb. Daß in der Nähe Jericho's, südwestlich an das aufsteigende Gebirge von Judäa hingerückt, sich Ruinen finden, welche die Araber kâkon oder ähnlich nennen, haben verschiedene Reisende bemerkt. Wenn man von Jericho gegen Jerusalem zu reist und sich anschickt, den steilen Felsenpfad südlich vom Wadi Kelt hinanzuklimmen, bemerkt man diese Ruinen links, wie sie auf der Van der Velde'schen Karte angegeben sind: „Kâkon r."

Zsch. gibt ganz genau die Lage von Charbet kâkûn (S. 12) zehn Minuten SSW. von Tell Abu-el-ʿAlâig (das de Saulcy falsch als ʿalâik auffaßte) an. Eine Deutung dieser Ruine versucht Zsch. nicht. Sepp I, 599 erklärt, daß er den Namen nicht zu deuten wisse; de Saulcy nimmt wegen des entfernten Anklanges *Δαγών*, Dóch für Kâkûn; gewiß ein unglücklicher Gedanke, denn Dôch (דּוֹךְ) muß, wie Zsch. richtig bemerkt (S. 54), bei Ain Duk gesucht werden. — Was kann aber Kâkun sein? Wir erlauben uns, bei dieser Gelegenheit unsere Meinung zu sagen. Offenbar ist kakon ein nach dem Gehör aufgefaßtes kâkom, was im Arabischen das Edelwiesel, Hermelin bedeutet. Nun heißt im spätern Hebräisch das große Wiesel, das Hermelin im plur. כניים, כנאים (E. Lewysohn, Zoologie des Talmud, 1858, S. 94). Anderseits erscheint der Ort כְּנָאָה als bedeutende Levitenstation bei Esra 2, 35 und Neh. 3, 3. Daß aber hier ein Ort von Wieseln seinen Namen habe, darf uns nicht Wunder nehmen, da hier herum noch immer der trockene Boden von unzähligen Ierbôas (Springhasen) durchlöchert ist (Ritter XV, 1, S. 546). Man ist auf diese Art nicht genöthigt, Alt-Jericho von den Ruinen des Dorfes Riha soweit gegen Südwesten zu rücken, wie mehrere Neuere thun. Die Ruinen-Ueberreste, welche um Kakun herum liegen, können wir für כְּנָאָה brauchen.

Zschokke hat die untere Jordansau genau gemustert und die drei untersten Fuhrten über den Jordan angegeben; 1) Makta hanû, was auf den Karten als helu erscheint; 2) Makta schlechtweg an der gewöhnlichen Badestelle der Pilger; 3) Makta el Gôrânieh „beim Ausgang des Wady Audscheh" (S. 19). Das muß ein Versehen sein, denn W. Audscheh mündet nördlich vom W. Nimrin, von welchem die Fuhrt el Gowarineh südlich liegt, wie de Saulcy zeigt. — Ein unbestreitbares Verdienst hat Zschokke in der Bestimmung der Lage von Gilgal, das er nicht ferne vom Kaçr el Yehûd in dem Hügel findet, den ihm Scheich Achsein als Tel g'elg'ûl bezeichnete. „Dieser unscheinbare Hügel von Galgala liegt an der nördlichen Seite des Wadi kelt, welcher hart an der Südseite vorübergeht, und nördlich vom Kasr Hadschla, der ungefähr S. 15° O. liegt. Rings um den Hügel bemerkt man Spuren einer Mauer aus unbehauenen Kalk- oder Feuersteinen, oben am Tell liegt ein Haufen Steine. Etwa 80 Schritte gegen NNO. davon entfernt befindet sich eine zweite flache Erhöhung mit Spuren von Mauern und vielen weißen Mosaikwürfeln." (S. 28). — Sehr belehrend ist der Bericht von dem Excurs nach dem etwa 9 Stunden nördlich von Jericho gelegenen Hügel Krên Sartabé (צרטבה). Zsch. hat hiermit die untere Jordansau als ein der üppigsten Cultur fähiges Gebiet dargestellt. — Der Ausflug nach Tibneh hat eine genaue Beschreibung des Grabes Josue's eingetragen, mit welchem sich auch de Saulcy beschäftigt. Die Zeichnung vom Grundplan ist ganz übereinstimmend.

Wir möchten wünschen, daß die treffliche Schrift von Zsch. der Vorläufer von neuen Aufschlüssen über Palästina sei, die wir mit Sicherheit von einem so rüstigen und einsichtsvollen Forscher erwarten können, wenn es ihm gegönnt sein wird, an seinen Posten in Jerusalem, als Rector des dortigen Pilgerhauses, zurückzukehren und ihm die gehörige Unterstützung nicht fehlt.

Das Büchlein von dem Maroniten *Farag'*, das wir unter Nr. 6 angeführt haben, hat den Zweck, arabisch redenden, namentlich syrischen Christen als Führer bei ihren Wallfahrten nach Jerusalem zu dienen. Daher fängt es mit Galiläa an. Es ist wegen mancher Notizen über den gegenwärtigen Stand der Christen und wegen der arabischen Schreibung mancher Namen von allgemeinem Interesse.

Die Reise des Aegyptologen Brugsch von Kairo über Suez, dann zur See über Tôr an den Sinai und von dort durch Wâdi Mukatteb zurück, ist besonders dadurch belehrend, daß aus den Kupferbergwerken, welche nach Lepsius neuere Schriftsteller an den altägyptischen Culturstätten Sarabit el châdem und Megâra voraussetzten, nun Türkis-Minen werden. Ein englischer Major Macdonald, der sich hier in der einsamen Wüste ein artiges Haus gebaut hat und sich die Erforschung der dortigen Türkis-Minen und der Alterthümer zur einzigen Beschäftigung gemacht hat, führte auf die richtige Bestimmung. Mafkat, unter welchem Namen die sinaitische Colonie ägyptischer Bergknappen auf Denkmälern vorkommt, heißt nach Brugsch nicht Kupfer, sondern Türkis. So muß Fernes und Nahes, Großes und Kleines zusammenwirken, um den Schauplatz der heiligen Schrift immer mehr zu beleuchten.

München. Haneberg.

Vogüé u. A. gab es hier viel ungenau Bekanntes genauer zu bestimmen. Das Schloß Hyrcans und Rabbath Amman sind vorzüglich beleuchtet.

Neutestamentliche Literatur.

Das Gebet des Herrn erklärt von **A. H. H. Kamphausen,** Prof. der evang. Theol. zu Bonn. Elberfeld, Friderichs 1866. VI. u. 146 S. 8. 24 Sgr. *)

Diese Schrift ist nach den Dedicationsworten an Prof. Schlottmann in Halle aus einem Vortrage in der „Brühler oder Köln-Bonner Pastoral-Conferenz" entstanden. Der Verf. erläutert in derselben nach einer geschichtlichen Untersuchung über die beiden Formen des Vaterunsers (bei Matth. und Luk.) die einzelnen Sätze desselben eingehend und mit sorgfältiger Benutzung des vorhandenen Materials. Es wird dabei nicht allein auf das wissenschaftliche, sondern, wie das der Gegenstand mit sich brachte, in angemessener Weise auch auf das praktisch-liturgische Bedürfniß Rücksicht genommen. Der Verf. ist sogar hierbei mitunter etwas gar weitschweifig geworden. So S. 30 ff., wo die Wortstellung „Vater unser" und „Unser Vater" nicht gerade „kurz berührt" wird. K. empfiehlt bezüglich dieses Punktes den Lutheranern, „im Interesse der Union unter den evangelischen Christen" von der bei ihnen noch immer üblichen Betweise „Vater unser" abzugehen. Auch den Plural „in den Himmeln", welchen im Gegensatz zu den Lutheranern die Reformirten festhalten,

*) Der Verleger hat auf die Bitte um Uebersendung eines Recensions-Exemplars Folgendes geantwortet: „Da Herr Prof. Kamphausen mit seiner Arbeit auf rein evangelischem Boden steht, so würde eine Besprechung in Ihrem Lit.-Blatte zwecklos sein."
Die Red.

verwirft der Verf. Daß er die bekannte Doxologie, welche die Protestanten am Schlusse des Gebetes des Herrn zu beten pflegen, als unächt bezeichnet, würden wir nicht erwähnen, wenn er nicht dabei das unbefangene Urtheil abgäbe (S. 37): „Es ist eine längst bekannte Thatsache, daß die römische [soll heißen: die römisch-katholische] Kirche im Unser Vater einen bessern Text besitzt, als der ist, welchen die auf ihren ungehinderten Gebrauch der h. Schrift und auf ihre freie Wissenschaft stolze protestantische Kirche noch immer dem deutschen Volke darbietet."

Was die Erklärung der einzelnen Sätze des Vaterunsers angeht, so muß man dem Verf. im Allgemeinen beistimmen. Selbstverständlich läßt sich am ersten die Deutung des *ἅπαξ λεγόμενον ἐπιούσιος* bestreiten, über welche die Erklärer sich wohl nie einigen werden. K. erklärt es für „das gehörige, erforderliche" Brod mit Bezug auf Sprüchw. 30, 8: לֶחֶם חֻקִּי — von *ἐπί* und *εἶναι*, nicht, wie sonst heutzutage meist angenommen wird, *ἰέναι*. Mehr Widerspruch als diese Erklärung wird der Vorschlag (S. 100) finden, Luthers Uebersetzung des räthselhaften Wortes mit „bescheiden" in das Gebetsformular aufzunehmen. Indessen haben wir keine Veranlassung, hierüber mit dem Verf. zu rechten; wir erlauben uns nur, einen literarischen Irrthum zu berichtigen, der sich S. 86 bei jener Erklärung findet. H. A. W. Meyer ist nicht „der wohl einzige theologische Erklärer", der die Auseinandersetzungen des Sprachforschers Leo Meyer (in A. Kuhns Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung VII, 401—430) über *ἐπιούσιος* berücksichtigt hat. Schegg hat im 3. Bde. seines Commentars zum Evang. Matth. S. 635 ff. das Wesentlichste aus jener Abhandlung mitgetheilt und kritisirt.

Weniger als die exegetischen haben uns die kritischen Erörterungen des Verf. befriedigt. In der Hauptfrage stimmen wir allerdings auch bei diesem Theile seiner Aufgabe mit dem Verf. überein, indem wir mit ihm die Darstellungen der beiden Evangelisten (Matth. und Luk.) auf ein und dasselbe Object beziehen, also die beiden Gebetsformulare nur für verschiedene Formen desselben Gebetes halten. Auch darin hat er Recht, daß die kürzere bei Lukas dem Wortlaute nach die genauere ist, während Matth. dieselbe nur formell etwas erweitert und gleichsam flüssiger und verständlicher gemacht hat. Aber warum will denn der Verf. S. 11 die gegenseitige Benutzung der Evangelisten hierbei ausschließen und sogar das bei Beiden vorkommende *ἐπιούσιος* aus dem gemeinsamen Gebrauche einer griechischen Quelle erklären? Das heißt doch das Naheliegende und Natürliche umgehen, um nach Unbeweisbarem und völlig Unwahrscheinlichem zu greifen. Diesen selben Eindruck machen in noch höherm Maße andere Aeußerungen ähnlichen Inhaltes. So wird S. 7 mit Bestimmtheit von der Unächtheit des ersten kanon. Evangeliums, und dann mit einer Sicherheit von der Schriftstellerei des Evangelisten Philippus gesprochen, als wenn das alles ganz selbstverständliche Dinge wären. Die erste Annahme klingt um so sonderbarer, als K. S. 14, allerdings aus sehr guten Gründen, behauptet, unser Evang. Matth. sei doch noch vor der Zerstörung Jerusalems entstanden. Wenn der Verf. aber für die Behauptung der Unächtheit dieses Evang. sich auf Holtzmann, die synopt. Evang. Leipzig 1863, als auf eine jene Frage endgültig entscheidende Arbeit beruft, so wird das höchstens auf solche Leser einigen Eindruck machen, welche dieses Buch nicht studirt haben. Dem Ref. ist selten eins zu Gesicht gekommen, welches so große Sicherheit im Behaupten mit so bodenloser Willkürlichkeit verbände, wie eben jenes. Dasselbe wäre eine ganz ephemere Erscheinung, wenn ihm nicht das viele Material und der große literarische Apparat, den es enthält, eine Zukunft verheißen. Daß aber überhaupt derartige, in kritische Spielereien und Phantasieen sich verlierende Werke Anerkennung finden können, ist ein trauriges, wenngleich auch wieder erfreuliches Zeichen der Zeit. Denn diese Thatsache offenbart es recht deutlich, wo die heutige Evangelienkritik angelangt ist, und daß nichts mehr Noth thut, als eine wahrhaft historische Behandlungsweise wieder zur Geltung zu bringen. Wir finden es darum bei dem dermaligen Zustande der biblisch-kritischen Literatur keineswegs auffallend, daß K. gleich so vielen Theologen seines Bekenntnisses von dem Strome der freien Bibelforschung sich so weit fortreißen läßt, und machen ihm dies nicht im mindesten zum Vorwurf. Vielmehr steht die Sache schon so, daß, wo sich ein entgegengesetztes Verfahren auf dem Gebiete der protestantischen Bibelkritik entdecken läßt, man unwillkürlich in Erstaunen geräth und den Muth bewundert, mit welchem sich wieder Jemand aus Liebe zur Wahrheit den Vorwürfen der Unwissenschaftlichkeit und der geistigen Beschränktheit rückhaltlos aussetzt. Ein solcher ist aus der allerjüngsten Zeit, um bei der angeregten Frage stehen zu bleiben, Zahn in Göttingen, der in seinem schönen Aufsatze über Papias von Hierapolis, Theol. Stud. u. Krit. 1866, S. 690 ff. das vielbesprochene Zeugniß dieses Bischofes über die Evangelien des Matth. und Mark. auf unsere beiden ersten Evang. bezieht, und dann am Schlusse sehr richtig bemerkt: „Es sind sehr alte Wahrheiten, bei denen wir angekommen sind, zum großen Theil sogenannte traditionelle Ansichten, welche aber fast aufgehört haben, tradirt, und darum ein besonderes Recht haben, gehört zu werden." Sie werden gehört werden; aber es scheint, wenigstens auf dem Gebiete der protestantischen Theologie, die Zeit dazu noch nicht gekommen zu sein.

Bonn. Langen.

Kirchliche Archäologie.

Dictionnaire des Antiquités chrétiennes contenant le resumé de tout ce qui est essentiel de connaître sur les origines chrétiennes jusqu' au moyen âge exclusivement. Par M. l'abbé **Martigny,** curé-archiprêtre de Bagé, chanoine honoraire de Belley, de l'Académie romaine-pontificale etc. etc. Paris, L. Hachette & Cie. 1865. VIII u. 676 S. 8. 4 Thlr.

Bekanntlich hat sich auf dem Gebiete der classischen (römisch-griechischen) Alterthumskunde seit den letzten Jahrzehnten immer sichtlicher eine Scheidung der eigentlichen Archäologie von den sog. Antiquitäten geltend gemacht, und man hat, an Winckelmann anknüpfend, in die erstere alle diejenigen Erscheinungen verwiesen, welche überhaupt das geistige Leben des Alterthums zu erkennen geben, insofern es sich auf dem Felde der bildenden Kunst ausgesprochen hat; indem man dann an der Kunst nicht bloß das Formale, sondern auch das historische Moment, dazu nicht bloß den Zweck, sondern auch die Mittel auffaßte, glaubte man die Archäologie im engern Sinne als eine ziemlich selbständige, abgerundete und hinreichend umfassende Disciplin darstellen zu können (vgl. O. Jahn, Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. 1848, S. 449). Eine ähnliche Unterscheidung der Archäologie von den Antiquitäten scheint sich zwar auch auf dem Gebiete des christlichen Alterthums zu empfehlen, und wenn sich hier auch die Bezeichnung niemals wie dort auch nur annähernd fixirt hat, so fehlte es doch nicht an solchen, welche grundsätzlich die alte christliche Kunst von ihren „Alterthümern der christl. Kirche" ausschlossen. Es scheint mir aber die Lostrennung der Kunstarchäologie von den Antiquitäten auf unserm Gebiete weder von Nutzen noch gerechtfertigt zu sein, indem der für die classische Archäologie maßgebende innere Grund hier fehlt. Man kann die classische (Kunst-)Archäologie als eigene Disciplin auffassen und einer ganz gesonderten Betrachtung unterziehen, weil sie ein eigenes formales Princip hat, weil sie am Kunstwerke als solchem die Idee klar macht, weil sie zeigt, wie geistiges Leben und Anschauen des Alterthums durch Anwendung künstlicher Mittel gegenständlich geworden, kurz weil sie (bei dem religiösen

Hintergrunde der antiken Kunst — weshalb ja auch Gerhard im Grunde die Archäologie als einen Theil der Religionsgeschichte ansieht) die wichtigste, reichste und idealste Lebensentfaltung der beiden alten Culturvölker, somit der Menschheit auf ihrem rein natürlichen Standpunkte darstellt. Anders bei dem christlichen Alterthum. Die Ansichten, welche man früher über die Kunst bei den alten Christen gehegt, haben freilich manche Entdeckungen der neuesten Zeit stark modificirt: Niemand wird aber auch heute bestreiten, daß der Humanitätsstandpunkt der Griechen der Kunst einen unendlich verschiedenen Charakter, eine wesentlich andere Bedeutung zuwies, als dies bei den Christen, namentlich in der griechisch-römischen Periode der Kirche, der Fall war. Erst im Mittelalter, als die jugendlichen germanischen Völker groß und gebildet wurden, kann von einer wirklichen Kunstentwicklung auf dem Boden des Christenthums Rede sein: im Alterthum war eine solche, auch abgesehen von der verschiedenen principiellen Auffassung, schon wegen der socialen Verhältnisse der Kirche und deshalb nicht möglich, weil man sich inmitten eines allgemeinen geistigen Absterbens und namentlich eines immer mächtiger werdenden ästhetischen Verfalles befand — also unter Einflüssen, die von den altersschwachen Generationen des römischen Kaiserthums nicht mehr bewältigt werden konnten. Legt man bei der christlichen Kunstarchäologie den Hauptaccent auf die Kunst, so wird sie sich wesentlich mit dem Mittelalter zu beschäftigen haben; Otte hat hierin gewiß richtig gegriffen; man entfernt sich aber damit von dem eigentlichen Begriffe der Archäologie, der doch immer der des Antiken, d. h. des in die griechisch-römische Bildung, in die Zeit etwa bis Gregor d. Gr. Fallenden ist. Zwar könnte die bekannte Terminologie „Mittel-Alter" als Bezeichnung der Zeit von Gregor d. Gr. (oder Karl d. Gr.), bis Luther die Zusammenfassung der ältern und mittlern Zeit unter die allgemeine Rubrik „Alterthum" rechtfertigen; aber dieser Sprachgebrauch scheint mir doch unangemessen, und man müßte lieber einen andern wählen, wie dies Pelliccia that, der unter dem Titel Politia ecclesiae christianae die statistischen Denkwürdigkeiten der ältern, mittlern und neuern Zeit behandelte.

Das Werk von Martigny geht von Grundsätzen aus, wie ich sie eben als die richtigen glaubte bezeichnen zu können. Der Verf. beschränkt sich auf das christliche Alterthum mit Ausschluß des Mittelalters; er faßt die eigentlichen Antiquitäten mit der Kunstarchäologie (soweit bei dem Alterthum diese Bezeichnung überhaupt statthaft) als eine einzige Wissenschaft zusammen. Bei dem noch sehr geringen Vorrath an guten archäologischen Handbüchern kann man das Unternehmen M.'s nur dankbar begrüßen, ja man muß sagen, daß es einem wirklichen Bedürfnisse einigermaßen abhilft. Vor 15 Jahren klagte der berühmte Aegyptologe Champollion-Figeac in einem Briefe an einen gelehrten Landsmann, den Abbé Greppo, das Studium der kirchlichen Archäologie liege in Frankreich ganz darnieder. Seitdem ist es aber in Frankreich viel besser geworden, ein reges Interesse für christliche Alterthümer hat sich gezeigt und manche schöne Publication zu Tage gefördert, so daß M. (S. 50) sagen kann: „Das Studium der christl. Alterthümer hat zwar leider noch nicht die ihm in dem theologischen Unterrichte gebührende Stellung erlangt; es könnte mit großem Nutzen eine Menge von müßigen oder zwecklosen Fragen und Argumentationen ersetzen, mit welchen sich der Geist der Jugend ganz nutzlos abmüht, während ihm eine fruchtbarere und gediegenere Nahrung geboten werden könnte. Indeß liegt doch die Zeit schon weit hinter uns, wo die archäologischen Studien als ein Zeitvertreib für Liebhaber und als eine rein speculative Wissenschaft angesehen wurden. Die Theologie weiß jetzt, welchen Gebrauch sie davon bei ihren Beweisen machen kann, und wünscht, daß die kirchliche Archäologie, indem sie jene kostbare Quelle der Tradition immer besser und in immer weitern Kreisen kennen lehrt, für die erhabenen Wahrheiten, welche sie (die Theologie) darzulegen und zu entwickeln hat, sozusagen materielle und handgreifliche Beweise liefere, welche durch die Sinne um so sicherer zum Geiste und Herzen gelangen." In der That haben mehrere französische und italienische Bischöfe in ihren Seminarien einen eigenen Lehrstuhl für Archäologie gegründet und diesen Gegenstand zu einem obligatorischen Unterrichtsfache erhoben. Was Deutschland angeht, so kann man nicht sagen, daß hier Gleiches geschehen sei, ja es ist dies vielleicht die einzige Wissenschaft, in welcher unser gelehrtes Vaterland hinter dem Ausland zurückgeblieben ist. Folge und zugleich wiederum Ursache dieses Uebelstandes ist gewiß auch der Mangel eines dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft entsprechenden, zur Einführung in die christl. Archäologie geeigneten Lehrbuches. Sehen wir von den Handbüchern der Protestanten Rheinwaldt, Augusti und Böhmer ab, die recht Gediegenes geleistet, aber doch wegen ihrer confessionellen Färbung uns nicht genügen können, auch zum Theil schon antiquirt sind, so haben wir Katholiken nur das Buch von Krüll (Christl. Alterthumskunde, 2 Bde., Regensburg 1856), das gewiß eine fleißige und brauchbare Compilation ist, aber doch wohl hinter den jetzigen Forderungen etwas zurückbleibt, Manches enthält, was der junge Theologe in andern Disciplinen besser und ausführlicher haben muß, Anderes, wie eben das Kunsthistorische, zu sehr zurücktreten läßt; dazu kommt der Mangel an bildlichen Illustrationen, die ich bei einem derartigen Werke für eine Nothwendigkeit halte.

Daß die Archäologie einer streng wissenschaftlichen Construction nicht fähig ist, dürfte im Allgemeinen zugestanden werden. Eine andere Frage ist aber, ob das Methodus est arbitraria hier seine Anwendung findet, und obwohl bei dem jetzigen Stande der Dinge kaum eine andere Disciplin sich eine arbiträre Behandlung noch gefallen läßt (wenigstens in Deutschland), so scheint jenes Princip der Principlosigkeit bei den Archäologen noch in guter Achtung zu stehen. M. hat seinem Dictionnaire nachstehende Table analytique beigefügt, als idée d'un plan régulier: I. Archäologie. — II. Hierarchie: 1. Kirchliche Weihen, Bischof, Priester, Diakonen, niedere Weihen u. s. w. 2. Kirchliche Würden. 3. Kirchendiener. 4. Religiöse Orden. 5. Gläubige, Neophyten, Laien. — III. Liturgie: öffentliche Gebete, die Liturgieen, liturgische Bücher, liturgische Sprachen, Gebete, Officium divinum, Messe, Sacramente u. s. w. — IV. Kirchenzucht. — V. Kirchliche Feste. — VI. Gebräuche und Einrichtungen, Agapen, Martyrer, Namen u. s. w. — VII. Baukunst, Katakomben, Kirchen, Basiliken, Baptisterien. — VIII. Begräbniß. — IX. Ikonographie, Bilder von Gott, Christus u. s. w. — X. Symbolik. — XI. Figuren. — XII. Inschriften. — XIII. Kleider. — XIV. Liturgische Geräthe. — Man sieht, eine unsystematischere „systematische Uebersicht" läßt sich nicht aufstellen, als diese, und man muß M. Glück wünschen, daß er sein Buch in der Form eines Lexicon bearbeitet hat. Wenn ich die nicht viel bessere methodische Behandlung in den meisten übrigen, auch deutschen Handbüchern ansehe (auch die Krüll'sche Eintheilung: in a. die christl. Kirche, b. die christl. Kirche in der Welt, c. die christl. Kirche im Heiligthume, d. die Zucht in der christlichen Kirche — verdient kein sonderliches Lob), so möchte ich in der That die lexicalische Einrichtung für ein Handbuch der christl. Alterthümer jeder andern, bisher versuchten, vorziehen, und ich kann es begreifen, wie die praktischen Engländer für die Lexica der Wissenschaften so große Vorliebe haben.

M. hat sein Werk bestimmt für die Gelehrten als Nachschlagebuch, für die Anfänger als Lehrbuch, endlich für ein größeres Publicum „zur Belehrung über viele wissenswerthe und im allgemeinen zu wenig bekannte Dinge." Dieser dreifachen Zweckbestimmung ist der Verf. im Ganzen und Großen recht wohl nachgekommen. Ein Buch, das in so freundlicher Form den angehenden Archäologen, wie den Laien mitten in die ar-

chäologische Wissenschaft hineinführt, das auf beschränktem Raum so viel Material durchschnittlich so gut verarbeitet, existirte bisher nicht und wir können dem Werke darum nur die größte Verbreitung unter den jungen Theologen wünschen. Freilich wäre es schon besser, ein derartiges Buch in unserer Muttersprache zu besitzen, allein man wird sich vor der Hand mit dem Franzosen begnügen müssen, um so mehr, als eine Uebersetzung desselben ins Deutsche nicht rathsam ist; wenige Artikel könnten in einer deutschen Bearbeitung unverändert bestehen bleiben; es würde eine vollständige Umarbeitung nöthig sein, die einer Neubearbeitung gleich käme. Denn bei den Vorzügen des Dictionnaire sind auch dessen Mängel nicht zu übersehen.

Ich lege darauf wenig Gewicht, daß M. eigentlich nirgends etwas Neues, die Wissenschaft Förderndes beigebracht hat; dies lag nicht in seinem Plan und kann bei einem solchen Werke nicht gefordert werden; allein ein deutsches Werk verlangte eine strengere wissenschaftliche Anlage, als sie dem Franzosen geboten zu werden pflegt, eine quellenmäßigere und zuweilen kritischere Behandlung. Auf dem archäologischen Felde bewegt sich M. mit Sicherheit; wo er aber den Boden historischer Kritik betritt, da ist er oft weit entfernt, den Forderungen deutscher Kritik und Wissenschaft zu entsprechen (man vgl. z. B. S. 513 ff). Bedauerlich ist auch, daß die Kenntniß fremder Sprachen nicht seine Stärke zu sein scheint. So heißt es S. 28: *Amen:* c'est un mot *grec* en usage dans la liturgie depuis les apôtres. Schlimmer, als diese Curiosität, ist die Unbekanntschaft des Verf. mit der deutschen Sprache. Wenn, wie oben bemerkt, die christl. Archäologie bei uns auch noch die wünschenswerthe Beachtung und einen mit den Leistungen de Rossi's vergleichbaren Anbau nicht gefunden hat, so haben wir doch treffliche, die französischen überbietende Arbeiten aufzuweisen; aus den Schriften von Münter, Menzel, Bellermann, Braun, Piper, Augusti, Wessenberg, Schnaase, Otte, Kugler, Hefele, aus unsern deutschen archäologischen und kunsthistorischen Zeitschriften u. s. w. hätte doch M. noch manches lernen und benutzen können. Der gerügte Uebelstand ist denn auch zum Theil Schuld, daß eine Anzahl Artikel unseres Dictionnaire ungenügend sind oder dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft nicht mehr entsprechen. Ich führe einige Beispiele an.

S. 11, Acrostiche, vergißt der Verf. unter den Beispielen dieser Versart das wichtigste, die Akrosticha des Commodian. — S. 15 fehlen bei Angabe der Martyreracten die so wichtigen koptischen (Martyrium S. Coluthi). — S. 19 wäre es bei Erwähnung des propinare in honorem alicuius sancti angemessen gewesen, diesen Gebrauch ausführlicher archäologisch zu beleuchten, und auf das Verhältniß dieser Sitte zum Minnetrunk (Johannissegen, Gertrudenminne) Rücksicht zu nehmen. Die Beschränkung auf die ältern Jahrhunderte des Christenthums ist nicht so zu verstehen, daß man Germanisches und Mittelalterliches nicht zur Illustration des Antiken herbeiziehen dürfe. — S. 29. Der Artikel über die Amulette scheint mir nicht genau genug die Grenzen von „frommem Gebrauch“ und Aberglauben zu ziehen. — S. 31. Der Artikel Anathème ist ungenügend (namentlich Nr. 3); es müßte doch von dem jüdischen Anathem ausgegangen werden. Zudem erscheint ½ Spalte Raum für einen so wichtigen Gegenstand wie den Kirchenbann ein wenig dürftig. Freilich wird unter dem Worte excommunication manches nachgenommen; warum sind nicht beide Artikel verschmolzen? — S. 43 u. s. w. ist das *A ω* beharrlich mit kleinem *ω* gedruckt; es hätte der reichen Firma Hachette doch keine Schwierigkeit gemacht, ein unciales ω (Ω) zu haben; aber freilich wissen Manche nicht, daß der zweite Buchstabe in diesem Monogramm keine Minuskel, sondern die unciale Majuskel ist. — Was S. 49 über den Werth und die Bedeutung der christl. Archäologie gesagt wird, muß man im Allgemeinen gewiß billigen; aber zu weit geht M., wenn er mit Reinesius (Var. lect. p. 151) meint: Antiquitatis christianae particula quaeque quavis pagana est nobilior honoratiorque. Das heißt denn doch einen Begriff von classischer Archäologie und Kunst haben, wie man ihn seit Winckelmann nicht mehr für möglich halten sollte. — S. 58 wird unter asteriscus bloß das liturgische Instrument der Griechen, nicht aber auch der asteriscus der biblischen Handschriften besprochen, was doch hätte geschehen müssen, da der Verf. andere paläographische Dinge nicht übersah. — In dem Art. Bains S. 64 hätte der mélange des deux sexes dans les bains mit Rücksicht auf die Aeußerungen Cyprians und anderer Kirchenväter und auf die römischen Sitten besser behandelt werden müssen. — S. 71 scheint M. die Taufe des Constantin durch Silvester nicht geradezu als Fabel zu verwerfen; übrigens sind mir nennenswerthe Schriftsteller unbekannt, welche heutzutage noch an dieser Legende festhalten. — S. 89 sind die Sätze: la question de savoir s'il y avait près de la crèche de Notre-Seigneur un boeuf et un âne, à été fort controverseé etc. ein wenig kindlich und zeigen keinen rechten Begriff von Sagenbildung. — S. 95 wird unter den gegen die alten Christen geschleuderten Verläumdungen auch die erwähnt, welche denselben die Anbetung eines Eselskopfes zum Vorwurfe machte, und auch das durch Garrucci publicirte und neuestens durch Becker (vgl. 1866 Sp. 482) besprochene Graffito in Rom in einer, freilich mangelhaften Copie wiedergegeben. Es war aber hier am Orte, an die einzige, außerdem bekannt gewordene Darstellung des *ὀνοκοίτης* zu erinnern, nämlich an die von Garrucci nicht gekannte, von Becker, wie mir scheint, mit Unrecht bezweifelte, *Tert.* Apolog. c. 16 illustrirende Gemme bei Stephanon. Vicentin. (Gemmae antiquitus sculptae, Venedig 1646. Taf. 30), die auch bei Münter, die Christin im heidnischen Hause, Kopenhagen 1828, S. 18, wieder abgebildet ist [1]). — S. 99 ist bei Aufzählung der Bedeutungen von „Canon“ der Canon der hh. Schriften ganz vergessen. S. 103 wäre der Besprechung des Meßcanons noch Manches hinzuzufügen, z. B. über die Epiklesis, den Unterschied in den Anschauungen der Griechen von den Lateinern u. dgl. — S. 135 war bei Aufzählung der Centonendichter Proba Falconia zu schreiben und des fälschlich dem h. Gregor v. Nazianz zugeschriebenen und aus Euripideischen Centonen zusammengeschweißten *Χριστὸς πάσχων* zu gedenken; desgleichen nicht zu vergessen, daß auch die christlichen Grabdenkmäler einen Beitrag zur Centonenliteratur liefern. — S. 139 erinnert M. unter den seit dem Alterthum bewahrten und verehrten Bischofsstühlen auch an die schon bei Eusebius erwähnte Cathedra des h. Marcus, welche sich jetzt „bekanntlich“ in Venedig befinde. Ich weiß nicht, ob dies derselbe Stuhl ist, den man in Venedig als Cathedra des h. Petrus aus Antiochien zeigte, und dessen arabische Inschriften nichts als den Grabstein eines im Kriege gegen die Christen gefallenen Muhammedaners ausweisen. Das ist freilich weniger „bekannt“, aber schon von Assemani und Tychsen 1787 ausgesprochen (vgl. Hartmann, Tychsen II, 2, 154—174). — S. 188 wäre gelegentlich des Kreuzzeichens auch die Bedeutung der in der Messe vorkommenden signa crucis, namentlich der nach der Wandlung zu machenden, zu erläutern gewesen; Hefele's Bei-

1) Gegen die chronologische Bestimmung des Graffito, wie sie sich bei Garrucci und Becker findet, hat, soviel ich weiß, Niemand etwas eingewendet. In der That hat dieselbe das Meiste für sich. Jedoch übersehen beide Autoren einen Umstand, der wohl zu beachten ist. Aus einer Durchzeichnung der die Umgebung des fraglichen Graffito bekleidenden Wandzeichnungen und Kritzeleien, welche vor der Aushebung jenes Stückes gemacht wurde und die ich der Vermittlung eines Freundes verdanke, ersehe ich, daß der Name Gordianus hier öfter wiederkehrt. Es ist doch sehr die Frage, ob darin nicht eine Beziehung auf die kaiserliche Familie der Gordiane liegt, so daß das Alter unseres Graffito beträchtlich herabgerückt würde.

träge II, 286 ff. wären hier, wie in andern liturgischen Fragen, von Nutzen gewesen. Ueberhaupt lassen die liturgischen Artikel unseres Dictionnaire viel zu wünschen übrig. — S. 192. Der Artikel crucifixe ließe sich auch sehr vervollständigen; hier werden auch die Nägel erwähnt und als Beweis für die Vierzahl derselben *Cypr.* de passione Domini angeführt; M. hätte doch wissen müssen, daß diese Schrift unecht ist und einen spätern Autor (Arnold v. Bona-Vallis?) zum Verfasser hat. Der Beweis für die Vierzahl läßt sich jetzt ganz anders führen und ich hoffe ihn in meinen unter der Presse befindlichen Beiträgen zur Archäologie und Geschichte von Trier zu liefern. — S. 203 hätte davon ausgegangen werden müssen, daß der Delphin bei den Griechen wegen seines klugen Blickes als Sinnbild der Humanität in der feindseligen Tiefe galt (Creuzer, Symbolik II, 602), daher auch als Führer ins Reich der Todten; vgl. Menzel, Symb. I, 203. So kommt er auch noch auf den ältesten christl. Sarkophagen vor, mit besonderer Beziehung auf die Symbolik des Fisches = Christi. Auf Gräbern bedeutet er die Macht des Christenthums, das durch das Dunkel des Todtenreiches führt; vgl. Piper, Mythol. I, 222, der die betr. Sarkophage aufzählt. — S. 269 heißt es: „Bekanntlich wurde das h. Kreuz von der h. Helena aufgefunden. Das ist eine Thatsache, welche die gesunde Kritik nicht zu bezweifeln gestattet, angesichts der Zeugnisse des Sokrates, Sozomenus, Ambrosius, Theodoret und Cyrill." Daß von all diesen Zeugnissen nur das von Cyrill in die Wagschale fällt, daß das Stillschweigen des Eusebius und des Pilgers von Bordeaux gewichtige Bedenken begründet, welche durch andere Argumente noch vermehrt werden, daß katholischerseits diese Frage noch einer kritischen Behandlung entgegensieht, ist M. ganz fremd. — S. 270 wird gezeigt, daß das Fest der Kreuzerhöhung schon im 4. Jahrh. bestand, indem man erst später die Rückbringung des Kreuzes durch den Kaiser Heraklius damit in Verbindung brachte. Ob aber Pelliccia das Wahre trifft, wenn er dieses Fest als zur Erinnerung an die Vision Constantins eingesetzt betrachtet, muß ich sehr bezweifeln. Es ist M. ganz unbekannt geblieben, daß, wie Gori, Symbol. litt. I, 134 nachweist, schon in der alten Kirche, und zwar in den ersten Jahrhunderten eine Elevatio und Exaltatio des Monogramms Jesu stattfand. Um die Zeit Constantins (wohl nach ihm) ist die Sitte aufgekommen, mit dem Monogramm zugleich auch das Kreuz, anfangs durch das Namenszeichen ☧, dann durch σ über + (⳨) = σταῦρος angedeutet, darzustellen. Vgl. Gori a. a. O. S. 157. — S. 293, vgl. S. 288, wird unter dem Artikel images von dem Bilde des Herrn zu Paneas gesprochen, und, nach Anführung von *Euseb.* h. e. VII, 18, nur noch *Sozom.* h. e. V, 21 angezogen, wonach Julian die Bildsäule zerstörte. Weniger bekannt ist aber, daß Eusebius selbst in dem von Angelo Mai Nov. PP. Bibl. IV, 1, 1671 zuerst herausgegebenen Commentar zu Lucas erzählt, Maximinus habe dies Bild zerstört (*Μαξιμῖνος τῆς ἑαυτοῦ δυσσεβείας πάρεργον ἐποιήσατο*). Damit fällt, da Eusebius hierin gewiß gut unterrichtet war, die moderne Annahme, als sei das Bild eine Statue der vor Hadrian niederknieenden Judäa gewesen, wohl in Nichts zusammen. Die Christen jener Zeit und ebenso wohl ihr kaiserlicher Gegner Maximin werden recht gut gewußt haben, wie eine Statue des Kaisers ausgesehen hat, und gewiß hätte Maximin diese nicht zertrümmert. Im selben Artikel hätte das, wenn auch nicht wissenschaftlich gehaltene, doch verdienstvolle Werk von Glückselig „Christusarchäologie" gute Dienste geleistet. — S. 369 war der brüllende Löwe als Sinnbild der Auferstehung der Todten zu erwähnen. Vgl. *Orig.* in Genes. 17, wo nach einem alten Physiologus der neugeborene Löwe drei Tage und drei Nächte (wie der Herr im Grabe) schläft. Im MA. hat sich diese Symbolik fortentwickelt. Menzel, Symb. II, 36 f. — Ueber missa und ite missa est ist zu vergl. Hefele, Beitr. II, 273 ff. — S. 394 war bei Aufzählung der Todesarten der Martyrer auch die Hinrichtung mit durch den Kopf getriebenen Nägeln zu behandeln. Man weiß, wie wichtig dieser Punkt für die Kritik der Legende von der Thebäischen Legion ist. — S. 400 wird bemerkt, daß »missa« sich bei keinem Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte finde; aber es steht doch in dem Briefe Pius' I. an Justus von Vienne, wenn die Echtheit dieses Schreibens freilich auch nicht über alle Zweifel erhaben ist. — S. 511 war die Sitte des Namengebens durch die patrini sorgfältiger zu erforschen und zu fragen, ob der Brauch, daß Pathen-Geschenke geben, wenigstens bei den deutschen Völkern im Zusammenhange stehe mit der altdeutschen Gewohnheit, daß, wer Namen gab, auch Gaben folgen lassen mußte. Vgl. *Paul. Diac.* I, 8. *Saxo gramm.* 71. J. Grimm, Myth. I, 123. — Was S. 513 ff. über die Reliques de la passion de N. S. folgt, ist ganz unwissenschaftlich. So z. B. ist keine Rede von den Controversen über das h. Grab in Jerusalem. Die Echtheit des Kreuztitels, der am 1. Febr. 1492 in der Kirche Sta. Croce di Gerusalemme zu Rom gefunden wurde, gilt M. als unbezweifelt; die Form *Ναζαρενους* zeigt doch, daß der Verfertiger ein Ignorant war, der vom Griechischen nur die Buchstaben kannte. Der Passus über die berühmten Reliquien zu Trier (den h. Nagel, über den ich in meinen „Beiträgen" ausführlich zu handeln gedenke, den Dorn aus der Krone und vor Allem den h. Rock) macht ebensowenig der Wissenschaft des Verf. Ehre. M. scheint von den sich hieran knüpfenden, so berühmt gewordenen Streitigkeiten nichts erfahren zu haben. Betreffs der h. Lanze kennt er nur die von Sultan Bajasid 1492 an Innocenz VIII. geschenkte, während ihm die andern „hh. Lanzen", die viel berühmter sind, unbekannt blieben. Außerdem führt M. noch die éponge qui servit à abreuver le Redempteur de fiel et de vinaigre an, welche sich im Lateran befinde, und bemerkt zum Schluß: »nous n'avons mentionné que celles des reliques de la passion dont l'authenticité est sûre.« Wenn er indeß ferner bemerkt, man thue Unrecht, indem man z. B. die 24 an verschiedenen Orten als heilig verehrten Nägel des Herrn (ich zähle deren gar 36) auf Betrug zurückführe, so trete ich ihm vollkommen bei; selbst auf die Gefahr hin, bei hochgelehrten Leuten an Credit zu verlieren, muß ich wünschen, zu denen gerechnet zu werden, welche in diesen Dingen keineswegs ohne Weiteres an Betrug glauben. Betrug ist gewiß stellenweise vorgekommen; aber es lassen sich sehr interessante, bisher unbekannte Beweise für die Sorgfalt der kirchl. Behörde in dieser Hinsicht beibringen. — S. 608 ist die Muratori'sche Inschrift (FAVSTVS ANTONIAE DRVSI IVS || EMIT IVCVNDI CHRESTIANI OLL) als die älteste Erwähnung des christl. Namens auf Grabmonumenten bezeichnet. Vor zwei Jahren hat de Rossi in seinen Bulletino eine pompejanische Inschrift (AVDI CHRESTIANOS SÆVOS OLORES) als erstes Auftreten des christl. Namens in der Epigraphie publicirt [vgl. Annales de la philosophie chrét., Aug. 1866]. Die christl. Beziehung der beiden Inschriften will ich nicht anfechten; aber könnten die CHRESTIANI (man beachte das E) nicht auch die familiares des Chrestos sein, eines Nom. propr., das, wenn ich nicht ganz irre, mehrmals gerade in pompejanischen Inschriften vorkommt? Sollte sich aber CHRESTIANI = CHRISTIANI bestätigen, so möchte sich allerdings jene pompejanische Inschrift am besten mit Bezug auf den von den christlichen Aposteln und Heidenbekehrern häufig betonten und gerade in den Tagen des Unterganges von Pompeji vielfach erwarteten, mit dem gefürchteten Wiedererscheinen des Nero in Verbindung gebrachten Weltuntergang erklären lassen. — S. 112 war Rücksicht zu nehmen auf die Darstellungen der Schlange mit Menschengesicht (nach Münter, Sinnbilder II, 46 auf die im Alexandrinischen Zeitalter weit verbreiteten Bilder des ägyptischen Agathodämon zurückzuführen; vgl. dagegen Menzel, Symb. II, 327), sowie z. B. auf die Agathodämon-Hypothese in Bezug auf den Kelch

und Schlange des Evangelisten Johannes, ein Gegenstand, worin moderne Erklärer, die in den christl. Symbolen immer gerne geistlose Copie oder Adoption heidnischer Symbole sehen, das Mögliche geleistet haben (vgl. Böttiger, kl. Schriften I, 93). — S. 631 hätten Daniels und anderer Deutschen Untersuchungen über das Te Deum benutzt werden sollen; dieser Lobgesang wird übrigens von M. dem h. Nicetius von Trier (vgl. Marx, Erzstift II, 378) zugeschrieben, hauptsächlich auf die von Usser eingesehenen Handschriften hin. Die Streitfrage ist eine der bekanntesten in der kirchlichen Literatur; um so unbegreiflicher ist, daß, meines Wissens, noch Niemand auf *Cypr.* de mortalitate c. 18 aufmerksam gemacht hat, wo sich die ersten Spuren unsers Te Deum finden. Als Curiosum sei noch erwähnt, daß eine Madrider Hschr. des 10. Jahrh. (Kgl. Biblioth. A. 16) fol. 161 v. den Hymnus mit der Bemerkung gibt: Ymnum cuius exordium Te Deum laudamus, qui instituerit lectione, docere minime valeamus, doch habe nach einem Gerüchte ein gewisser Sisebutus ihn gemacht, der nach Lesung des Athanasianischen Symbolums ausgerufen habe: Te Deum etc. — Unter dem Art. chaussures, S. 656, war zu erinnern, daß nach altchristl. Vorstellung die Todten keine Schuhe mehr tragen durften, vgl. *Aug.* serm. de sanct. 40, 6, im Gegensatz zum Heidenthum, das die Beschuhung der Todten zum Wandern in der Unterwelt forderte. — S. 660 war unter den Vorstellungen über die seligste Jungfrau auch die zu erwähnen, wonach Maria durchs Ohr empfing (vgl. Hymnus des h. Ephräm: Gaude virgo, mater Christi || quae per aurem concepisti). Dies war bei den Maroniten die herrschende Vorstellung und kehrt in der spätern Kunst wieder.

Diese Auslese zeigt, daß mancher Artikel besser sein könnte; andere fehlen ganz; so würde man vergebens nachstehende suchen, deren Mangel namentlich das kunstarchäologische und symbolische Gebiet trifft: Amor und Psyche (auf christl. Sarkophagen, vgl. D'Agincourt sculpt. IV, 3. Piper I, 214), Octogon, Adler, Aehre, Ara coeli, Asche, Balsam, Bart, Biene, Blind, Legio fulminatrix (Blitz), Blumen, Ei, Eichhorn, Elmo, Erdbeben, Erde, Geier, Hand, Coelum empyreum, Herkules, Isaak, Kelter, Kentauren, Katakomben von Neapel, Limbus, Nacktheit, Pelikan, Sirenen, Spiegel, Winde, Wolken, die Heiligen im Canon der Messe, Taufnamen, Fides und Spes (symbol. Darstellung derselben) u. s. w.

Die Illustrationen sind ein sehr großer Vorzug dieses Werkes; indessen sind manche nach ältern Zeichnungen und Stichen gemacht, welche den jetzigen Anforderungen nicht mehr entsprechen; so z. B. die Titelvignette, ein Medaillon der Apostelfürsten Petrus und Paulus, die M. nach Boldetti's stil- und charakterlosem Stich anfertigen ließ (vgl. S. 539). Ebenso läßt die Correctur des Textes zu wünschen übrig. Manche Druckfehler und einige ganz sinnlose Satzconstructionen fallen weniger dem vom Druckort weit entfernt lebenden Verfasser, als dem Verleger zur Last, der, als einer der ersten Pariser Buchhändler, nur correcte Drucke liefern sollte.

Pfalzel bei Trier. F. X. Kraus.

Homiletik.

Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrhunderten. Als Beitrag zur Geschichte der deutschen Kanzelberedsamkeit, sowie als Material zur praktischen Benutzung für Prediger. Von **J. N. Brischar**, der Phil. und Theol. Dr. I. Band. Die Kanzelredner des sechszehnten Jahrhunderts. Schaffhausen, Hurter 1867. XVIII u. 914 S. gr. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

Der verdienstvolle Fortsetzer der Stolberg-Kerz'schen Kirchengeschichte, seit Jahren Landpfarrer in der Nähe von Tübingen, überrascht hier das gelehrte und seelsorgerliche Publicum mit dem ersten Bande eines literarhistorischen und praktisch-nutzbaren Sammelwerkes aus dem Gebiete der geistlichen Beredtsamkeit, das dem Prospecte zufolge aus etwa zwölf Bänden ähnlichen Umfanges bestehen soll, und zwar so, daß die vier nächstfolgenden Bände die Kanzelredner aus dem Orden der Gesellschaft Jesu, die weitern die aus den übrigen Orden und schließlich aus der Weltgeistlichkeit bringen werden. Ref. ist mit dieser Gruppirung nicht einverstanden, würde aber, falls dieselbe dennoch sollte ausgeführt werden, den Vorschlag machen, daß der in der Kirche übliche Vorrang des Weltklerus um so mehr aufrecht erhalten werde, als die Weltgeistlichen in allen Decennien dieser drei Jahrhunderte existirt und gepredigt und in ihren dem Druck übergebenen Leistungen ein getreues Abbild der Phasen auf uns vererbt haben, welche die geistliche Rede in dem gedachten Zeitraume durchlaufen hat. Im Interesse der Homiletik würden wir es indessen vorgezogen haben, daß für die Gruppirung andere Gesichtspunkte wären aufgestellt worden, woraus sich eine naturgemäße Classification ergeben hätte. Schon in dem vorliegenden Bande aus der Zeit der religiösen Controverse begegnen uns als verschiedene Formen die Homilie, die Betrachtung, die Abhandlung, die Predigt, in materieller Beziehung aber das Vorwiegen der Polemik, der Didaktik, der populären und der schwunghaften Ueberredung. Aehnlich verhält es sich mit den Leistungen aus der unerquicklichen Epoche der sogenannten Passuspredigt, aus der Epoche des maßgebenden Einflusses der französischen Musterrede, aus der Epoche der Aufklärung und der Mustergiltigkeit protestantischer Formgerechtigkeit. Zwar bemerkt der Verf.: „Wenn das auf ungefähr zwölf starke Bände berechnete Werk einmal vollendet vorliegt, wird es dem Leser nicht schwer fallen, etwa zu wissenschaftlichen Zwecken das Material nach andern Gesichtspunkten zusammenzustellen" (S. VI); wir fürchten aber, daß dies nur nach sehr bescheidenem Maßstabe werde der Fall sein können. Abgesehen nämlich davon, daß die Zahl der durchgebildeten Homiletiker und somit allseitig befähigter Kunstkritiker immer nur eine verhältnißmäßig geringe ist, so gehört zur Vornahme dieses Geschäftes eine sehr einläßliche, nicht aus einigen wenigen Reden erzielbare Kenntniß der einzelnen Meister des Wortes. Da nun aber zur Beschaffung der betreffenden Literatur „ein Kostenaufwand von mehr als 1000 Gulden" erforderlich ist (S. X) und gewiß auch nur Wenige die Zeit und Lust dazu haben werden, diese Masse von umfangreichen Predigtwerken durchzulesen und zu studieren; so wird die wissenschaftliche Seite der hier vorliegenden Aufgabe entweder ungelöst bleiben, oder der Herausgeber dieses Sammelwerkes muß dieselbe in die eigene Hand nehmen. Daß er dieses in der Einleitung zu den kommenden Bänden oder doch am Schlusse des ganzen Werkes auf einläßliche Weise thun möchte, ist unser dringender Wunsch. Hierdurch allein, sowie durch sachkundige Auswahl aus dem massenhaften Stoffe, kann er sich um die Homiletik wahre Verdienste sammeln. Alles Weitere, d. h. das Treffen einer mannigfaltigen Auswahl aus den vorhandenen Werken, das Ordnen des Ausgewählten nach den hier beliebten Classen, das Umsetzen unverständlich gewordenen Redegefüges und veralteter Ausdrücke in ein Deutsch etwa des vorigen Jahrhunderts u. s. w., könnte zur Noth auch ein „allzeit beredter Landpfarrer" vollbringen, würde aber auch mehr einem industriellen, als einem literarischen Unternehmen ähnlich sehen.

Wir möchten nicht mißverstanden werden. Wir verdenken es dem Veranstalter dieser Sammlung von Musterreden keinen Augenblick, daß er bei seinem Vorgehen auf die Wünsche oder, wenn man will, Bedürfnisse der Seelsorgsgeistlichen vorzugsweise Rücksicht nimmt, ihnen möglichst viel brauchbaren Stoff darbietet, die Benutzung desselben ihnen thunlichst erleichtert und durch genaue Sachregister am Schlusse des ganzen Werkes die Auffindung der Materialien nach allen beliebigen Rubriken möglich macht: wir wissen zu gut, daß bei dem heutigen Stand der Dinge der Buchhandel auf Einzelabnehmer muß zählen können,

indem öffentliche Bibliotheken und jene geistlicher Körperschaften eine zu unbedeutende Zahl repräsentiren, als daß man sich durch Aussicht auf ihre Nachfrage zu bedeutenden Wagnissen verstehen sollte. Wir gehen noch weiter und sagen: da nun doch einmal eine Predigtliteratur besteht und leider nur allzuviel für den mittelmäßigen Alltagsgebrauch (aus der Hand in den Mund) darbietet, so müssen Werke unbedingt willkommen geheißen werden, aus denen der Geistliche nicht nur etwas brauchen, sondern auch etwas lernen kann, ja lernen muß, wenn er es brauchen will. Bei alledem aber muß der wissenschaftliche Zweck eine Hauptsache darstellen und, wenn auch nicht den meisten Raum solcher Werke, so doch die meiste Arbeit ihrer Herausgeber für sich in Anspruch nehmen.

Der vorliegende „erste Band enthält Arbeiten von den Bischöfen und Weihbischöfen Nausea, Sidonius, Haller, Holl, Feucht, Ertlin und Nas; von den Procanzlern der Universität Ingolstadt Eck und Eisengrein; dem Augustiner Hofmeister; dem Dominicaner Fabri; den Franciscanern Wild und Anisius; den Benedictinern Rest und Sedelius; den Weltpriestern Witzel, Fr. Agricola, Bentz, Buchinger, Nasser" (S. XII). Die thatsächlich eingehaltene Reihenfolge ist indessen nicht diese nach Ständen classificirte, sondern die chronologische, was wir nur billigen können. Hätte der Verf. nach dem Plane, welcher dem Ref. nach den obigen Andeutungen vorschwebt, gearbeitet, so würde eine orientirende Einleitung über die katholische deutsche Kanzelberedtsamkeit aus den drei letzten Jahrhunderten vorausgeschickt worden sein, sich befassend mit dem Verhältnisse derselben zu den Leistungen der hervorragendern deutschen Kanzelredner der vorreformatorischen Zeit, mit den Bahnen, in welche die geistliche Rede durch die Stürme und Manieren der Reformation hineingetrieben worden, mit den Hauptthematen, deren rednerische Besprechung sich zur praktischen Hauptaufgabe gestaltete, mit den Formen, in welchen die geistliche Rede sich bewegte (Homilie, Tractat u. s. w.), mit der Beschaffenheit des deutschen Idioms und seiner Dialecte, welche in diesen Reden uns entgegentritt, mit den äußern Förderungen und Hemmnissen, welche der Kanzelberedtsamkeit begegneten u. s. w. Hier wäre wohl auch der Ort gewesen, in kleinen Fragmenten über die ursprüngliche Sprach- und Schreibweise jener Redner anschauliche Auskunft zu geben, weil der Leser denn doch aus dem, was und wie es hier im Interesse der Praktiker dargeboten wird, unmöglich auf die ursprüngliche Beschaffenheit des Originals zurückschließen kann. Alles nämlich, was man hierüber erfährt, ist Folgendes: „Ich habe mir zur Regel gemacht, die Predigten nicht durch eigentliche Ueberarbeitung zu modernisiren, sondern so zu sagen in ihrem eigenthümlichen Colorit zu erhalten. Doch habe ich mir im Einzelnen und Kleinen, was den oft unglücklichen Satzbau, die Orthographie, ganz unverständlich gewordene Ausdrücke u. s. w. betrifft, unzählige Verbesserungen erlaubt, so daß die Lectüre nicht wohl einer Schwierigkeit unterliegen dürfte (S. VIII)." Ref. kann dem seinerseits nur beifügen, daß in dieser Hinsicht eher zu wenig, als zu viel geändert worden.

Selbstverständlich erwartet der Leser über jeden der Redner, aus deren Werken in chronologischer Reihenfolge eine geringere oder größere Anzahl Musterstücke mitgetheilt werden, biographische und bibliographische Nachrichten, sowie kunstrichterliche Kennzeichnungen und Werthschätzungen der betreffenden Leistungen. An Letztern läßt es B. so gut wie gänzlich fehlen; das Bibliographische ist hinreichend beigebracht; das Biographische ist theils einläßlicher, theils ganz kurz abgemacht, theils völlig übergangen. Die ungebührliche Kürze und das gänzliche Stillschweigen sind nicht zu rechtfertigen; denn ein Literaturhistoriker ist verpflichtet, einläßliche Nachforschungen anzustellen, erforderlichen Falles den Mangel historischer Nachrichten durch Muthmaßungen, geschöpft aus den Schriften der Autoren selbst, zu ersetzen. Auch halten wir es dem Leserkreis gegenüber, auf welchen hier gezählt wird, für nicht gerechtfertigt, daß Kürze halber auf das Freiburger Kirchenlexikon, auf literarhistorische Werke und auf Monographien verwiesen werde; denn es ist nicht zu erwarten und zu verlangen, daß die Mehrzahl der Leser auch mit Leichtigkeit die erhaltenen Winke befolgen könne.

Möge der Verf. unsere Ansicht über den gelehrten Theil seiner Aufgabe wohlwollend aufnehmen und für die folgenden Bände und den Schluß seines Werkes beachten; es könnte dies dem letztern, wie uns scheint, nur zur Empfehlung und zum Vortheile gereichen.

Bonn. Dieringer.

Kirchenrecht.

Permaneders Handbuch des gemeingiltigen **katholischen Kirchenrechts** mit steter Rücksicht auf das katholisch-kirchliche Territorialrecht in Oesterreich, Preußen, Bayern, Sachsen, Hannover, Württemberg, Baden und den übrigen deutschen Staaten, nach dessen hinterlassenem Manuscripte herausgegeben von Isidor Silbernagl, der Philosophie und Theologie Doctor, außerordentlichem Professor des canonischen Rechts an der Münchener Universität. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. Landshut, Krüll 1865. X u. 1097 S. 8. 4 Thlr.

Pernaneders Handbuch des katholischen Kirchenrechts, welches 1845 in 1., 1853 in 2., 1856 in 3. Auflage erschien, ist (nach dem am 10. Oct. 1862 erfolgten Tode des hochbejahrten ehrwürdigen Verfassers) 1865 von Silbernagl in 4. Auflage herausgegeben, und hat somit unter den neuern Lehr- und Handbüchern des Kirchenrechts nach dem von Walter (13. A. Bonn 1861), von Schenkl (Institut. iur. ecclesiast. cur. Engelmann, ed. XI. Regensb. 1853), von Richter (6. A., besorgt von Dove, Leipzig 1865 ff.) die meisten Auflagen erlebt. Da zu seiner Verbreitung die eingehende Berücksichtigung der auf die kirchlichen Verhältnisse sich beziehenden Gesetze und Verordnungen deutscher Staaten wesentlich beigetragen hat, so ist auch für eine Besprechung der 4. Auflage vor Allem nöthig zu untersuchen, wie eine der wichtigsten Lehren, welche ihren Einfluß auf alle Theile des Handbuchs erstreckt, behandelt ist: die Lehre von den Beziehungen der Kirche zu den Staaten.

Nach S. 43 hat der christliche Staat das Recht, „die geistlichen Verordnungen, welche das äußere kirchliche Leben und die Disciplin betreffen, wenn und insoweit sie zugleich die bürgerlichen Verhältnisse berühren oder die Mitwirkung der Staatsgewalt nöthig machen, seiner Einsicht und Genehmigung zu unterstellen", ohne daß die Frage beantwortet wird, wann geistliche Verordnungen über das äußere kirchliche Leben und die Disciplin die bürgerlichen Verhältnisse berühren, oder, abgesehen hiervon, die Mitwirkung der Staatsgewalt nöthig machen; und S. 465 wird unter der Ueberschrift „die gesetzgebenden Auctoritäten und ihre gegenseitige Begrenzung" über die Gegenstände, welche der Gesetzgebung der Kirche allein unterliegen, nur gesagt: „Dem Staate gegenüber muß die Kirche bezüglich ihrer Glaubenslehre, sowie letztere auf der Grundlage des Dogma fußt oder mit diesem zusammenhängt, in ihrem ausschließenden Gesetzgebungsrechte belassen werden. In Gegenständen gemischter Natur dagegen, d. i. solchen kirchlichen Verhältnissen, die auf das Staatsleben überhaupt oder auf die bürgerlichen Rechte der Unterthanen wesentlichen Einfluß äußern oder allgemeinen polizeilichen Rücksichten unterliegen, kann die Kirche ihre Gesetze und Anordnungen nur nach vorläufiger Einsicht und beziehungsweise unter Mitwirkung der Staatsgewalt erlassen." (Vgl. S. 42. 196. 197.) — Nach S. 43 hat der christliche Staat „das Recht, von den Rechnungen der Kirchenverwaltungen Einsicht zu nehmen, die Administration derselben zu überwachen, und im Benehmen mit den Bischöfen des Landes die Normen für die Verwaltung der

Einkünfte festzustellen", und nach S. 861 hat der Staat bezüglich des Kirchenvermögens „das Recht (richtiger die Pflicht) des Schutzes und darum auch das Recht der Mitaufsicht über die zweckmäßige Verwaltung und Verwendung desselben." Doch spricht P. manche Rechte, die er hier dem Staate beilegt, S. 65 demselben ab: „Der Staat hat im Allgemeinen über das Kirchengut nur dieselben Rechte, wie über alles Vermögen der einzelnen Privaten oder der von ihm anerkannten Gesellschaften. Er kann bezüglich der letztern sicher nicht über die Cassenbaarschaft derselben verfügen, nicht die Eigenschaften ihrer Verwalter, nicht die Normen der Geschäftsführung bestimmen, nicht die Directoren und Mitglieder solcher Vereine ernennen. Auch das Recht der Kirche und ihr Gedeihen verträgt sich nicht mit ähnlicher Bevormundung." — Der „heutige Zustand der kath. Kirche gegenüber dem Staate" (oder vielmehr gegenüber den deutschen Bundesstaaten) wird S. 44 ff. in vielen Punkten unrichtig dargestellt. Nach S. 65 ist „die Verwaltung des Kirchengutes überall der Aufsicht und Curatel der Staatsbehörden unterworfen, und letztern bald ganz allein, bald unter Beschränkung der Bischöfe auf das Recht einer bloßen Mitaufsicht oder allenfallsiger Erinnerungsabgabe, übertragen. Die Staatsgewalt bestimmt die Grundsätze und Normen der Verwaltung, nimmt die Verwaltungsbehörden in Pflicht, bestellt ihnen Curatelen und Obercuratelen, und verfügt über die Rentenüberschüsse zu Gunsten anderer Cultusstiftungen, zu Schul- und Armen-Zwecken." Dies wird für das ganze Gebiet des frühern deutschen Bundes behauptet und, um es hervorzuheben, mit gesperrten Lettern mitgetheilt. Und doch wird schon S. 66—67 auf die kirchliche Vermögensverwaltung in Preußen und Oesterreich hingewiesen und für Preußen nicht bloß im Texte der Inhalt des Art. 15 der Verf.-Urk. erwähnt, daß die Kirche ihre Angelegenheiten selbständig ordnet und verwaltet, sondern auch in Anm. 3 der Zusatz hinzugefügt: „In der That ist alles eigentliche Kirchengut in dem Erzbisthume Köln und dessen Suffraganbisthümern der ausschließlichen Verwaltung und Beaufsichtigung der betreffenden Oberhirten unterstellt. Ebenso ist für Ostpreußen das Verwaltungsrecht der Ordinarien anerkannt und der Antheil des Staates bezüglich der Verwaltung landesherrlicher Patronatspfründen durch besondere Regulative näher bestimmt." Mit diesen richtigern Angaben sind aber nicht nur jene Sätze mit gesperrten Lettern auf S. 65, sondern auch manche andere Behauptungen, namentlich aus der Lehre von der Verwaltung des Kirchenvermögens, im Widerspruche; z. B. S. 870: „In der neuesten Zeit haben die Staatsgesetzgebungen die Verwaltung des Kirchenvermögens den Magistraten und Landgemeinden übergeben oder dafür eigene Verwaltungs-Ausschüsse unter Mitwirkung der Pfarrer angeordnet, die Oberaufsicht und Leitung derselben aber durchgängig nur Staatsbehörden zugewiesen. Den Bischöfen ist überall nur eine mehr oder weniger beschränkte Theilnahme, zuweilen auch (mit offenbarer Verkennung des Rechts der Kirche) eine bloße Mitaufsicht belassen"; S. 878: „In Preußen ist bei Veräußerung ganzer Landgüter oder Häuser die Genehmigung des geistlichen Departements" [das geistliche Departement, eine Unterabtheilung des Ministeriums des Innern, ist schon vor beinahe 50 Jahren durch die Cab.-Ordre v. 3. Nov. 1817 beseitigt] „nothwendig; bei einzelnen Gutsparzellen oder bloßen Gerechtigkeiten reicht auch der Consens der unmittelbaren geistlichen Obern hin"; endlich S. 956: „In Preußen bestimmen die geistlichen Obern bloß die Nothwendigkeit des Baues und die Art desselben insofern, als es sich dabei um die Interessen der Kirche handelt. Reparaturen bis zu 10 Thalern können von den Kirchenvorstehern, beziehentlich den Pfarrern, mit Genehmigung des Patrons ohne weitere Rückfrage, mit Zuziehung des Erzpriesters (Dekans) aber, wenn sonst keine Differenzen obwalten, bis zum Betrage von 50 Thlrn. verfügt werden. Für kostspieligere Bauten oder wenn die Betheiligten sich nicht vereinigen können, muß die Bewilligung des Bischofs und der Regierung erholt werden." Alle diese Behauptungen sind theilweise schon für die Zeit vor Publication der Verf.-Urk., für die Zeit nach Publication der Verf.-Urk. aber ganz unrichtig, da jetzt nicht mehr die von P. als maßgebend citirten Paragraphen des A. L. R., sondern nach Aufhebung dieser §§. durch die Artikel 15 und 109 der Verf.-Urkunde die neuern, für die einzelnen Diöcesen erlassenen bischöflichen Verordnungen gelten. — Es ist eine Verbesserung, wenn die 4. Aufl. in §. 234 nicht, wie die 3. in §. 240, für die Errichtung der niedern Kirchenämter die Mitwirkung der Staatsregierung fordert und in §. 235 auch für eine Veränderung von Kirchenämtern, „weil diese eine rein geistliche Sache ist" (besser: eine rein kirchliche Sache), in der Regel de iure ein Einvernehmen mit der Staatsregierung nicht verlangt; aber es ist immer noch irrig, daß gleichwohl nach S. 390 „jede derlei Veränderung aus politischen und administrativen Gründen nur im Einvernehmen mit der betreffenden Staatsregierung vorgenommen werden kann." So kann in Preußen von einer Pfarrstelle ein Theil der Einkünfte abgetrennt und mit einfachen Beneficien jede mögliche Veränderung vorgenommen werden, ohne daß es auch nur einer Anzeige an die Staatsregierung bedürfte. — „Alle erzbischöflichen und bischöflichen freien Collationen unterliegen" nach S. 415 „in neuerer Zeit regelmäßig der landesherrlichen Genehmigung bezüglich der Person des Providirten"; aber P. selbst citirt ja für Preußen S. 58 Anm. 8 und S. 1034 den Art. 18 der Verf.-Urk.: „das Bestätigungsrecht bei Besetzung kirchlicher Stellen ist, soweit es dem Staate zusteht und nicht auf besondern Rechtstiteln beruht, aufgehoben." — Nach S. 449 wird „jedem Kirchenbeamten ein Civil-Eid abgefordert;" aber in Preußen wird schon lange wegen des in Folge der Verf.-Urk. wesentlich veränderten Verhältnisses des Staates zu den Religionsgesellschaften die Ableistung eines solchen Eides von den Geistlichen nicht mehr beansprucht. (Vgl. das im Auftrage des Ministers der geistl. Angeheiten erlassene Rescript des Oberpräsidenten von Westfalen vom 23. März 1850.) — Nach S. 55 wird noch jetzt die Aufnahme der Candidaten des geistlichen Standes in die Klerikalseminarien „nach einer durch die Staats- und bischöflichen Behörden gemeinsam abzuhaltenden Prüfung entschieden"; aber schon S. 56 wird gesagt, daß jetzt in Preußen und Oesterreich bessere Grundsätze anerkannt sind. Uebrigens hat es auch früher in Preußen gemischte Prüfungscommissionen, deren Mitglieder theils von der geistlichen, theils von der weltlichen Regierung ernannt sind, ebensowenig bei der Prüfung für die Aufnahme ins Seminar gegeben, als bei der Pfarrconcursprüfung, bei welcher P. dies S. 400 annimmt. — Nach S. 53 ist in Preußen „die Betheiligung der Staatsgewalt an dem geistlichen Gerichte seit Publication des Strafgesetzbuchs vom 14. April 1851 weggefallen"; aber eine solche bestand auch vorher nicht. Hier hätte das im 1. Hefte der „Beiträge zum preußischen Kirchenrechte", Paderb. 1854, abgedruckte Ministerialrescript vom 16. April 1849 berücksichtigt werden müssen. — Nach S. 72 erkennen zwar die preußischen Gesetze „bezüglich der Laien das Disciplinar-Strafrecht der Ordinarien an, behalten aber der Staatsgewalt die Entscheidung über die Rechtmäßigkeit der Ausschließung und für den Fall, daß mit derselben bürgerliche Rechtsnachtheile verbunden sind, die Genehmigung vor." Dies sind Bestimmungen des A. L. R. (II, 11. §. 56. 57), welche durch Art. 15 der Verf.-Urk. beseitigt sind. Da die Excommunication nur eine Entziehung kirchlicher, nicht aber bürgerlicher Vortheile ist, so kümmert sich der preußische Staat gar nicht darum, ob die Kirche Einen excommunicirt, und noch weniger darum, ob die Excommunication nach kirchlichen Gesetzen begründet ist. Dafür aber, daß die Staatsgewalt in Preußen die Excommunication noch zu genehmigen, resp. über deren Rechtmäßigkeit zu entscheiden habe, wird in der 4. Aufl. S. 72 Anm. 2 nicht bloß das A. L. R., sondern auch Art. 15 der Verf.-Urk. selbst citirt. — Nach S. 516

Anm. 7 soll die geistliche Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Personalsachen des Weltklerus und hinsichtlich der Verlassenschaften der Geistlichen in Schlesien noch jetzt bestehen, und ebenso sollen die Geistlichen in Preußen nach S. 265. 517. 566 noch jetzt einen privilegirten Gerichtsstand in der Art haben, daß sie nicht unter der Jurisdiction der weltlichen Untergerichte, sondern der Obergerichte stehen; Beides ist schon lange nicht mehr der Fall (vgl. die Verordnung vom 2. Jan. 1849). — Nach S. 268 sind die Geistlichen in Preußen im Allgemeinen von der Classensteuer frei; aber schon das Gesetz vom 7. Dec. 1849 hat die Classensteuerbefreiungen aufgehoben. Ueberhaupt hätte P. hinsichtlich der Immunitäten der Geistlichen Vogts Kirchen- und Eherecht Thl. I. S. 144 ff. und 163 ff. vergleichen und benutzen müssen. — Bei den „civilrechtlichen Begünstigungen des Kirchenguts“ in einem Concurse von Schuldnern werden von P. S. 868 für Preußen die §§. 229—231 Tit. 11. Thl. I. des A. L. R. citirt und ihrem Inhalte nach angegeben; hier hätte die neue Concurs-Ordnung vom 8. Mai 1855 angegeben werden müssen, welche die Bestimmungen des A. L. R. theils abänderte, theils aufhob. — S. 906—907 Anm. 3. wird zwar zur Ablösung von Reallasten in Preußen das Gesetz vom 2. März 1850 citirt, aber nicht das gerade für kirchliche Institute erlassene Gesetz vom 15. April 1857, welches unstreitig das interessanteste Ablösungsgesetz der neuern Zeit ist. Wäre dieses berücksichtigt, so würden die ungünstigen Bemerkungen wider die neuen Ablösungsgesetze wohl modificirt sein. — Das A. L. R. wird an vielen Stellen als Rechtsquelle citirt, wo es als solche theils schon vor dem J. 1848 nicht galt, theils nach dem J. 1848 nicht gelten kann. So werden die Bestimmungen des A. L. R. citirt für die Visitation der Dekane S. 500, für die Dauer der Präsentationsfrist S. 429, für die Einweisung des Geistlichen in den Besitz des Beneficiums S. 447, für die Residenzpflicht S. 453, für die Nachsuchung kirchlicher Dispensen in Ehesachen S. 723 Anm. 2, für die Anwendung der Suspension in der Gegenwart S. 577. — S. 581 findet sich folgende nach Inhalt und Form verwerfliche Behauptung: „Suspension vom Amte, Strafversetzung, Einsperrung eines Pfarrers oder anderer ständig angestellten Geistlichen sollen regelmäßig, Deposition aber und vollends Degradation immer nur im Einvernehmen oder mittelst (?) Anzeige an die weltliche Regierung verhängt werden“, und wird in einer Anmerkung hierzu für Preußen das A. L. R. und ein Ministerialrescript aus dem J. 1828 citirt. — Nach S. 722—723 steht zwar „in Preußen den Bischöfen das Dispensationsrecht in Ehesachen ihrer Glaubensgenossen zu, jedoch müssen die Dispensen dem Oberpräsidenten der Provinz vorgelegt werden.“ Nach S. 734 soll für Trauungen, welche nicht in der Kirche, sondern ausnahmsweise im Hause vorgenommen werden, nicht bloß die Erlaubniß des Bischofs, sondern vielfältig auch die Dispens der weltlichen Regierung nöthig sein, und dazu wird noch in Anm. 21 bemerkt: „In Preußen dispensirt die Provinzial-Regierung.“ — Kurz, P. hat, was Preußen angeht, den Hauptgrundsatz für das gegenwärtige Verhältniß des Staates zu der kath. Kirche in Art. 15 der Verf.-Urk., welcher in Verbindung mit Art. 109 alle entgegenstehenden frühern Gesetze und Verordnungen aufgehoben hat, in seiner Tragweite nicht erfaßt und manche Ministerialrescripte, welche Consequenzen aus Art. 15 der Verf.-Urk. angeben, nicht beachtet.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die 4. Aufl. die kirchlichen Verhältnisse in Preußen nicht richtig darstellt; aber auch in das Verhältniß des bayerischen Staates zu der katholischen Kirche gewährt dieselbe keine ausreichende Einsicht: sie hat Mißstände, unter denen die kirchlichen Verhältnisse Bayerns leiden, entweder gar nicht berührt oder nicht genügend kritisirt. Wir heben folgende Punkte hervor:

1. Während nach katholischen Grundsätzen die Ehe nicht bloß für die Wohlhabenden bestimmt ist, sondern auch für die Armen, soll in Bayern nach dem Gesetze vom 1. Juli 1834 §. 8 keinem Staatsangehörigen die Verehelichungs- oder Wiederverehelichungs-Erlaubniß ertheilt werden, der nicht in irgend einer Gemeinde die gesetzlichen Bedingungen der Ansässigmachung erfüllen kann. Hierzu gehört nicht bloß dies, daß er 21 Jahr alt ist, sondern auch dies, daß er, wenn er nicht von der Militärpflicht frei ist oder derselben bereits genügt hat, einen Ersatzmann zu stellen im Stande ist und daß er einen „vollständig und nachhaltig gesicherten Nahrungsstand“ nachzuweisen vermag. Wo dieser vollständig und nachhaltig gesicherte Nahrungsstand nicht kraft Gesetzes angenommen, sondern nur aus den Umständen geschlossen werden kann, kommt es auf die Einwilligung der Gemeinde an; die Gemeindevertretung soll hier in Bezug auf die Verehelichung das Recht eines „absolut hindernden Widerspruchs“ haben. Diese Bestimmung, welche die Eingehung der Ehe in unzähligen Fällen von der vorherigen Einwilligung der Gemeinden abhängig macht, weicht ebensosehr vom kath. Kirchenrechte ab, welches die Freiheit der Ehe vertritt, als sie dem Naturrechte widerspricht. Welche Folgen sie gehabt, darüber geben die statistischen Tabellen über die Zahl der unehelichen Kinder Auskunft; vgl. die Schrift von Thudichum über unzulässige Beschränkungen des Rechts der Verehelichung, Tübingen 1866, der S. 131 u. 134 hervorhebt, daß in den Jahren 1851—1857 in den rechtsrheinischen Theilen von Bayern von 100 Geborenen 24, in der bayer. Rheinpfalz dagegen, wo die Verehelichung nicht so erschwert ist, von 100 Geborenen 9 Uneheliche waren; *Schulte*, Status diocesium catholicarum, Gießen 1866, welcher bei den im J. 1862 in der Erzdiöcese Bamberg 8709 Getauften 6395 eheliche Kinder und 2314 uneheliche (S. 99), bei den im J. 18⁶¹/₆₂ in der Diöc. Eichstädt 6651 Getauften 5475 eheliche, 1176 uneheliche (S. 103), bei den im J. 1865 in der Erzdiöc. München-Freysing 21741 Geborenen 15556 eheliche, 6185 uneheliche (S. 108) und in der Diöc. Regensburg, für das J. 1862, 20078 eheliche, 6307 uneheliche Kinder (S. 118) zählt. Auch ist es eine Thatsache, daß alljährlich viele arme, süddeutsche Paare nach Rom pilgern und in Rom darum nachsuchen, daß sie getrauet werden können, und hat der Papst consequent hierzu die Erlaubniß ertheilt, obwohl die Diplomaten schon mehrfach hiergegen zu wirken bemüht waren. — Wenn P. hervorhebt, daß in Bayern die Entscheidungen der geistlichen Ehegerichte in kath. Ehesachen auch vor dem bürgerlichen Forum als maßgebend anerkannt werden; wenn S. 722 in der Lehre von den staatsgesetzlichen Ehehindernissen bemerkt wird, daß „der bayerische Civilcodex mit Ausnahme eines einzigen Falles (s. §. 419, 5) alle kanonischen Impedimente recipirt und sich lediglich auf dieselben beschränkt hat“, und wenn dazu noch S. 712 Anm. 13 und S. 725 Anm. 3 die Gesetze über Ansässigmachung und Verehelichung vom 11. Sept. 1825 und vom 1. Juli 1834 citirt werden: so kann man es nicht billigen, daß in einem für Bayern wichtigen Werke die Kritik dieser Gesetze, welche den sittlichen Zuständen des bayerischen Volkes großen Schaden zufügen, übergangen ist.

2. S. 759 wird in §. 419, 5 der einzige Fall, wo der bayerische Civilcodex ein kanonisches Impediment nicht recipirt hat, angeführt: es ist nämlich die eheliche Verbindung eines Katholiken mit einer von ihrem noch lebenden Gatten geschiedenen Person, obwohl dieselbe „in den Augen der kath. Kirche ein ehebrecherisches Concubinat“ ist, „in Bayern (im seltsamen Widerspruche mit dem sonst geltenden Rechte) civilrechtlich gültig und erlaubt.“ „Man sehe aber“, heißt es in Anm. 30 hierzu, „die nähern Verhandlungen hierüber in P., Handb. des K.-R. 3. Aufl. 1856. S. 731—734, insbesondere auch bezüglich des durch Minist.-Rescr. vom 29. Juli 1831 ausgesprochenen Verbots der Verhängung von Censuren gegen die in solcher Ehe lebenden Katholiken.“ Wir hätten das Nähere hierüber gern in der 4. Aufl. lesen mögen. Wie P. in der 3. Aufl. angibt, hat

König Ludwig I. im Gegensatz zu der kurfürstl. bayer. Verordn. vom 8. Nov. 1802 in einem aus Rom erlassenen Rescripte erklärt, daß für den Fall der beabsichtigten Verehelichung einer kath. Person mit einer geschiedenen protestantischen das kirchenrechtliche Hinderniß beachtet werden müsse und darum der kath. Person die staatliche Ehebewilligung nicht ertheilt werden dürfe; derselbe wollte aber schon im J. 1830 dies sein Rescript in den Theilen des Königreichs, wo das preußische A. L. R. und das französische Recht herrschen, nicht angewendet wissen und sprach im J. 1831 jenem Rescripte für sein ganzes Königreich jede Kraft ab, „bis auf gesetzlichem Wege eine abändernde Bestimmung erfolgen" werde. — Uebrigens wagt auch die 3. Aufl., auf die hier verwiesen, keine offene Opposition wider das citirte Ministerialrescript vom 29. Juli 1831, welches in jenem Falle „die Anwendung geistlicher Censuren verbietet"; sie sucht dasselbe nur anders zu interpretiren. „Unter diesem Staatsverbote können begreiflich nur solche Zuchtmittel verstanden sein, welche die bürgerlichen Rechte des Censurirten benachtheiligen würden." (Welche von den geistlichen Censuren benachtheiligen denn die bürgerlichen Rechte?) „Denn die Verhängung rein kirchlicher Censuren, die Verweigerung der Sacramente und selbst die gänzliche Ausschließung straffälliger Mitglieder ist ein unveräußerliches, weil unmittelbar göttliches Recht der Kirche, der auch ausschließlich die Entscheidung zusteht, ob in concreto ein solcher Straffall vorliegt."

3. S. 72 ff. wird mit Rücksicht auf das Schulwesen in Preußen und Bayern behauptet: „Ebenso hat Bayern dem Ansehen und der Wirksamkeit der kirchlichen Obern volle Rechnung getragen." Der Einfluß der kirchlichen Obern auf das kath. Elementarschulwesen ist in den verschiedenen preußischen Provinzen verschieden; unstreitig ist er aber in Westfalen und Schlesien ungleich größer als in Bayern. In Westfalen werden die katholischen Schulinspectoren von der Regierung und dem Bischofe zugleich angestellt, so daß dieselben in dieser Beziehung zugleich als Staatsbeamte und Kirchenbeamte erscheinen, in Bayern werden die Districtsschulinspectoren bloß von der Regierung angestellt und die Bischöfe vorher bloß gutachtlich vernommen. In Westfalen haben die Bischöfe auf die Anstellung aller Elementarschul-Lehrer und Lehrerinnen einen Einfluß, da ein Lehrer, resp. eine Lehrerin sowohl provisorisch als definitiv nur dann angestellt wird, wenn der betreffende Bischof vorher der Regierung erklärt hat, daß er in kirchlich-religiöser Beziehung nichts gegen die Person zu erinnern finde; auch erhält der Lehrer vor oder bei der Einführung in sein Amt die zur Ertheilung des Religionsunterrichts befähigende kanonische Mission vom Bischofe. In Bayern haben die Schullehrer zu ihrer provisorischen und definitiven Anstellung die bischöfliche Zustimmung ebensowenig als die missio canonica nöthig. Wie die bischöflichen Erklärungen und Bemerkungen vom 15. Mai 1853 zu dem Ministerial-Erlasse vom 8. April 1852 (vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 8, S. 419 ff.) zeigen, haben die bayerischen Bischöfe sich bereits darüber ausgesprochen, daß ihrer Wirksamkeit in Beziehung auf das Elementarschulwesen vom Staate nicht volle Rechnung getragen ist. — Was die Besetzung der Professuren an den königlichen Lyceen angeht, so ist im Interesse der Wissenschaft und der Lehranstalten zu verlangen, daß der Staat den einzelnen Facultäten das Vorschlagsrecht einräume, und sind zugleich die Rechte der Kirche und des Staates in der Weise zu berücksichtigen, daß staatlicherseits zu den Professuren nur diejenigen Vorgeschlagenen befördert werden, gegen welche weder der betreffende Bischof aus kirchlichen Gründen, noch die Staatsregierung aus politischen Gründen ein Veto einlegt. Außerdem müßte das Recht der Bischöfe anerkannt werden, den Professoren der Theologie an den Lyceen und Universitäten die kanonische Mission zu ertheilen. — S. 985 ff., wo über die Universitäten gehandelt wird, würde man wenigstens eine Hindeutung auf die Eingabe des bayerischen Episcopats an den König von Bayern vom 15. Mai 1853 wünschen, in welcher darum gebeten wurde, „den Katholiken ebenso katholische Universitäten zu erhalten, wie sich die Protestanten einer protestantischen ohne alle Schmälerung erfreuen" (vgl. Archiv Bd. 8, S. 405). Wie an der Universität zu Erlangen bloß Protestanten, so dürften an den Universitäten zu Würzburg und München, wo seit Jahren viele Protestanten angestellt sind, bloß Katholiken Docenten und Professoren werden, nicht bloß mit Rücksicht auf den katholischen Ursprung und Charakter dieser Universitäten, sondern auch mit Rücksicht auf die Parität. Wenn selbst der dritte Theil aller Einwohner Bayerns protestantisch wäre, was bekanntlich lange nicht der Fall ist, so kämen die Katholiken doch schon zu kurz, wenn sie auf Eine confessionell protestantische Universität nicht einmal zwei confessionell katholische Universitäten hätten.

4. Nach S. 58 setzt in Bayern „die Verleihung kirchlicher Pfründen durch den Bischof königliche Genehmigung voraus" und nach S. 59, Anm. 9 wird „das königliche Genehmigungsrecht bei Besetzung freier bischöflicher Collationspfründen gefolgert aus den Worten des Concordats vom J. 1817, Art. 11: Reliqua vero beneficia omnia ... libere ab Archiepiscopis et Episcopis personis Maiestati Suae gratis conferentur." Aus diesen Worten läßt sich aber bloß dies folgern, daß die Bischöfe die Beneficien nur denjenigen Geistlichen übertragen sollen, welche dem Könige genehm sind. Dagegen hat das Concordat keine Bestimmung darüber getroffen, wie und wann die Bischöfe sich eine Kenntniß davon verschaffen sollen, ob Geistliche dem Könige genehm sind. Haben die Bischöfe (z. B. in einer der Weisen, welche für Oesterreich durch das Breve vom 5. November 1855 angegeben sind, oder dadurch, daß sie der Regierung erklären, alle diejenigen Geistlichen als personae *gratae* behandeln zu wollen, von denen die Regierung ihnen das Gegentheil nicht angezeigt hat) Gewißheit erhalten, welche von ihren Geistlichen dem Könige genehm sind, welche nicht: so müßten sie nach dem Concordate unter den Genehmen freie Auswahl haben und einem jeden von diesen ein Beneficium liberae collationis übertragen können. Ein specielles königliches Genehmigungsrecht bei den einzelnen bischöflichen Collationen widerspricht dem Concordate, da es die freie bischöfliche Collation aufhebt.

5. Nach S. 58—59 und S. 423 Anm. 18 sollen die Bischöfe „auch bei Verleihung königlicher Patronatspfarreien vorher mit ihrem Gutachten vernommen werden, ohne daß hierdurch der König in dem freien Besetzungsrechte beschränkt sein soll" (Ministerial-Erlaß v. 8. April 1852), und es ist nach S. 913 in Bayern Praxis, daß der vom Könige „Nominirte oder Präsentirte das Recht auf den vollen Genuß des mit dem Kirchenamte verbundenen Einkommens schon vom Tage der Ausfertigung der landesherrlichen Ernennung oder Präsentation an" erhält, „obgleich er hierdurch erst ein exclusives Anrecht auf sofortige Verleihung des Amtes, nicht aber schon das Amtsrecht selbst erwirkt, dessen wirkliche Uebertragung einzig von dem competenten Kirchenobern ausgehen kann." Es ist nicht richtig, daß die Präsentation ein exclusives Anrecht auf sofortige Verleihung des Amtes bewirkt, da ja einmal in Folge des dem Patron während der Präsentationsfrist zustehenden Variationsrechts der Zuerst-Präsentirte einem Später-Präsentirten gegenüber kein exclusives Anrecht hat, und da sodann auch der Bischof mit der Uebertragung des Beneficiums bis zum Ende der für die Collation bestimmten Frist warten kann. Wenn aber der bayerische König in Beziehung auf Pfarreien, die seinem Patronate unterliegen, gar ein freies Besetzungsrecht in Anspruch nimmt und wenn die amtlichen Blätter nach jeder königlichen Präsentation zu einer Pfarrei die Nachricht bringen, der König habe die Pfarrei verliehen: so kann es nicht genügen, daß P. bloß S. 913 in einem Nebensatze gegen dieses königliche freie Pfarr-Besetzungsrecht oder Verleihungsrecht eine Bemerkung macht.

Es hätte hiergegen mit mehr Nachdruck und auch zu S. 58—59 und S. 423 Anm. 18 hervorgehoben werden müssen, daß die königliche Präsentation eines Geistlichen niemals eine Collation sei und daß sie, bei nicht eintretender Variation, die Collation des Beneficiums seitens des Bischofs nur dann später zur Folge habe, wenn sie auf einen würdigen Geistlichen sich bezieht und (vgl. bayer. Concordat Art. 11) innerhalb der Präsentationsfrist stattgefunden hat. Ebenso hätte ausgeführt werden müssen, daß die Praxis, die Einkünfte eines Beneficiums schon vom Augenblicke der Präsentation zu beziehen, ein einem Grundprincipe der kirchlichen Verfassung zuwiderlaufender abusus ist.

Nach S. 444 soll noch, in Folge des Ministerialerlasses vom 8. April 1852, bei dem Acte der Einweisung in den Besitz der Pfründe erklärt werden, „daß die Verleihung der Temporalien vom Könige herrühre, was jedoch historisch ungenau ist und sich zunächst nur von den königlichen Patronatspfründen behaupten läßt." Auch von diesen nicht. Nach kath. Kirchenrechte kann der Patron die Temporalien der Patronatspfründe nicht verleihen; denn diese Temporalien sind kirchlichen Eigenthums. Mag auch der König als Patron dahin wirken, daß die Temporalien später dem von ihm Präsentirten zu Theil werden; die Verleihung der Temporalien selbst kann nur von der Kirche als der Eigenthümerin, resp. von ihrem amtlichen Vertreter, dem Bischofe herrühren. — Der bayerische Episcopat hat hierüber dem Könige eine Vorstellung gemacht, und wurde in Folge davon durch den Ministerialerlaß vom 9. Oct. 1854 an die Kreisregierungen „verfügt, daß von der sub Ziff. 9 der Entschließung vom 8. April 1852 in fine angeordneten Erklärung Umgang genommen werde" (vgl. Archiv Bd. 8, S. 430). In dem Handbuche ist dies unbeachtet geblieben.

6. Nach S. 400 und 58 soll in Bayern die Anordnung und Leitung der Pfarrconcursprüfungen, sowie die Zusammensetzung der Prüfungscommissionen u. s. w. den Bischöfen überlassen worden sein; aber S. 59 Anm. 9 wird die königliche Verordnung vom 28. Sept. 1854, die Concursprüfung der kath. Pfarramtscandidaten betreffend, citirt, welche einem jeden Leser des Handbuchs, wenn sie mit ihren 24 Paragraphen abgedruckt wäre, das Gegentheil beweisen würde. Der König von Bayern verordnet nämlich in §§. 1—4. 9. 11, wer von der Pfarrconcursprüfung frei, wer zu derselben zugelassen und wann dieselbe abzuhalten ist, wie viele Tage sie dauern soll, welche Bücher der Examinand zu dem schriftlichen Examen mitbringen darf, welche verschiedene Hauptnoten gegeben werden sollen u. s. w. Er verordnet ferner, daß die Prüfung in 2 Abtheilungen zerfallen soll: die erste soll Arbeiten aus der Dogmatik, Exegese, Moral, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoral, Katechetik und eine Predigt umfassen; die zweite soll sich beziehen auf „Gegenstände des Staatsrechtes und beziehungsweise der Staatsverwaltung, soweit dieselben den pfarramtlichen Wirkungskreis betreffen, mit vorzugsweiser Rücksichtnahme auf die über das Schulwesen, sodann über die Kirchenvermögensverwaltung, das Armenwesen und die Religionsverhältnisse in Bayern bestehenden Bestimmungen" (§. 6). In §. 5 wird bestimmt, wie der Bischof die Prüfungscommission zusammensetzen soll, und daß er die k. Kreisregierung um Absendung eines kath. Examinators aus ihrem Gremium „behufs des Referates über kirchenpolitische Gegenstände" ersuchen soll. Und in §§. 17 und 18 wird gar verordnet, daß der Bischof „die Ergebnisse der Prüfung einschließlich der schriftlichen Ausarbeitungen" an das Staatsministerium des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, zugleich mit einer 10 verschiedene Rubriken enthaltenden Classificationstabelle, einsenden und erst „nach erfolgter Entschließung von Seiten des Staatsministeriums des Innern den betreffenden Candidaten die erlangten Concursprüfungs-Noten ausfertigen" soll.

7. P. hat das staatsrechtliche Verhältniß, in welchem das bayerische Concordat vom J. 1817 und das Religions-Edict aus dem J. 1818 zu einander stehen, gar nicht erörtert und die Widersprüche zwischen beiden nicht aufgezählt; er gibt keine Uebersicht über die Stellung, die der bayerische Staat der kath. Kirche gegenüber einnimmt und macht zu wenig vom wissenschaftlichen Standpunkte aus Versuche, um eine bessere Stellung vorzubereiten. Der König Maximilian Joseph hatte mit dem Papste Pius VII. im J. 1817 ein Concordat abgeschlossen und mit Artikel 18 sich verpflichtet, dasselbe mit all seinen Bestimmungen heilig zu halten und als Staatsgesetz zu publiciren; aber anstatt dieser Verpflichtung ohne Rückhalt nachzukommen, ließ er im J. 1818 als Staatsgrundgesetz eine Verfassungs-Urkunde publiciren, welche sowohl in Titel IV, §. 9, als in der 2. Beilage hierzu, in dem 103 §§. enthaltenden „Edicte über die äußern Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften," dem Staate ausgedehnte Rechte über die Kirche als Oberhoheitsrechte beilegte und in Betreff der meisten kirchlichen Angelegenheiten Bestimmungen erließ, welche denen des Concordats geradezu widersprachen; auch sind nach dem Schlußsatze des Edicts nur „in Ansehung der übrigen innern Kirchenangelegenheiten die weitern Bestimmungen in Beziehung auf die katholische Kirche in dem Concordate enthalten." So kam es, daß die Bischöfe Bayerns, denen im Concordate freie Ausübung ihrer Rechte zugesichert war, bei Ordnung und Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten in starke Abhängigkeit von den Staatsbehörden kamen; und sie sind auch unter den Bischöfen Deutschlands die unfreiesten geblieben. Beinahe ein halbes Jahrhundert ist verflossen; die beiden mächtigsten Staaten des frühern deutschen Bundes, Preußen und Oesterreich, haben ihr Verhältniß zur kath. Kirche wesentlich verändert; in Bayern wurde, wenn auch in einzelnen Punkten etwas nachgegeben ist, doch das alte System des Staatskirchenregiments in seinen Grundzügen und in seinen Consequenzen zähe festgehalten. Und hiergegen zu wirken, das hätte eine Hauptaufgabe des Handbuchs von P. sein müssen. In dieser Beziehung wäre eine Parallele zwischen den einzelnen Bestimmungen, wie sie in der bayer. Verf.-Urk. Tit. IV, §. 9, dem Religions-Edicte vom J. 1818 und dem Ministerial-Erlasse vom 8. April 1852 sich finden und den entsprechenden einzelnen Bestimmungen, welche in der preußischen Verfassungs-Urkunde und den vielen an sie sich anschließenden Rescripten vorkommen, ebensosehr von Nutzen gewesen, als Manches aus den Publicationen von Zetermayer über den Stand der kath. Kirchenfrage in Bayern (im Archive Bd. 8, S. 395—460), welche in der 4. Aufl. bloß citirt, aber nicht benutzt sind. Auch vermißt man ungern in dem Anhange das Begleitschreiben des k. b. Ministers des Innern zu dem Ministerial-Erlasse vom 8. April 1852, welches kurz und bündig den gegenwärtigen Standpunkt der bayer. Regierung bezeichnet: „Als getreue Wächterin des Rechtes muß die Krone vor Allem an den Bestimmungen des Staatsgrundgesetzes und seiner Beilagen festhalten, und kann, insolange und insoweit dieselben nicht auf verfassungsmäßigem Wege abgeändert sind, keinem andern Staatsgesetze, also auch nicht dem als Anhang der Verfassung publicirten Concordate, welches überdies einer bloß einseitigen Auslegung nicht unterliegen kann, ein Vorwiegen vor dem Staatsgrundgesetze zuerkennen" (vgl. Archiv Bd. 9, S. 130). — Obwohl aber das Concordat bereits von dem Könige, der es abgeschlossen hat, gebrochen ist; obwohl die bayerische Regierung offen genug erklärt hat, daß ihrerseits die meisten Concordatsbestimmungen wegen der entgegenstehenden Bestimmungen der Verf.-Urk. und des Religions-Edicts nicht gehalten werden können: werden doch zugleich staatlicherseits die Privilegien noch ausgeübt, welche das Concordat bloß mit Rücksicht auf den Nutzen zugestand, den seine Durchführung der Kirche bringen würde (Art. IX „attenta utilitate, quae ex hac conventione manat in ea, quae ad res ecclesiae et religionis pertinent"); und so wird das Concor-

dat dazu dienstbar gemacht, den außerordentlichen Einfluß des Königs auf die kirchlichen Angelegenheiten noch zu vermehren. Hier kommt außer dem Indulte, die Bischöfe und Erzbischöfe zu nominiren (Art. 9), und außer dem schon erwähnten Vorrechte, zu verlangen, daß nur personae gratae Beneficien erhalten (Art. 11), namentlich das Privilegium in Betracht, zu den vielen Beneficien zu präsentiren, zu welchen die säcularisirten Klöster, Stifte, Corporationen präsentirt haben (Art. 11); so daß der König allein im Ganzen in der Diöcese Augsburg zu 650, in Bamberg zu 72, in Eichstädt zu 134, in München-Freysing zu 243, in Passau zu 95, in Regensburg zu 373, in Speyer zu 87 Beneficien präsentirt, während freies bischöfliches Collationsrecht in der Diöcese Augsburg zu 131, in Bamberg zu 107, in Eichstädt zu 69, in München-Freysing zu 80, in Passau zu 68, in Regensburg zu 35, in Speyer zu 58 Beneficien besteht (vgl. *Schulte*, status dioec. cathol. Tabul. II). Wenn nun hiernach in 2 Erzbisthümern und 5 Bisthümern (die Verhältnisse von Würzburg sind nicht angegeben) dem königlichen Präsentationsrechte allein 1654 Beneficien, dem freien bischöflichen Collationsrechte nur 548 Beneficien unterliegen, so ist dies für die Kirche in einem Staate, der ohnehin schon das äußere kirchliche Leben beherrscht, mehr als eine Inconvenienz, und ebendarum wäre in Bayern bei dessen gegenwärtigen Staatsgrundgesetzen eine neue Regelung der königlichen Patronatsverhältnisse ein Bedürfniß. Als die Vollziehung der von Pius IX. mit dem Großherzoge von Baden geschlossenen Convention, welche Letzterm das Präsentationsrecht zu 403 Pfründen zuerkannte, staatlicherseits gehindert wurde, stellte der Erzbischof von Freiburg die auf Privilegium beruhenden Präsentationsrechte in Frage und erkannte in dem mit der großherzoglichen Regierung im J. 1861 abgeschlossenen Uebereinkommen nur zu 304 Beneficien das Präsentationsrecht des Großherzogs an; und in dem 9 Jahre früher von dem Bischofe von Paderborn mit der preußischen Regierung für den westfälischen Antheil der Diöcese Paderborn abgeschlossenen Uebereinkommen wurden über 120 streitige Stellen, welche den säcularisirten Klöstern und Stiften oder auch nur einzelnen Dignitäten derselben incorporirt oder dem Präsentationsrechte einzelner Dignitarien unterworfen waren, als Stellen freier bischöflicher Besetzung anerkannt (vgl. Gerlach, Paderborner Diöcesan-Recht, 2. A. Paderb. 1864. S. 49—62). Könnte für die einzelnen bayerischen Diöcesen nicht Aehnliches erreicht werden?

Nachdem wir geprüft haben, wie die 4. Aufl. von P. die Verhältnisse der Kirche in Preußen und Bayern behandelt, könnten wir noch prüfen, wie die kirchlichen Verhältnisse in andern Staaten dargestellt sind. Allein dies würde zu weit führen und wollen wir bloß bemerken, daß die das Verhältniß von Baden und Würtemberg zur kath. Kirche bestimmenden Gesetze aus den J. 1861 und 1862 S. 188, wo es hätte geschehen müssen, nicht citirt und im Anhange nicht abgedruckt sind, obwohl die jetzt für diese Staaten unpraktisch gewordenen landesherrlichen Verordnungen aus den J. 1830 und 1853 sich darin abgedruckt finden.

Bei den Quellen des gemeingültigen kath. Kirchenrechts ist S. 96—104 das Gewohnheitsrecht ganz vergessen; desselben wird überhaupt in der ganzen Lehre von den Quellen nur S. 192 in einem Nebensatze und nach der Ueberschrift bloß als einer particulären Quelle gedacht. Zwar wird das Gewohnheitsrecht im 4. Theile, von der Regierung der kath. Kirche, in der Unterabtheilung von der kirchlichen Gesetzgebung S. 492 ff. noch behandelt, aber dürftig; die beste Partie im 1. Bde. von Schulte's K.-R. S. 199 ff. ist ohne Einfluß darauf geblieben. — S. 17 wird das Handbuch des Kirchenrechts von Ludwig Gitzler irriger Weise unter den Werken protestantischer Verfasser aufgezählt; S. 187 steht zweimal Belgien statt Niederlande; S. 199 wird für die Vollziehung der Taufe an einem erwachsenen Nicht-Christen die Genehmigung des Bischofs verlangt; S. 293 wird das Recht des Papstes, „die etwaigen Versehen und Unterlassungen der Kirchenobern in Erfüllung ihrer oberhirtlichen Pflichten, namentlich in Besetzung der Kirchenämter zu ergänzen und zu verbessern," auf die oberstrichterliche Gewalt des Papstes zurückgeführt, obwohl es sich doch auf die oberste Administrativ-Gewalt desselben bezieht, von welcher S. 294 gehandelt wird. Die S. 403—404 und S. 413 angegebenen Motive für die landesherrliche Ernennung der Bischöfe können Zweifel erregen; namentlich ist es nicht wahr, daß die „landesherrliche Ernennung der Bischöfe dem monarchischen Principe mehr zusagt"; denn das monarchische Princip in der Staatsverfassung fordert bloß, daß der Regent in unbeschränkter oder beschränkter Weise auf staatlichem Gebiete herrsche, nicht auf kirchlichem Gebiete. Und ebenso ist die andere Behauptung auf S. 413 unwahr, daß durch eine Capitelswahl „selbst die Ruhe des Staates gefährdet werden kann." — In Folge von Druckfehlern ist für das 1. allg. Concil im Lateran S. 98 das J. 1118 (statt 1123), für das 3. allg. Concil im Lateran das J. 1169 (statt 1179) angegeben. S. 98 ist bei Aufzählung der allgemeinen Concilien wie in der 3., so auch in der 4. Aufl. eine Zeile ausgeblieben, so daß auf die Worte „XIII. das erste zu Lyon" gleich die Worte folgen „J. 1274 unter Papst Gregor X." Ebenso ist S. 292 Etwas ausgelassen: dem Papste „setzt das göttliche Recht eine Schranke, **d. h.** innerlich (moralisch) wird seine Handlungsweise bestimmt durch den Geist und die Praxis der Kirche, durch Schrift und Tradition, durch die Ehrfurcht vor den ökumenischen Concilien, durch die anerkannten Rechte des bischöflichen Amtes, durch das Wohl der Christenheit und die den nationalen Bedürfnissen schuldigen Rücksichten"; da ja hier das Eine durch das Andere nicht erklärt wird. Zu verbessern ist S. 588 der Ausdruck „Nichtigkeit der Weihe" als Folge der Simonie und S. 818 der Ausdruck „paritätische Kirchhöfe" (statt Simultan-Kirchhöfe).

Uebrigens konnten fast alle Mängel, die hier bei der Besprechung der 4. Aufl. berührt sind, auch schon bei einer Besprechung der 3. Aufl. erwähnt werden; und wollen wir dem Herausgeber Silbernagl, der durch eigene Arbeiten empfohlen wird, nicht zu nahe treten. Derselbe hat dem in Bayern oft ausgesprochenen Wunsche nach dem baldigen Erscheinen einer neuen Auflage von Permaneders K.-R. nachgegeben und, wie die Vorrede sagt, „aus Pietät gegen seinen allverehrten Lehrer auf Ersuchen des Verlegers unternommen, nach dem vorhandenen Manuscripte" des verstorbenen Verfassers „die Herausgabe der vierten Auflage zu besorgen." Solche Pietätsrücksichten kann man ehren, wenn man auch nicht der Ansicht ist, daß dies unversehrt herausgegebene Werk von P. den Anforderungen und Bedürfnissen der Gegenwart hinlänglich entspreche.

Paderborn. H. Gerlach.

Literaturgeschichte.

De **Hermanni Buschii** vita et scriptis commentatio historica, quam scripsit **Herm. Ios. Liessem**, Phil. Dr. Adiuncta sunt Herm. Buschii carmina quaedam. Bonn, A. Henry 1866. 96 S. 8. 12 Sgr.

Hermann von Busch ist sowohl für den Theologen als Philologen eine nicht uninteressante Erscheinung. Aus einem adelichen Geschlechte Westfalens im J. 1468 zu Schloß Sassenborg bei Münster geboren, widmete er sich zuerst unter seinem Vetter, dem berühmten Münster'schen Humanisten und Domherrn Rudolf von Langen (Langius), dann unter Alexander Hegius zu Deventer, unter Rudolf Agricola zu Heidelberg, später wohl auch in Tübingen und fünf Jahre lang in Italien den humanistischen Studien. Von da um 1491 nach Hause zurückgekehrt, machte er sich bereits als lateinischer Dichter und

Schöngeist einen beträchtlichen Namen, und erachtete es für seinen Beruf und seine Lebensaufgabe, für die sog. Wiederherstellung der Wissenschaften (d. h. der philologischen) und eines bessern Geschmackes in Deutschland thätig zu sein. Nebenbei studirte er auch Jurisprudenz, und in Verfolgung dieser seiner literarischen Zwecke treffen wir ihn fortan, in etwas unstäter Weise, an verschiedenen Hochschulen, bald als Zuhörer, bald als Lehrer, und in Verbindung mit vielen berühmten Personen und großen Gelehrten, wie Reuchlin und Erasmus, aber auch mit Hutten und Luther. Bei seinem lebhaften Interesse für elegantes Latein kam er natürlich in Opposition gegen die unschöne und unclassische Art und Weise der Scholastiker, wollte aber letztere nur vom formellen oder philologischen Standpunkt aus bekämpfen, ohne dem Dogma irgend zu nahe zu treten. Ja er sprach lange sich noch immer äußerst orthodox aus und verfaßte sehr schöne Gedichte religiösen Inhalts, namentlich auf Maria und den Rosenkranz. Aber allmälig erkaltete in ihm, wohl durch den Umgang mit andern Humanisten, diese religiöse Richtung, zumal er auch während seines Aufenthaltes in Leipzig um 1505, ähnlich wie manche Humanisten, einem dissoluten Leben, dem Dienste der Venus und des Bacchus verfiel. Hierin besserte er sich allerdings nachmals wieder, aber seine Beziehungen zu Klerus und Kirche verschlimmerten sich, so daß er einer der Haupturheber der berüchtigten epistolae obscurorum virorum wurde und bald auch entschieden für Luther Partei nahm. Um dessen Lehre auszubreiten, ging er von Marburg, wo er von 1527 an Professor der Geschichte, der Eloquenz und ars poetica war, nach Münster zurück, wo er den Kaplan Rotmann unterstützte. Als dieser, wie bekannt, zu den fanatischen Wiedertäufern überging, leistete ihm Hermann von Busch kräftigen Widerstand, aber erfolglos, und zog sich tief mißstimmt zu einem Verwandten nach Dülmen zurück, wo er schon 1534 starb.

Da Hermanns von Busch Zeitgenosse Hamelmann in seinen biographischen Nachrichten über ihn (Hamelmanni Opera genealogico-historica) manches Unrichtige mittheilte, und die Einen dies buchstäblich nachschrieben, während Andere dem guten Hamelmann wegen einiger Irrthümer gar nichts mehr glauben wollten, war es gewiß am Platze, die Sache aufs neue zu untersuchen, und diesem Geschäfte hat sich Dr. Liessem, ein junger Priester der Kölner Erzdiöcese, unter Anleitung seines Lehrers Kampschulte, dem auch das [ursprünglich als Doctor-Dissertation gedruckte] Schriftchen gewidmet ist, mit viel Fleiß und Umsicht unterzogen. Dabei zeigt er Vertrautheit mit den Quellen und aller einschlägigen Literatur, Ruhe und Besonnenheit im Urtheil, einen nicht ungeübten kritischen Blick sammt Klarheit der Darstellung. Nur erfaßt er seinen Helden gar zu sehr bloß als Einzelperson, ohne ihn als Partikel der ganzen großen Zeitbewegung darzustellen und ihn eben in diesem größern Bilde erst ins rechte Licht zu setzen. Insbesondere entschlug er sich auch aller eingehendern Besprechung über das Verhältniß der Humanisten zur Reformation, während es doch ganz am Platze und gewiß lehrreich gewesen wäre, zu zeigen, wie Buschius, in dieser Sache seinem Freunde Ulrich von Hutten entgegengesetzt, die positiv-christliche Seite im Lutherthum festhalten wollte, während andere Humanisten Luthern immer mehr nach links drängten. Auch mißfiel mir S. 74 der herbe Ausdruck über Erasmus, der doch gute Gründe hatte, mit Hutten keine weitere Verbindung mehr zu unterhalten. — Sehr dankenswerth ist, daß Liessem mehrere sehr seltene Gedichte Hermanns v. B. im Anhang abdrucken ließ, so gerade auch das schöne Gedicht auf Maria und den Rosenkranz. Aber warum hat er nicht auch eine Uebersicht über alle Schriften Hermanns, gedruckte und ungedruckte, gegeben?

Tübingen. Hefele.

Geschichte.

Geschichte von Nassau, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, von Dr. **F. W. Th. Schliephake.** Erster Band. Wiesbaden, Kreidel 1866. IV u. 486 S. 8. 1 Thlr. 28 Sgr.

Der erste Band dieser „Geschichte von Nassau" bürgt dafür, daß nach Vollendung des Ganzen die historische Literatur um ein Werk wird bereichert sein, welches einen ehrenvollen Platz unter den zahlreichen neuern Local-Monographien einnehmen wird. Wenn auch die Darstellung und die Gruppirung des Stoffes nicht allen Anforderungen, die man an ein künstlerisch vollendetes Geschichtswerk stellen darf, befriedigt, so bietet das Buch doch bezüglich der Reichhaltigkeit des Materials, der Gründlichkeit in Benutzung der Quellen, der Unbefangenheit in der Auffassung des Causalnexus einzelner historischer Thatsachen und der Parteilosigkeit im Urtheil über Personen und Zustände so mannigfache Vorzüge, daß jene Mängel kaum in Anschlag gebracht werden können. Der Verf. ist bemüht, sich in seiner Darstellung und in seinem Urtheil nicht von Gunst und Ungunst berühren und von politischer und confessioneller Parteisucht bestechen zu lassen. Von der zuständigen Behörde wurden ihm die Landesarchive ohne Beschränkung zur Verfügung gestellt, und die Arbeit selbst gibt Zeugniß, daß er von dieser Erlaubniß den ergiebigsten und gewissenhaftesten Gebrauch gemacht hat.

Die gesammte Nassauische Geschichte theilt er in drei Zeiträume. Der erste begreift die Geschichte der Entstehung und Gestaltung des ungetheilten Gesammthauses Nassau, bis zu der im J. 1255 vollzogenen Haupttheilung des Landes unter den walramischen und jüngern ottonischen Zweig des nassauischen Stammes. Im zweiten Zeitraume soll hauptsächlich die Geschichte der walramischen Hauptlinie zur Darstellung kommen, die ottonische, nachmals oranische Linie jedoch insoweit berücksichtigt werden, als es ihre Beziehungen zur walramischen nothwendig erscheinen lassen. Der dritte Zeitraum umfaßt die Geschichte des Herzogthums Nassau von der Errichtung des deutschen Bundes bis zur Gegenwart. Es ist hier nicht der Ort, den Verf. auf dem ganzen Wege seiner mühevollen, aber ergebnißreichen Untersuchungen zu begleiten; wir beschränken uns darauf, Einzelnes, was sich auf die Einführung des Christenthums in dieser Gegend, auf die Stiftung von Kirchen und Klöstern und andere das kirchliche Leben berührende Dinge bezieht, hervorzuheben.

Der Verf. glaubt annehmen zu dürfen, daß schon zu Römerzeiten der Christenglaube in die Lande zwischen Rhein, Main und Lahn unter den Mattiaken und deren Anwohnern Eingang gefunden habe. Der erste bekannte Glaubensbote für diese Gegend ist der h. Lubentius, der gegen die Mitte des 4. Jahrh. von der Mosel, aus Trier das Licht des Christenthums nach der Lahn brachte. Er predigte an den Ufern der untern Lahn und errichtete in einem heiligen Haine zu Dietkirchen in der Nähe von Limburg ein Bethaus, woraus eine Kirche erwuchs, die zu hohem Ansehen stieg und sich während des ganzen Mittelalters darin behauptete. Von diesem Mittelpunkte aus verbreitete sich die christliche Lehre auf beiden Seiten des Lahnflusses. Im 6. Jahrh. entschloß sich der h. Goar, seine Einsiedlerzelle am Rheine zu verlassen, um die letzten Reste des Heidenthums unter den Franken auszurotten. Er stürzte die Götzenbilder und trug den Segen des Christenthums vornehmlich den Bewohnern des Einrichgaus und des anstoßenden Niederlahngaus. Den weitern Ausbau des von St. Goar begonnenen Werkes unternahm und vollendete Bonifacius, der Apostel der Deutschen. Bei der Charakterisirung dieses Glaubensboten ist die Bemerkung auffällig, das Streben desselben sei darauf hinausgegangen, das nationale deutsche Leben in der Kirche auszutilgen. Man kann mit dieser Behauptung nur dann einverstanden sich erklären, wenn unter „nationalem deutschen Leben in der Kirche" die Reste des germanischen Heidenthums verstanden werden sollen, welche sich in

das kirchliche Leben eindrängen wollten, aber von Bonifacius mit aller Entschiedenheit abgewiesen wurden. Seit Bonifacius' Zeiten schwanden die heidnischen Reste immer mehr, das kirchliche Leben entwickelte sich in kräftigem Wachsthum und die Stiftung von Kirchen, Klöstern und Pfarreien hatte immer segensreichern Fortgang. Bezüglich der kirchlichen Eintheilung des nassauischen Landes entsprachen die Archidiakonate durchgehends den Landesgauen und die Pfarreien den Centen oder kleinern Gauen. Unter den ältesten kirchlichen Stiftungen des nassauischen Gebietes nimmt die Abtei Bleidenstadt den hervorragendsten Rang ein: von dieser berühmten Pflanzstätte kirchlichen Lebens und christlicher Cultur gibt uns Schl. bezüglich ihrer Stiftung, ihres Besitzthums und ihrer Wirksamkeit willkommene Nachrichten. Von besonderm Interesse ist die eingehende Untersuchung über den „Brunhildenstein." Allmälig sank die klösterliche Zucht in Bleidenstadt so sehr, daß der Erzbischof Berthold von Mainz allen Ernstes die Aufhebung des Klosters betrieb. Die Mönche hatten gleich den Weltgeistlichen ihre besondern Wohnungen und lebten ohne alle reguläre Observanz. Papst Alexander VI. säcularisirte das Kloster durch eine Bulle vom 10. Januar 1495 und verwandelte dasselbe in ein weltliches Ritterstift. Der letzte Abt trat als erster Propst an die Spitze des Stiftes. Im 30jährigen Kriege nahmen die Schweden Bleidenstadt, zogen die Stiftseinkünfte ein und zerstörten die Kirche. Nominell blieb das Stift zwar bestehen, factisch aber war es aufgehoben; 1801 wurde es in aller Form eingezogen. — Eine andere hervorragende kirchliche Stiftung des nassauischen Landes ist das Kloster Schönau, über dessen Geschichte der Verf. sich ebenfalls eingehend verbreitet. Die Stiftungsurkunde sagt, daß Graf Robert von Laurenburg das auf seinem Grund und Boden errichtete und unter dem zum ersten Abt verordneten Hildelin dem klösterlichen Leben gewidmete Münster Schönau an den h. Martin übergeben habe. In der Nähe des Mönchsklosters wurde durch den Abt Hildelin auch eine Clausur für Nonnen erbaut. Dieses Frauenkloster erlangte frühzeitig einen großen Glanz durch die h. Elisabeth von Schönau, die in einem Alter von 12 Jahren eingetreten war und 1164 in einem Alter von 36 Jahren starb. — Andere kirchliche Stiftungen, die der Verf. noch bespricht, sind Lipporn, das Salvatorkloster zu Schaaffhausen, Gronau und Arnstein. Bei seinen Erörterungen über das Kloster Arnstein gibt Schl. dankenswerthe Nachrichten über den letzten Grafen Ludwig von Arnstein, der das Mönchsgewand anlegte und noch 46 Jahre in gehorsamer Demuth und voll thätigen Eifers für seine klösterlichen Pflanzungen in strenger klösterlicher Observanz lebte.

Weniger bedeutungsvoll für die Geschichte des kirchlichen Lebens und Wesens im Mittelalter als für die Lösung kunstgeschichtlicher Fragen sind die Erörterungen über die Stiftskirche zu Limburg. Vielfach wird behauptet, diese Kirche sei durch den Grafen Heinrich den Reichen neu aufgeführt worden. Allerdings gehört dieser Bau, das merkwürdigste Denkmal mittelalterlicher Baukunst im nassauischen Lande, der Zeit dieses Grafen an, da die an demselben, wie an den Kirchen zu Andernach, Neuß, Sinzig, Bonn und mehrern Kirchen zu Köln zu erkennende Kunstweise dem Ende des 12. und dem Anfang des 13. Jahrh. eigen war. Man macht für jene Ansicht die Inschrift eines bleiernen Reliquienkästchens geltend, worin gesagt wird, daß Graf Heinrich, der Errichter des Baues, durch den kostbaren Reliquienschatz seine reichen Gaben an seinen Tempel freigebig gehäuft habe. Da das Kästchen mit dem Siegel des Erzbischofs Dietrich von Trier versehen war, der von 1212—1242 regierte, so fällt die fragliche Thatsache in die Zeit Heinrich des Reichen. Der Verf. entwickelt die Gründe, aus welchen er nicht Heinrich den Reichen von Nassau, sondern irgend einen andern Heinrich aus einem der benachbarten Grafenhäuser für den Bauherrn des Limburger Domes hält. „Wollen wir, sagt er, zur Aufhellung der Frage über den Bauherrn des Limburger Domes einen Beitrag liefern, welcher freilich der Nachforschung noch einen weiten Spielraum gönnt, so würden wir nicht anstehen, die Vermuthung auf einen Herrn oder dessen Nachkommen zu lenken, der mit dem Kaiser Friedrich I. auf der Kreuzfahrt durch Kleinasien zog und mit ihm in der schweren Bedrängniß vor Ikonium die Gelübde an den h. Georg, den tapfern Helfer in der Kriegsnoth, gethan haben mag. Diese Vermuthung wird sowohl auf Heinrich von Nassau wie auf andere Herren der Rheingegend gehen können. Ein herrlicheres Denkmal seines Gelübdes hätte Kaiser Friedrich selbst der Nachwelt nicht vermachen können."

Die Schärfe, mit welcher Schl. die ganze Politik und das ganze Streben der mittelalterlichen Kirche verurtheilt (S. 429 ff.), entspricht wenig dem Geiste, der sonst durch das ganze Buch weht, und ebensowenig der Unbefangenheit, die wir in andern Partieen des Werkes anerkennen müssen. Er verkennt die göttliche Mission, welche der Kirche zugewiesen ist, und er scheint nicht zu wissen, welcher außerordentlichen Mittel es bedurfte, um diese Mission auf dem Gebiete des Glaubens, der Cultur und der Wissenschaft in jenen wildbewegten Zeiten des Mittelalters und einer von allen Leidenschaften getriebenen Menschheit gegenüber zu erfüllen. Wir sind weit entfernt, läugnen zu wollen, daß mitunter niedrige Bestrebungen, eigennützige Absichten und herrschsüchtige Pläne unter dem Deckmantel der Religion sich geltend gemacht haben; wir können aber nicht zugestehen, daß die im Mittelalter zur Erhaltung der Reinheit des Glaubens und zur Stütze der Kirchenzucht angewandten Mittel überhaupt in der Weise gebrandmarkt zu werden verdienen, wie es vom Verf. geschieht.

Köln. L. Ennen.

Unterrichtswesen.

Königlich allerhöchste Verordnung, die Bildung der Schullehrer im Königreich Bayern betreffend. (Ministerialblatt für Kirchen- und Schulangelegenheiten im Königreich Bayern. Nro. 22. 6. Oct. 1866. S. 221—326.)

Die Organe der Fortschrittsparteien haben das neue Normativ über die Schullehrer-Bildung vom politischen Standpunkte aus besprochen und es theils als ungenügend, theils als zu fromm befunden und deshalb verurtheilt. Sie haben vergessen, anzuerkennen, welch großer Fortschritt in der Gründung eigener Präparandenanstalten und in der Hebung des ganzen Unterrichts gegenüber den Regulativen von 1836 und 1857 liege; wie auch die Forderungen an die Volksschule selbst sich in nächster Zukunft steigern können, nachdem erst ein tüchtiger Lehrerstand herangebildet sein wird; und haben nicht angeschlagen, wie die Verordnung vom 29. Sept. 1866 der Kirche einerseits größere Arbeit auferlegt, und anderseits an herkömmlichen Rechten marktet und rüttelt. — Kirchliche Organe haben deshalb ebenfalls ihre Unzufriedenheit nicht verhehlt. Auch wir finden auf diesem Standpunkte manches Bedenkliche. Wie weit kann man noch kommen, wenn die „vorgeschrittenen Zeitverhältnisse" einmal minder vortreffliche Männer am Staatsruder vorfinden, als jene sind, die das Normativ verfaßten? Diese haben dem positiven Christenthum noch offene Thür gehalten, aber was können Andere thun auf der Basis des Fortschrittes, den die Zeiten verlangen? Es ist den Bischöfen das Recht mancher Einsprache gegeben; und wir zweifeln nicht an dem guten Willen, deren Meinungsäußerungen zu berücksichtigen; aber wo ist das Gesetz, das die Fälle formulirt, in denen ihr Wort Gehör und Erfüllung finden muß? Wie soll es kommen, wenn Laien die Vorstände von Priestern werden sollen; wenn z. B. der Inspector eines Lehrerseminars ein ehemaliger Schullehrer, der Präfect aber ein Priester ist? — Solche Bedenken kamen auch uns; aber nach-

dem wir das Normativ wieder und wieder gelesen hatten, beruhigten wir uns, schon aus dem Grunde, weil wir das rechte Verhältniß zwischen Kirche und Staat, was die Schule betrifft, nirgends in Europa verwirklicht sehen, auch nicht in dem in neuester Zeit von kirchlichen Organen so sehr gelobten Preußen. Diese Thatsache lehrt von vornherein Mäßigung in den Forderungen. Beruhigen aber können noch andere Umstände.

Wie der Geist der Verordnung von 1857 ein durchweg christlicher und positiv gläubiger war, so ist es auch der des neuen Normativs. Der Religionsunterricht ist erster Hauptgegenstand; er hat eine ausreichende Anzahl Unterrichtsstunden und wird in der Notensumme gebührend gewerthet. Das religiös-sittliche Leben ist an Schülern und Lehrern strengstens gefordert und schärfstens betont. Die Wahrhaftigkeit dieser Forderung liegt in dem Ernste und der Strenge, die in Bezug auf die drei Bildungskreise der zukünftigen Lehrer durchweg ausgesprochen sind. Man beachte nur die Vorschriften für die Präparandenschulen und die Haus- und Disciplinarordnung für die Seminarien. — Das Wesen ist gerettet; dem Heilande ist nirgends der Eingang gewehrt. Es ist Vorschrift, mit Gebet die Tage zu beginnen und zu schließen, täglich die hl. Messe zu besuchen, die hl. Sacramente wenigstens viermal im Jahre zu empfangen u. s. w. Und daß dies geschehe, ist den Priestern, den Religionslehrern, die Aufsicht hierüber zugewiesen. Man lese im Einzelnen die §§. 9. 11. 12. 13. 16. 19. 21. 27. 31. 33. 36. 40. 42. 43. 44. 49. 53. 54. 55. 64. 67. 73. 84. 85. 87. 89. 96. 101. 103. 104, und beurtheile, ob Christus und seine Kirche von den neuen Einrichtungen ferne gehalten sind, und ob ihr Einfluß „gleich Null" sei!

Es lag nahe, in ein paar Kreisen es mit simultanen Präparandenanstalten zu versuchen; es unterblieb. Der Staat konnte in Versuchung kommen, das Internat der Seminarien an den Fortschritt zu opfern; er that es nicht. Er konnte der Schullehrer-Denkschrift die Hand reichen, die Präparandenanstalten auf die Hauptlehrer allein stellen, konnte auch „Pädagogien" gründen als eine Art pädagogischer Hochschulen; er konnte in die Seminarien die Dutzende von Wissenschaften einführen, die jene Schullehrer verlangten; er that es nicht, und gab dadurch eine Antwort auf jene Denkschrift, die sicherlich die Vorgeschrittenen unter den Lehrern wenig erbaut.

Wir wissen nicht, wie es kam, daß die §§. 26 und 27 der Verordnung vom 15. Mai 1857, betreffend den geistlichen Charakter des Inspectors und des Präfecten an den Schullehrerseminarien, dahin abgeändert wurden, daß nach dem neuen Normativ nur einer dieser beiden dem genannten Stande angehören müsse; wir bedauern diese Aenderung auch aus pädagogischem Gesichtspunkte; allein wir erkennen an, daß in den übrigen Einrichtungen, die das neue Normativ trifft, dessen Verfasser nicht frei waren. Sie waren gebunden an die Verfassung. Die zweite Beilage zur Verfassungsurkunde §. 38. 39 und Anhang I und II formuliren klar und bestimmt den Wirkungskreis der Kirche; die Verfasser der Verordnung vom 29. Sept. konnten über sie nicht hinausgehen. Man kann dies bedauern; man kann wünschen, daß die Staatsregierung eine bessere, gerechtere Vereinbarung zwischen Kirche und Staat anbahne; jetzt aber verlangen, daß die bayer. Regierung — obiges Bedenken abgerechnet — mehr zugebe, als sie im Normativ Rechnung getragen, heißt eine Verfassungsverletzung fordern. Man kann die historische Lage der Dinge bedauern, aber man muß bei Recht und Möglichkeit bleiben. Trotz Widerspruch halten wir es nicht bloß für klug, sondern sogar für sehr nützlich und nothwendig, auch innerhalb der Kirche bei dem Möglichen zu bleiben, so lange nicht wesentliche Vorschriften und Gesetze Gottes in Frage kommen. Wahrlich, die Zeit ist dazu angethan, der Kirche den „Besitz" der Volksschule zu überlassen! Und wir werden der Kirche viel nützen, wenn wir diese Forderung heute stellen! Streiten wir für den Mitbesitz, und nehmen wir einstweilen in Gottes Namen die Antheilnahme an der Bildung des Volkes. Die Kirche ist auf die Schulstube nicht beschränkt, sie hat noch das große, weite Gotteshaus, in dem die Kinder sich versammeln; und auch im Schulhause ist noch lange nicht Alles verloren. Ja, es gibt Mittel, rechtmäßige, ehrliche, von Niemanden bekrittelte Mittel, die gar Manches, was verloren scheint, wieder zurückbringen. Wir werden von ihnen sprechen.

Doch, wir wollen das neue Normativ weder vom politischen noch vom kirchlichen Standpunkte besprechen. Wir wollen es beurtheilen vom pädagogischen Gesichtspunkte, vom Standpunkte der Schule. Er ist berechtigt und bisher zu wenig eingehalten worden. Auch auf pädagogisch-methodischem Standpunkte lassen sich an dem neuen Normativ Mängel nachweisen; doch ist es, wie jedes verständige Gesetz, von jener Weite und Elasticität, daß bei tüchtiger Durchführung, bei gutem Geiste der Ausführungsorgane und namentlich bei Einführung geeigneter Lehrmittel die möglichen Gefahren vermieden werden können.

Es ist möglich, daß aus den neuen Anstalten, die das „erhöhte Culturleben" berücksichtigen sollen und an „größern Orten" ihren Sitz haben werden, Schullehrer hervorgehen, deren Bildung ihnen vor Allem selbst und Andern eine Last und Verlegenheit sein wird. Man denke an die bayrischen Dörfer und an die Lehrergehalte. Aber es muß dieser Mißstand nicht eintreten. Höhere Bildung ist mit Tüchtigkeit des Charakters, mit Einfachheit und Bescheidenheit der Ansprüche dann vereinbar, wenn der Mensch aus der Religion die Genügsamkeit und aus der Wissenschaft einerseits die ruhige Strebsamkeit und anderseits die Ueberzeugung gewinnt, wie wenig er wisse. Der Priester weiß unendlich mehr, als ein zukünftiger Schullehrer, und welchen drückt sein stilles Dorf? Der schweizerische Schullehrer lernt mehr, als das neue Normativ verlangt, aber sein Wissen nimmt ihm weder die Lust noch das Geschick zur Arbeit in Haus und Feld. Aber freilich, die Schweizer sind so klug und verlegen ihre Lehrer-Bildungsanstalten nicht in größere Orte, sondern auf das Land und umgeben sie mit großen Gärten und einigen Feldern. Und das hätten wir vor Allem auch in Baiern gewünscht. — Daß der in das Seminar Aufzunehmende nicht über 20 Jahre alt sein dürfe, erscheint uns als eine unnöthige Strenge, die den Lehrstand um manche tüchtige Kraft bringen kann, die vielleicht aus dem reinsten Eifer für die Jugendbildung zum Lehrfach sich entschließt. — Die Vertheilung der Aufsicht und Leitung der Präparandenanstalten unter Districtsschulinspector, Religionslehrer, Hauptlehrer und Seminarinspector ist zu complicirt und wird zu manchen Schwierigkeiten führen; die Concentrirung dagegen aller Gewalten im Seminar in der Hand des Inspectors (§§. 55. 62. 69) ist ein unerträglicher Absolutismus. In dieser unumschränkten Gewalt der Seminarinspectoren sahen wir bisher einen der ersten Gründe, warum es an den bisherigen Seminarien nicht vorwärts wollte und warum sie so wenig Freunde hatten. Leider ist sie geblieben, und wird so auch in der Zukunft die Berufsfreude der Lehrer, vor Allem der Präfecten, die ja nur den Namen von solchen tragen (§. 55), und die Charakterentwicklung der Zöglinge lähmen. Dazu kommt, daß das Strafrecht der Lehrer (§. 91) ein so sehr beschränktes ist; Letzteres ist auch der Fall an den Präparandenanstalten. So werden denn die jungen Leute, den harten Fesseln, in denen der Seminarinspector sie gehalten, entronnen, ihre Praktikantenzeit froh benutzen, um die Wunden zu heilen. „Schulpraktikanten" — es will uns der Name nicht recht eingehen. Es fallen uns allerlei Praktikanten ein; die einen erreichen sie nicht, die andern sollen sie nicht erreichen. Der Titel wird Gefahren und Schmerzen bringen; es hätte es mit „Schulmeisterexspectanten" auch gethan.

Die Lehrpläne für die Präparandenanstalten und Seminarien sind im Ganzen vortrefflich. Sie zeichnen sich aus durch Auf-

einanderfolge und, trotz mannigfachem Widerspruch sagen wir es, durch Maß; man muß sie genau lesen, so wird die Furcht vor Ueberspannung schwinden. Ein paarmal jedoch kam es uns vor, als ob die Verfasser der Lehrpläne nicht ganz auf den neuen und anerkannten Standpunkten der Methodik stünden; so betreffs der sprachlehrlichen Terminologie, der rechten Würdigung des Kopfrechnens, und der richtigen Stellung der mathematischen und physikalischen Geographie. Die „wichtigsten Sätze" aus dieser, sowie auch die „allgemeinen Grundsätze der Körper- und Seelenlehre" erscheinen uns als Trennungen der Sachen vor der Sache. Dies im Allgemeinen; im Besondern erlauben wir uns folgenden Bedenken auszusprechen.

Betreffend den Unterrichtsplan der Präparandenanstalten: Lösung naheliegender Zweifel und Einwürfe im Religionsunterrichte dritter Classe erscheint wohl mit Recht zu früh und gehört in den Seminarunterricht. Ebenso gehört ins Seminar jenes Lesen, mit dem „Sinnerklärung, Satz- und Wortanalyse, Interpunction, Wohllaut und Wohlklang, mündliches Wiedergeben des Gelesenen" zumal zu verbinden ist. Das Normativ fordert dies Alles schon im 1. Präparandencurse und wird dadurch die rechte Sicherheit des Schullesens hindern. Die drei Curse sprechen schon von Schilderungen im stilistischen Unterricht, während der Seminarunterricht von ihnen schweigt; der 3. Präparandencurs hat „die Veredlung und den Schmuck der Prosa" und zwar im sprachlehrlichen Unterricht zu lehren. Was an der Wortbiegungslehre im 3. Curse noch abzuschließen ist, nachdem im 2. die Biegungslehre von denjenigen „Wortarten", die in den bisher zu behandelnden Sätzen zur Darstellung kommen, vorgeschrieben ist, ist uns unklar; denn es erübrigt nur das Bindewort. Im Rechnen ist auf Zahlentstehung, Anschauung, Zerlegung, auf das anschauende und denkende Rechnen, aus dem die Formen von selbst wachsen, zu geringes Gewicht gelegt; die Decimalbrüche im 2. Curse sind — für Schul-Lehrlinge — ein Sprung; der Proportionslehre im 3. Curse ist zu großes Gewicht beigelegt. Im Schreibunterrichte hätten wir die Uebung im Schreiben der Druckschrift gewünscht.

Betreffend den Unterrichtsplan im Seminar: Nicht recht will uns behagen der Lehrplan der christlichen Sittenlehre im 2. Curse; wir vermissen die deutliche Hinweisung auf den Dekalog und dessen Aufnahme in einen Unterricht für Schullehrer, und wundern uns, wie „die Stellung des Menschen zu den unvernünftigen Geschöpfen" der Stellung des Christen zu seinen Nebenmenschen vorausgehen kann. Der sprachlehrliche Unterricht greift zu wenig zurück in den in der Präparandenanstalt empfangenen, läßt diesen in der hohen Region des neuen Unterrichts vergessen und wirft auf diesen dadurch den Schatten der Ueberhebung, der durch das strenge Gebot von Hinweisungen und Wiederholungen vermieden wäre. Es handelt sich ja um Elementarschul-Lehrer, die wenigstens in Dorfschulen mit den „verschiedenen Stilgattungen und Dichtungsarten" wenig zu operiren haben werden. Sonst gönnen wir aber diese schönen Sachen dem Lehrerstande gerne. Was in der Arithmetik und Mathematik für zwei Jahrescurse bei 3 wöchentlichen Stunden gefordert ist, würden wir als an Umfang viel zu wenig erklären, wenn nicht dadurch der glückliche Fall einträte, auf diese Weise das früher Gelernte nachüben zu können. Unglücklich methodisch gefaßt erscheinen uns die Bestimmungen, daß „dabei" (bei Algebra und Geometerie) der Unterrichtsstoff der Präparandenschule zu wiederholen und „auch" das Kopfrechnen fortzusetzen sei. Die Naturlehre hebt die Kenntniß der neuen Entdeckungen und Erfindungen zu wenig hervor und läßt dafür dem Lehrer die Möglichkeit, sich in Theorien zu ergehen. Der 2. Curs schreibt für Landwirthschaft zu viel vor, und befiehlt nicht einmal, den Seminargarten als angewiesenes Operationsfeld zu betrachten. Die „Erziehungs- und Unterrichtskunde" schreibt vor, daß jeder Seminarlehrer die praktische Uebung der Seminaristen in der Musterschule in seinen Lehrgegenständen selbst leite; wir sehen hierin Mangel an Einheit, und fürchten sowohl Störung des Musterlehrers, wie auch mancherlei Verwirrungen; der Lehrer der Musterschule sei hier Meister; er kennt den Lehrplan, die Kinder, und versteht das Schulehalten. Der Gesangunterricht für Katholiken hat den Volksgesang nicht aufgenommen, in welchem dem Lehrer ein so schönes Feld zur Bildung des Volkes gegeben ist.

Das sind die Mängel, die uns das neue Normativ zu haben scheint. Einige Dinge, die Andere stören, beunruhigen uns nicht, wenn die obengenannten Bedingungen glücklicher Ausführung eintreten. Es beunruhigt uns nicht die sichtbare Hebung des gesammten Unterrichts über das bisherige Maß. Es muß nicht eintreffen, daß höheres Wissen und höhere Intelligenz den Menschen verderben. Führen die neuen Anstalten tiefer ein in die Religion Christi, wie dies auch vorgeschrieben ist, und lehren sie den Segen, die Schönheit und die Ehre der christlichen Mäßigkeit, Bescheidenheit und Einfachheit, so werden die zukünftigen Schullehrer zwar kenntnißreicher, aber auch charaktertüchtiger werden. Es ist nun einmal vorbei mit der alten Zeit der Schulmeister; treten wir muthig hinein in die neue, doch mit Christus im Herzen und im Sinne! Das ist die Signatur des neuen Normatives: es will Religion und Zeitforderung vereinen. Wem ist dies noch ganz gelungen? Wer aber darf sofort scheel beurtheilt werden, der das Allerschwierigste in gutem Willen versucht? Wir haben offen die eine Schwäche des neuen Versuches ausgesprochen; die Absicht, dem Reiche Gottes schaden zu wollen, fanden wir wenigstens nicht. — Man tadelt die Aufnahme der Mathematik in den Lehrplan. Was ist das Hohes? Die Knaben der schweizerischen Kantonsschulen (Latein- und Realschulen zugleich) beginnen im zweiten Schuljahre Algebra und Geometrie und gehen zahlreich nach der 2. oder 3. Classe wieder an Hammer und Pflug. — Man stößt sich namentlich an der „deutschen Literaturgeschichte." Man lese doch vor Allem, was denn eigentlich das Normativ hierüber sagt! Es schreibt im ersten Seminarjahre vor: „Lesen und Erklären deutscher Musterstücke" und im zweiten: „die Hauptmomente aus der deutschen Literaturgeschichte; im Anschluß hieran Lesen und Erklären ausgewählter Musterstücke aus deutschen Classikern." Es ist somit keine Rede vom Lesen deutscher Classiker, was z. B. das vortreffliche Bamberger Pastoralblatt so sehr in Schrecken versetzte. Es ist jene unschuldige Kenntniß und Lectüre deutscher Literatur, die zur Zeit in allen klösterlichen Mädcheninstituten und in allen kirchlichen Knabenanstalten eingeführt ist. Wer hat den Jesuiten in Feldkirch noch je verdacht, daß sie Bone's deutsches Lesebuch in ihren Mittelclassen als Grundlage des Sprachunterrichts gebrauchen; und nun lese man, was Bone über Schiller und Göthe sagt! Wir Priester Alle lesen mehr aus deutschen Classikern, als die neuen Seminaristen hören werden; es fällt uns nicht ein, Göthe's Wahlverwandtschaften vor einer Predigt über die Pflichten der Eheleute nachzulesen. Endlich ist gesorgt, daß die Bäume der Schullehrerzöglinge nicht in den Himmel wachsen. — Was das Normativ über die neuen Sprachen sagt, ist keine Aufnahme derselben in den Lehrplan, wie dies die Lehrerdenkschrift verlangte. Das Stündchen, das den bravern Seminaristen zweimal in der Woche zu freiem Ausgang unter den angegebenen Restrictionen gegönnt ist, wird nicht sehr gefährlich werden; wir billigen es aus ganzer Ueberzeugung. Es erweitert den Blick, prüft den Charakter und gibt Lernfreude. — Das Bamberger Pastoralblatt spricht von „freien Vorträgen" über den Religionsunterricht und ergeht sich in langen Vorwürfen hierüber. Wir suchten mehrmals nach diesen „freien Vorträgen", konnten aber nicht das Mindeste entdecken. Dagegen heißt es S. 266 des Ministerialblattes so deutlich als etwas: die Religionslehre sei zu geben „im engen Anschluß an den Unterricht im Katechismus und in der biblischen Geschichte und mit steter

Rücksichtnahme auf festere Begründung desselben den Bedürfnissen der Schüler entsprechend unter Zugrundlegung eines geeigneten Lehrbuches." Wie konnte dem Verfasser einer eingehenden Kritik eine solche Selbsttäuschung begegnen! Das ist Ungerechtigkeit und Irreführung der öffentlichen Meinung.

Ziehen wir die Summa. Abgerechnet die nicht verschwiegenen — aber heilbaren — Mängel, bleiben als Vorzüge des neuen Normativs übrig: die Einrichtung von eigenen Präparandenanstalten, welche der bisherigen allseitigen Armseligkeit des Vorbereitungsunterrichtes ein Ende machen; die Gestaltung der Seminarien zu Anstalten mit würdigem und richtigem Unterrichtsziele; ein Lehrplan, der in wohlgeordnetem Zusammenhange und in stufenweiser lückenloser Aufeinanderbauung ein Ganzes von Wissen und Können darstellt; weise Mäßigung in den meisten Lehrgegenständen, vorzüglich in jenen, in denen die Gefahr so nahe lag, z. B. in den Naturwissenschaften, in der Seelenlehre und in Geschichte und Geographie; die rückhaltlose Betonung des religiösen und religiös-sittlichen Momentes.

Die Flüssigmachung von Mitteln einerseits für Unterstützung der Schullehrlinge während ganzer sechs Jahre, anderseits zu Erhöhung der Lehrergehalte muß freilich neben einer glücklichen Durchführung des Normativs erfolgen. Wir zweifeln an dieser Beschaffung von Mitteln nicht; denn ohne sichere Aussicht auf sie hätte eine solche Hebung des Lehrerstandes nie und nimmer versucht werden können. Wir wünschen dies dem aller Ehre würdigen Stande aus voller Seele. Möge er aber dann seine Pflicht thun in Treue gegen den Staat, der so viel für ihn thut, und gegen die Kirche, die ihm Alles gönnen wird, wenn er Christum lieb haben und die Jugend von ihm nicht abführen wird.

So hoffen wir; dennoch verkennen wir die Gefahren nicht, die die Verordnung vom 29. Sept. in sich birgt. Die Kirche kann ihnen aber begegnen durch drei Mittel. Durch Organisation des ihr vom Staate überlassenen „Wirkungskreises" an den Lehreranstalten und an der Volksschule selbst. So weit er die erstern betrifft, ist er ausgesprochen in den §§. 9. 11. 12. 13. 16. 19. 40. 42. 43. 44. 54. 55. 64. 84. 89. 96. 101. 103. 104; das Recht in der Volksschule liegt in der Verfassung und in Ministerialerlassen, z. B. vom 30. März 1852, vom 20. April 1854 und vom 9. October 1854. Die Kirche nehme einstweilen in Geduld und Erwartung besserer Zeiten dies hin, und schaffe sich Organe, durch welche sie ihren Rechts- und Pflichtsinbegriff ins Leben setzt, wenn sie nicht die bestehenden Inspectorate selbst zugleich mit ihrer Autorität bekleiden will. Warum gibt es nicht schon lange Diöcesanscholarchen, wie die Regierungen ihre Schulräthe haben? — Ferner durch Heranbildung der Kleriker zu Pädagogen, nicht durch Vorträge über allgemeine Pädagogik, wie bisher, sondern durch Einführung der praktischen Schulpädagogik in den Kreis der theologischen Studien. Wenn das neue Normativ dem Klerus irgend eine Pflicht des Gewissens oder der Vorsicht auflegt, so ist es diese, dahin zu wirken, daß an den theologischen Facultäten der Hochschulen und Lyceen [1]) ein Collegium über praktische Schulkunde baldmöglichst gehalten werde. Die Schullehrer werden durch die neue Organisation ihrer Bildung um einen Kopf höher werden — es läßt sich das nicht leugnen, lege man einen Sinn unter, welchen man wolle — die Bekanntschaft mit der Schulpädagogik hebt den Priester, der noch manch Anderes weiß, was dem Schullehrer verborgen bleibt, über diesen um eine Elle. So kommen die Dinge wieder in die rechte Ordnung. Bei den Vorkenntnissen, welche der junge Theologe besitzt, läßt sich in 2 wöchentlichen Lehrstunden in einem Jahre der Gesammtkreis der Schulkunde ebenso gründlich als angenehm in Besitz bringen. Man spricht von Einführung der Kunstgeschichte in die Priesterseminarien und schreibt schon Handbücher dafür; wie lange zaudern wir, auf pädagogischem Gebiete zu thun, wozu uns schon ein halbes Jahrhundert täglich angemahnt hat? — Und endlich begegnen wir den möglichen Gefahren der neuen Zeiteinrichtungen durch Mäßigung und Leidenschaftslosigkeit in unsern Urtheilen. Wie die Zeiten liegen, — und jeder Tag bringt davon neue Kunde — ist durch Negationen und Verdammnisse nichts, aber auch rein nichts zu gewinnen, dagegen viel zu verlieren an Vertrauen, gutem Willen und Handreichung. Wir sprechen vom bayerischen Normativ vom 29. Sept. 1866, nicht von den Forderungen und Wünschen der Fortschrittsparteien. Mit diesen läßt sich nicht transigiren; mit dem Normativ aber läßt sich reden. Wir haben versucht, objectiv und parteilos darüber zu reden. Bei ruhiger Betrachtung der Dinge und Zeiten wird uns Niemand zürnen.

Balzers. A. Gmelch.

*) Wohl besser in den Clericalseminarien. D. Red.

Literarische Notizen.

— Von dem Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (vgl. 1866, Sp. 565) ist der 1. Band erschienen: Sulpicii Severi libri qui supersunt, rec. et comm. crit. instr. C. Halm (Wien, Gerold 1866, XIV u. 278 S. 8. 1 Thlr. 2 Sgr.). Nach der vorgedruckten Ankündigung sind ferner in Vorbereitung: Minucius Felix, Firmicus Maternus und Lactantius von Halm, Tertullian und Hieronymus' Briefe und Streitschriften von Reifferscheid, Cyprian von Hartel, Augustinus' de civ. Dei von Em. Hoffmann, Aug. Epistolae und Sermones von Dombart, Aug. Retractationes und Confessiones und Arnobius von Vahlen, die christlichen Dichter von Bücheler. Der Ladenpreis ist für den Bogen groß Octav in sehr guter Ausstattung auf $1\frac{1}{2}$ Sgr. angesetzt. Jeder Band wird einzeln abgegeben.

— Prof. Maassen in Graz ist seit Jahren mit Vorarbeiten für eine „Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters" beschäftigt. In den Sitzungsberichten der Wiener Akademie (Juni 1866) gibt er, in einer sorgfältigen Beschreibung, ein möglichst vollständiges Verzeichniß der Handschriften des kanonischen Rechts vor Pseudoisidor, welche in italienischen Bibliotheken von ihm oder von andern Gelehrten (unter welchen er besonders Dr. Reifferscheid rühmend erwähnt) verglichen wurden [1]). Ein ähnliches Verzeichniß der einschlägigen Handschriften spanischer, französischer, englischer und deutscher Bibliotheken soll später folgen. Den Handschriften der Pariser kaiserlichen Bibliothek hat Maassen selbst die längste Zeit gewidmet; außer ihr haben einige Capitelsbibliotheken Oberitaliens, die Hofbibliotheken in Wien, München und Darmstadt und die Bodleiana in Oxford für die alten Canonensammlungen die wichtigste Ausbeute geliefert.

— Für Dogmatik und Dogmengeschichte hat der protestantische Theologe C. P. Caspari in dem Werke „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Bd. 1. Christiania 1866." gr. 8. einen höchst schätzenswerthen Beitrag geliefert. Kennern möge die Angabe des Inhalts genügen: 1. die Athanasius dem Großen zugeschriebene Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον; 2. ein Bruchstück des antiochenischen Taufbekenntnisses aus den ephesinischen Conciliencten und ein Bruchstück desselben aus einer Homilie des h. Chrysostomus; 3. 4. das Nicaenum und das Nicaeno-Constantinopolitanum in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift; 5. das Taufbekenntniß der Nestorianer aus Cod. orient. 147 der k. Bibl. zu München; 6. das Athanasius dem Großen zugeschriebene Bekenntniß περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ

1) Der Bericht ist besonders abgedruckt unter dem Titel: Bibliotheca latina iuris canonici manuscripta von Dr. *Friedrich Maassen*. Erster Theil: Die Canonensammlungen vor Pseudoisidor. I. Italien. Wien, in Comm. bei Gerold 1866, S. 373—427.

θεοῦ λόγου in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift; 7. ein Glaubensbekenntniß des Bischofs Johannes von Jerusalem (386—417) in syrischer Uebersetzung aus einer nitrischen Handschrift; 8. das griechische Nicaeno-Constantinopolitanum in occidentalischer Form nach einer St. Galler Handschrift aus dem 10. Jahrh. A. P.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Alzog, Kirchengeschichte 8. Aufl., von Evelt.
Krummacher, David der König von Israel, und Stähelin, Leben Davids, von Reusch.
Lange, Theol.-prakt. Bibelwerk, A. T. III. u. XII., von Reusch.
Martinet, Philosophie des Katechismus, von Dieringer.
Münz, Archäol. Bemerkungen über das Kreuz, von Kraus.
Niedner, Kirchengeschichte, von Hagemann.
Veith, Meditationen über den 118. Ps., von Bozler.
Weickum, das h. Meßopfer, von Beron.
Werner, Geschichte der kath. Theol., von Linsenmann.
Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, von Potthast.
Winer-Preuß, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs ꝛc., von Dieringer.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:
Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie.
Hergenröther, Photius.
Halm, Sulpicii Severi Opera.
Kihn, die Bedeutung der antiochenischen Schule.
May, Albrecht II. von Mainz.
Münchener histor. Jahrbuch für 1866.
Rohling, über den Jehovaengel des A. T.
Sigwart, Spinoza's Tractat von Gott.

Correspondenz der Redaction. — Nro. 45: Ich bitte um Rücksendung meines Heftes. — Nro. 51: Sie erhalten die Nummern. — Nro. 56: Ich habe mich an einen Andern gewendet. — Nro. 64: Das (vergessene) Mscr. schicke ich nächstens. — Nro. 82: Die Schrift von F. ist noch frei und steht Ihnen zur Disposition. — Nro. 95 (Verspätet): Das Buch von H. gehört Ihnen. — Nro. 120: Die Bücher sind abgesandt. — Nro. 129: Ist die durch C. W. gemachte Zusage sicher?

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 4. Februar 1867. № 3.

Alttestamentliche Literatur.

Biblischer Commentar über den Prophet Jesaia von **Franz Delitzsch**, Dr. und Prof. der Theol. Mit Beiträgen von Prof. Dr. *Fleischer* und Consul Dr. *Wetzstein*. (A. u. d. T.: Biblischer Commentar über das Alte Testament herausgegeben von *Carl Friedr. Keil* und *Franz Delitzsch*. Dritter Theil: Prophetische Bücher. Erster Band: Der Prophet Jesaia.) Leipzig, Dörffling u. Franke 1866. XXII u. 668 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Franz Delitzsch hat mit seinem Erstlingswerke: Iesurun sive prolegomenôn in concordantias V. T. libri III (Grimma 1838), von dem er sagt: (opusculum) quod turbulentissimo adolescentiae meae tempore elaboravi, große Erwartungen von Seite der Gelehrten und insbesondere der conservativen Theologen erweckt und sie nicht getäuscht, obgleich er sich lange und länger, als es seinen Freunden wünschenswerth schien, Studien und Arbeiten widmete, welche dem engern Kreise der heiligen Literatur des A. T. ferner lagen. Mit Ausnahme des ausführlichen Commentares zu Habakuk (1843) waren seine Auslegungen (z. B. des Hohen Liedes) mehr summarisch, als eingehend und selbst die ansprechende Erklärung der Genesis in der ersten Auflage eigentlich nur eine Blumenlese des Schönsten aus diesem ältesten und wichtigsten Buche der Vorzeit. Er schien in vielseitiger Thätigkeit seine Kräfte eher zu zersplittern, als sie auf eine große, seiner würdige Aufgabe zu concentriren. Doch war dem nicht so. Seit sieben Jahren wendet er sich mit der ganzen Fülle seines reichen Wissens alttestamentlichen Arbeiten zu und entfaltet in der dritten Auflage des Commentars über die Genesis 1860, im Commentar über den Psalter (2 Bände, 675 u. 530 S., 1859 u. 1860), über das Buch Job (543 S., 1864) und dem oben bezeichneten über Jesaia eine productive Thätigkeit, die uns ein unheimliches Staunen hervorrufen müßte, wenn wir nicht überzeugt wären, daß sie nur die gesammelten Früchte mehr als zwanzigjähriger Saaten sind.

Die der Erklärung des Jesaia vorausgeschickte „Einleitung in die Weissagungsbücher des A. T." (S. I—XXII) enthält nicht, was wir zunächst erwarteten, Bemerkungen über Propheten und Prophetenthum im Allgemeinen, wie wir sie in den gewöhnlichen Einleitungsschriften finden, sondern in erster Linie eine Vergleichung der „prophetischen" Geschichtschreibung mit der „nicht prophetischen", deren erste den „jehovistischen", deren zweite den „elohistischen" Typus der Thora zu ihrem Vorbilde habe, ausgehend von der bekannten rabbinischen Eintheilung der Bibel in „die vornstehenden und die hintenstehenden Propheten"; und in zweiter Linie eine Zusammenstellung der Propheten nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Seine Worte über das Erste sind: „Man hat keinen Begriff von dieser verschiedenen Geschichtschreibungsweise, wenn man meint, daß die unter den Hagiographen stehenden Geschichtswerke nur ihrer spätern Entstehung halber nicht den ihnen gebührenden Platz unter den »vordern Propheten« gefunden hätten. ... Unter den kanonischen נביאים stehen nur Schriften solcher, welche vermöge sonderlicher Begabung und Berufung den freien, d. i. nicht gleich dem priesterlichen durch gesetzliche Normen beschränkten Beruf öffentlicher, mündlicher und schriftlicher Verkündung des Wortes Gottes hatten . . . Es beruht also auf principieller Unterscheidung einer eigentlich prophetischen und einer nicht eigentlich prophetischen Schriftstellung (sic) sowohl im Bereiche der Geschichte als der Weissagung, daß alle die Bücher geschichtlichen und weissagenden Inhalts, welche unter den Hagiographen stehen, von der mittlern Hauptabtheilung des Kanons ausgeschlossen worden sind. Man unterschied die Geschichtsbücher von Josua bis Könige und die Weissagungsbücher von Jesaia bis Maleachi, als Werke von Männern prophetischen Lebensberufes, von solchen Büchern wie Chronik und Daniel, als zwar unter Wirkung des h. Geistes, aber nicht auf Anlaß prophetischen Lebensberufes entstandenen. Die zwei verschiedenen Geschichtschreibungsweisen sind auch wirklich unverkennbar. Jede hat ihre eigenthümliche Geschichte. Die nichtprophetische nennen wir am besten die volksthümliche oder die annalistische. Ein näheres Eingehen auf die beiden Geschichtschreibungsweisen ist hier deshalb unerläßlich, weil die Literatur der Weissagungsbücher erst nach und nach aus der Literatur der prophetischen Geschichtschreibung heraus entstanden und selbständig geworden ist." Es folgt eine Charakteristik, die sich als Resumé in die Worte kleidet: „Die Geschichte des Königbuches ist innerlicher, göttlicher, theokratischer, die der Chronik äußerlicher, menschlicher, volksthümlicher" (S. XIV).

Ich will mit dem Verf. nicht darüber rechten, ob diese Einleitung überhaupt hier am Orte sei — alles Wahre und Treffliche sei uns willkommen; aber es wird uns Christen, so scheint es mir, eine rein jüdische Lehre von innerer, principieller Verschiedenheit der Propheten und Hagiographen aufoctroyirt, die wir ablehnen müssen, einmal, weil die gegenwärtige Eintheilung des Kanons im Einzelnen erst spät entstanden ist, und dann, weil der Grund- und Hauptunterscheidungssatz von „einem prophetischen Lebensberufe" rein willkürlich ist. Woher wissen wir denn, daß Obadia einen und Daniel keinen prophetischen Lebensberuf hatte? Erfüllte dieser nicht das „Amt" eines Propheten? Die Abtheilung in „Thora, Nebiim und Kethubim" im großen Ganzen ist alt, aber die Unterscheidung zwischen den beiden letztern ist lange „flüssig" gewesen; Delitzsch selbst sagt, daß Ruth und die Klagelieder nur wegen des liturgischen Gebrauches, also zufällig, in die dritte Abtheilung gekommen seien. Daß Daniel deswegen unter den Kethubim stehe, weil er keinen prophetischen Lebensberuf hatte, das glaube ich, angesichts der Beschaffenheit seines Textes, nie und nimmer. Hier gab es schon andere und größere Bedenken. Ich möchte überhaupt Nebendingen, bei denen allzeit auch der Zufall sein gut Theil hat, nicht gerne principielle Wichtigkeit beilegen.

Die chronologische Reihenfolge eröffnet nach Del. (und Andern) das „fliegende Blatt" des Obadia (Abdias), mit welchem Hitzig gerade umgekehrt die prophetische Reihe schließt; darnach folgen: Joel, Jona, Amos, Jesaia, Micha, Nahum, Habakuk, Sefanja, Jeremia. Ueber die Spätern waltet kein Zweifel mehr. Ich habe in meiner „Geschichte der Propheten" den Jonas ganz ausgeschieden, ihn mit der „ältern" Prophetenreihe, die ihre eigene Aufgabe hatte, verbunden und die „jüngere" Prophetenreihe, einen neu gepflanzten Baum, mit Amos beginnen lassen. Noch sind meine Gründe nicht beseitigt; doch kann natürlich hier darauf nicht näher eingegangen werden. Ich wollte nur die Thatsache vorlegen.

Die Einleitung zu Jesaia selbst, mit Recht kurz gehalten, reicht von S. 1—27, die Auslegung von S. 28—651, dann folgt: Nachträgliches S. 652—657 und „sachliche und sprachliche Bemerkungen zu Jes. 21 von J. G. Wetzstein" S. 658—666. Die letzten zwei Seiten füllen Verbesserungen zu Job und Berichtigungen zu Jesaia. An Reichhaltigkeit übertrifft die Erklärung weit alle ihre Vorgängerinnen bis zurück auf Vitringa, jene nicht ausgenommen, die ihr an Umfang auch vorangehen mögen, wie der dreibändige Commentar Drechslers. Niemand wird die hier niedergelegten Schätze der eingehendsten Sprachstudien ignoriren, Keiner sie aufrichtiger anerkennen als ich. Was lexikalische und besonders grammatikalische Schärfe in Behandlung des Textes, fern von aller Pedanterie oder Pochen auf Unfehlbarkeit, betrifft, weiß ich, außer den Psalmen von Hupfeld, kein größeres Werk, das mit Jesaia und Job von Del. in die Schranken treten könnte. Da fühlt man einmal sichern Boden unter sich und Resultate, die ein plus ultra, aber keinen Rückschritt mehr zulassen und im Geleisteten zeigen, was noch zu leisten ist.

Hier unterwerfe ich mich gerne und glaube, dem Meister unbedingt folgen zu dürfen; nicht so leicht aber wird es mir bei der Sacherklärung, da regt sich schon öfter ein Geist des Widerspruchs. Ein Grund davon mag in meiner Vorliebe für die Anschauung der prophetisch-historischen Schilderungen und Verhältnisse liegen, in die ich mich einmal hineingelebt habe. Ein anderer Grund liegt aber tiefer und besteht darin, daß unsere gegenseitige Auffassung des prophetischen Gesichtskreises, von demselben Mittelpunkte ausgehend, doch eine ziemlich verschiedene Peripherie hat, daß ich den Propheten so sehr als möglich in die Verhältnisse, die ihn umgeben, einfasse, gleichsam einrahme, und daß die Schule der streng orthodoxen Protestanten ihn so viel als möglich davon losschält. Mein Bestreben bei Jesaia und der Bearbeitung der andern Propheten ging immer dahin, ihre Weissagungen in den Zeitverhältnissen wurzeln und aus ihnen, nicht natürlich, sondern vom Geiste Gottes belebt, hervorwachsen zu lassen, während sie die eben bezeichnete Schule davon förmlich emancipirt, so daß ihr meine „biblische" Rechtgläubigkeit vielleicht etwas verdächtig vorkommt. Aber dieser freiere Standpunkt hat nicht etwa seinen Grund in einer bloß subjectiven Stimmung, sondern in der Sicherheit des katholischen Glaubensprincipes, das die menschliche Seite der h. Schrift recht wohl zur Geltung zu bringen gestattet, ohne Besorgniß, darüber die göttliche zu verlieren. Dies auszusprechen, fühle ich mich auch deshalb gedrungen, weil manche katholische Gelehrte ganz in das enge und reißende Fahrwasser der protestantischen Lehre von Bibel und Inspiration eingelenkt haben und damit als mit einem Schilde sich zu decken suchen, was die ungläubige Kritik, nicht ganz mit Unrecht, gerade als die Achillesferse der gläubigen Exegese bezeichnet. Diese Schule ist so ängstlich um die Stellung jedes Blättchens in den prophetischen Büchern besorgt, von denen keines verrückt werden darf, daß sie lieber den Propheten zerreißen, als sein Buch antasten läßt. Man muß wahrhaftig die disiecta membra prophetae zusammensuchen. Ich zerreiße, offen gestanden, lieber das Buch, um mir den ganzen Mann zu retten. Ein Beispiel wird zeigen, was ich meine. Nicht Wenige halten an der genau chronologischen Reihenfolge der Weissagungen unsers Propheten so strenge fest, daß sie davon selbst das 6. Capitel, welches seine *Berufung* erzählt, nicht ausnehmen. Das vermeidet Del., er nimmt verhältnißmäßig einen freien Standpunkt ein, der ihm sogar schon Tadel zugezogen hat; aber ich würde es nicht beklagen, wenn er bei unserm Buche keck um einige Schritte weiter gegangen wäre. Er sagt: „Sie (die Anlage der Sammlung, vom Propheten selbst redigirt) ist im Ganzen und Großen chronologisch geordnet — Cap. 1—6 stellen uns die Wirksamkeit Jesaia's unter Uzia-Jotham dar, Cap. 7—39 seine Wirksamkeit unter Achaz und Hizkia bis in dessen 15. Jahr; die Cap. 40—66 sind die spätesten Erzeugnisse des zurückgezogensten Innenlebens. Im mittlern Haupttheil geht gleichfalls chronologisch die ahazische Gruppe Cap. 7—12 der hizkianischen Cap. 13—39 voraus. Die Weissagungen gegen die Völker 14, 24 — Cap. 22, welche der assyrischen Zeit angehören, haben zum Portal ein Massa über Babel 13—14, 23, zum Finale ein Massa über Tyrus Cap. 23, zur Scheidewand, die den Cyklus in zwei Hälften theilt, ein kürzeres Massa über Babel 21, 1—10" (S. 18. 19). Und er wiederholt das S. 20: „Cap. 13—23 Weissagungen vom Gericht und Heil der Heiden, welche zumeist der assyrischen Gerichtszeit angehören, aber durch babylonische Stücke eingefaßt und halbirt sind." Er vindicirt also der assyrischen „Gerichtszeit", d. i. wenn ich recht verstehe, der Zeit der assyrischen, unbestrittenen Weltmacht, wo sie über die Welt „zu Gericht saß", die ganze Summe der sogenannten fremden Weissagungen und speciell auch die gegen Babylon und Tyrus. Ich machte folgende mehr sachliche Eintheilung: Cap. 1—12 Einheimische Weissagungen aus der Zeit des Jotham und Achaz. Cap. 13—27 Weissagungen gegen fremde Völker *aus verschiedenen Zeiträumen* mit einem Rückblicke auf Jerusalem. Cap. 28—39 Weissagungen aus der Zeit des Ezechias mit einem historischen Anhange. Ferner theilte ich die Cap. 13—27 in zwei Hauptgruppen, von denen die erste 13—20 der Hauptmasse nach in die Jahre 714—712, die andere aber in die Zeit *nach* dem Tode des Königs Ezechias, etwa in die Jahre 695—690 falle und den Schluß der öffentlichen Thätigkeit des Propheten bilde, während die Cap. 40—66 dem öffentlichen Leben gar nicht angehören, worin mir Del. beistimmt, indem auch er sie „die spätesten Erzeugnisse des zurückgezogensten Innenlebens" nennt.

Ist aber die Nachfrage nach einer geschichtlichen Grundlage der Weissagungen nicht eine verschwindende Nebensache, um die man sich nicht streiten soll? In meinen Augen ganz und gar nicht. Wählen wir nur *ein* Beispiel. Cap. 22, 1—14 ist wider Jerusalem (das Schauthal) gerichtet. Jesaia sagt da (ich folge der Uebersetzung von Del.): „Elam hat den Köcher genommen sammt Wagen mit Leuten, und Kir hat abgezogen den Schild. Und da geschichts, daß deine auserwählten Thäler sich füllen mit Wagen, und Reisige fassen festen Fuß dem Thore zu. Es ruft der Allherr, Jehova der Heerschaaren, an jenem Tage zu Weinen und zu Wehklage und zu Haarausraufung und zu Sackumgürtung, und siehe: Wonne und Freude — Essen und Trinken, denn »morgen sind wir todt.« Und offenbart hat sich in meinen Ohren Jehova der Heerschaaren: Wahrlich nicht soll euch gesühnt werden dies Verschulden, bis daß ihr sterbet." Ich glaube nicht, daß man hier die Zeitbestimmung für eine Nebensache ansehen dürfe; mir kommt sie als das Wichtigste vor, das eine eingehende Untersuchung verdient. Del. sagt nur: „Das Massa fällt wahrscheinlich in die Zeit, wo das Volk vom Freiheitsschwindel ergriffen war und in Hoffnung auf ein Bündniß mit Aegypten der Abfall von Assur sich vorbereitete (vgl. Delitzsch-Caspari, Studien, 2, 173)." Ich habe die citirte Stelle nachgeschlagen. Nach der dortigen, freilich etwas unklaren Exposition Caspari's, auf die sich Del. beruft, fiele unsere Weissagung

in die Zeit noch vor dem sechsten Regierungsjahre des Hizkia, also in die Mitte oder vielleicht den Anfang der Belagerung Samaria's durch Salmanassar. Wir besitzen aus dieser Zeitperiode zwei größere Weissagungen des Propheten, Cap. 27 und 28. Sie enthalten aber die feierlichste Versicherung der Errettung Jerusalems, also gerade das Gegentheil der unsrigen, und der ganze Ton, der in diesen beiden Stücken herrscht, ist grundwesentlich verschieden. Dazu kommt, daß sich in unserer Weissagung 22, 1—14 keine Spur von einem Freiheitsschwindel oder einem Hinneigen zu Aegypten nachweisen läßt, und daß, wenn sie diesen frühen Zeitverhältnissen angehörte, sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerissen und mit Orakeln zu einem Ganzen verbunden wäre, die offenbar andern Zeiten angehören. Gegen jene zweite Hypothese, die aber auch Del. abweist, daß 22, 1—14 in die Zeit der bekannten Bedrohung Jerusalems durch Sanherib falle, bemerkte ich in meiner Erklärung des Jesaias: „Wenn man bedenkt, daß es damals zu einer Belagerung gar nicht kam, daß jene Expedition für Juda den glorreichsten Ausgang hatte, Jesaias denselben in den bestimmtesten Ausdrücken vorhersagt und gerade dadurch König und Volk aufrecht erhält; ferner, wenn damals seine Ermahnungen nichts weniger als fruchtlos blieben, Volk und König Buße thaten und eine Gesinnung an den Tag legten, die der hier ausgesprochenen diametral entgegengesetzt ist: so muß man gestehen, daß nach dem Habitus unsere Prophetie Jesaias nothwendig ein ganz anderes Ereigniß vor Augen gehabt habe." Aber welches? Ich erlaube mir, mich selbst weiter zu citiren: „Ob nun der Prophet zunächst an den Ueberfall der assyrischen Heere zur Zeit des Manasse, oder an die letzten Kämpfe Jerusalems gegen die Chaldäer gedacht habe, müssen wir einstweilen dahin gestellt sein lassen, indem das folgende Orakel hierüber allein Licht verbreiten dürfte. Wir können indeß anführen, was für die erstbezeichnete Expedition, bekanntlich unter Esarhaddon, günstig lautet: 1) das sittliche Verderben, welches mit Manasse hereinbrach, 2) die Umgehung des Ausdruckes „Assur", wofür „Elam" steht, indem — nicht Esarhaddon selbst, sondern seine Heerführer in Judäa einfielen, wobei wir, da Manasse nach Babylon abgeführt wurde, an babylonisch-elamitische Streifcorps denken müssen, 3) die Gleichförmigkeit unserer Weissagung mit der gegen Babylon Cap. 21 u. s. w." Und ich schloß mit den Worten: „Ein nahes Strafgericht sah der Prophet vorher; ob es das letzte sei, oder dem Volke noch eine Zeit zur Buße gelassen werde, die es aber nicht benützt, bis es die ganze Fülle des göttlichen Zornbechers getrunken hat, bleibt dahin gestellt. Jedenfalls sah der Prophet nicht das Fernere mit Umgehung des Näherliegenden, sondern in diesem zugleich jenes als Ein Gericht und Einen Beschluß Gottes, was sie auch in der That waren."

Del. vindicirt den zweiten Theil des Jesaia, die oft besprochenen Cap. 40—66 dem Propheten. Während ich mir aber Mühe gab, geschichtliche Ausgangspunkte dafür zu gewinnen, verzichtet er ganz und gar darauf, sowohl im vorliegenden Commentare, als im Anhange zu Drechslers Jesaia (III, 361—416). „Es gibt, sind seine Worte im letztern Buche S. 386, nicht eine einzige Stelle des Buches, in welcher sich verriethe, daß die Zeit jenseits der chaldäischen Katastrophe nur die ideale, nicht die wirkliche Gegenwart des Propheten sei." Er nennt die Versuche, eine historische Grundlage zu ermitteln, aus der die Prophetie wie eine Blüthe aus dem Stamme erwachse, „Selbsttäuschung" (III, 386) und „falsche Stützen der Autorschaft Jesaia's" (Comm. S. 386). Diese herrlichen Weissagungen haben, ohne zeitgeschichtliches Fundament, kein Seitenstück, nichts Aehnliches, was Del. selbst nicht leugnet. Es bleibt ihm also zur Begründung einer solchen Isolirtheit nur die stillschweigende Berufung auf ein göttliches stat pro ratione voluntas. Und warum? Die Antwort ist leicht zu geben. Del. geht von der Voraussetzung aus, Jes. habe sein prophet. Buch von der ersten Silbe bis zur letzten, so wie wir es gegenwärtig besitzen, geschrieben, geordnet und seinen Jüngern, wir würden sagen, der Oeffentlichkeit übergeben. Die Ueberschrift (er nennt sie: „die Selbstbenennung der Sammlung") ist also allein maßgebend für die Zeit der Wirksamkeit des Propheten. Sie beschränkt sich auf die Zeit des Hizkia und zwar so, daß seine öffentliche Thätigkeit mit dem 15. Jahre dieses Königs schließt, und die noch folgenden dem prophetischen Stillleben angehören. Bei dieser Beschränkung fehlt allerdings jeder historische Anhaltspunkt für die Cap. 40—66; er fehlt aber auch für den ganzen Cyklus der Weissagungen von Cap. 21—27, und deswegen muß ich darauf bestehen, daß sich die prophet. Thätigkeit des Jes. über die Regierungszeit des Hizkia hinaus erstrecke, und daß die Ueberschrift 1, 1, vom Sammler erweitert, sich nur auf den ersten Theil, und da als bloß summarischer Titel bezieht [1]).

Del. übersetzt wörtlich; hie und da mit Eigenheiten, die man kaum billigen wird; wenn wir z. B. 28, 10 lesen: „Denn G'bot auf G'bot, Norm auf Norm; Norm auf Norm, ein Bischen da, ein Bischen dort!" und er beifügt: „Die kurzen Worte (צַו) nebst dem deminutiven זְעֵיר sollen die Kleinlichkeit und Peinlichkeit der unaufhörlichen, ununterbrochenen prophetischen Weisungen lächerlich machen." Doch stören sie nur selten, viel seltener als in den Psalmen und im Job. Die grammatische Erklärung ist musterhaft, belebt vom feinsten Sprachgefühle, nicht breit, nicht trocken, nicht witzelnd und unnöthig nach Neuem und Picantem haschend. Er kennt die Nationalgrammatiker und gehört der historischen Schule an, die der Tradition auch auf rein sprachlichem Gebiete huldigt, ohne ihr Sclave zu werden. Und die theologische Seite der Erklärung? Da befürchte ich fast theilweise ein „zu viel"; nicht, daß ich sie für zu „theologisch" halte, sondern manchmal für zu „überschwenglich, mystisch." Es fällt mir nicht ein: „Süße, heilige Natur, Leite mich auf deiner Spur", zum obersten Grundsatze der Exegese machen zu wollen; aber eine möglichst natürliche, d. i. den hermeneutischen Grundsätzen treu bleibende Erklärung halte ich doch für die relativ beste in dieser unvollkommenen Welt. Daß sie Wunder und Weissagungen nicht, nicht im Geringsten antastet, brauche ich wohl kaum besonders zu betheuern. Wählen wir auch da ein Beispiel, 7, 14. 15, die Weissagung vom Immanuel.

Die geschichtliche Veranlassung ist bekannt. Die beiden Reiche Syrien und Israel hatten sich gegen Juda verbündet. Darüber erschrack Achaz so sehr, daß er Jerusalem neu befestigte und damit umging, die Hülfe des Assyriers anzurufen. Da sandte Gott den Propheten zum Könige mit der Verheißung: „das Böse, welches diese beiden Reiche wider dich gesonnen haben, wird nicht geschehen; sie werden keinen Schritt über die Grenze ihres Landes thun;" und zum Unterpfande dessen macht er sich zu jedem Zeichen verbindlich, das Achaz fordern möge. Aber der König

---

1) Es sei hier gleich die neueste Vertheidigung der Echtheit von Js. 40—46 erwähnt: De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja, aangetoond door *A. Rutgers*, hoogleeraar te Leiden, Leiden, Brill 1866, 8 u. 216 S. 8, 1 Thlr. 8½ Sgr. Der Verf. hebt in der Einleitung hervor, daß es wesentlich dogmatische Voraussetzungen seien, welchen der exilische Deutero-Jesaja seine Existenz zu verdanken habe, und zeigt dann, daß bei einer rein kritisch-historischen Untersuchung die äußern Zeugnisse und der Inhalt und die Darstellung genügende Beweise für die Echtheit von Js. 40—66 liefern. Der Verf. nimmt fast ausschließlich auf die Arbeiten der deutschen Theologen Rücksicht, denen die Holländer nur nachgeschrieben. In seiner mit holländischer Breite geschriebenen Argumentation treten zwei Punkte besonders hervor: 1. was in Jes. 40—66 an Anspielungen auf Oertlichkeiten, Geographie, Geschichte, Götzendienst u. dgl. vorkommt, weist nicht auf einen während des Exils in Babylonien, sondern auf einen in Palästina lebenden Verfasser hin (S. 83 ff.); 2. die sprachliche Darstellung ist in beiden Theilen wesentlich gleich, wie beispielsweise durch eine Vergleichung von Js. 6 und Js. 40 (zu beiden Capiteln wird ein weitläufiger philologischer Commentar gegeben) gezeigt wird (S. 123 ff.). Reusch.

weigert sich, nicht ohne Ironie, und der Prophet erwiedert: „Darum wird der Herr (Allherr, wie Del. אֲדֹנָי übersetzt) euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau empfängt und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel." Nachdem Del. über עַלְמָה, das Jungfrau, Braut und junge, eben angetraute Frau bezeichnen kann, gesprochen und mehrere Deutungen abgewiesen hat, fährt er fort: „So bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß der Prophet einerseits mit הָעַלְמָה eine dem Hause Davids angehörige Jungfrau meint, was der messianische Charakter der Weiss. fordert, daß er aber anderseits weder an eine bestimmte Jungfrau denkt, noch zu der verheißenen Empfängniß einen menschlichen Vater, der nur Achaz sein könnte, hinzudenkt. Es ist die Jungfrau, welche der Geist der Prophetie dem Proph. vergegenwärtigt und die ihm, obgleich er sie nicht nennen kann, doch als zu Außerordentlichem Erkorene vor Augen steht. Wie erhaben ihm diese Mutter erscheint, sieht man daraus, daß sie es ist, welche dem Sohne den Namen und zwar den Namen »Immanuel« gibt. — Es fragt sich nun aber weiter, worin das Außerordentliche der angekündigten Thatsache besteht. Es besteht darin, daß laut 9, 5 Immanuel selbst ein אֵל גִּבּוֹר ist. Er ist Gott in leibhaftiger Selbstdarstellung. Wir würden das nicht zu sagen wagen, aber der Prophet sagt es selbst. Die Menschwerdung Gottes ist allerdings ein im A. T. unenthülltes Geheimniß, aber die Hülle ist nicht so dicht, daß sie nicht Strahlen durchließe. Ein solcher Strahl, vom Geiste der Weissagung in den Geist des Propheten geleitet, ist die Weissagung vom Immanuel." Was sagt die Hermeneutik dazu? Ich meine, etwa folgendes: Da die Rede des Propheten an den König Achaz gerichtet ist, so handelt es sich vor allem darum, welchen Sinn sie für den Angeredeten haben sollte oder konnte. Den, welchen Del. darin findet? Er selbst gesteht, daß diese Erkenntniß nur Folge eines Lichtstrahles von oben war. Also müßte Achaz von demselben Lichte erhellt worden sein, wie Jesaia. Darüber erheben sich gewiß Zweifel; aber geben wir diese Voraussetzung auch zu, so ist damit nichts gewonnen. Denn was haben wir jetzt? Eine Weissagung, aber kein Zeichen, und dies will der Prophet geben. Er hat eine Weiss. ausgesprochen, und da Achaz an sie nicht glaubt, gibt er als Unterpfand ihrer Wahrheit ein Zeichen. Eine Weiss., deren Erfüllung ganz nahe ist, kann Zeichen und Unterpfand werden für eine Weiss., deren Erfüllung ferner liegt. Davon haben wir mehrere Beispiele; vergleichen wir nur die Worte, welche Jeremias zu Chananias sprach, 28, 13—17. Eine Weiss. aber, die erst nach Jahrhunderten sich erfüllt, ein Zeichen für die Gegenwart nennen, wäre eine contradictio in terminis, ein lucus a non lucendo [1]). Wir müssen also schlechterdings bei dem bleiben, was der Prophet geben will und Achaz nicht abweisen, nicht ignoriren, nicht läugnen kann — ein Zeichen; und dies liegt in seiner Rede nur dann, wenn sie eine Zeitbestimmung enthält, nämlich: Bis eine Jungfrau, die empfängt, gebären wird, d. i. noch in diesem Jahre werden solche Dinge zum Schutze des Volkes vorgehen, daß sie ihr Kind zur bleibenden Erinnerung daran: Immanuel, d. i. Gott mit uns, nennen wird. Mit andern Worten: Ehe ein Jahr vergeht, wird Juda außer aller Besorgniß und Gefahr wegen der beiden Reiche Syrien und Israel sein. Das war ein Zeichen, dessen Erfüllung der Prophet dem Könige, dessen Nichterfüllung aber auch der König dem Propheten Monat für Monat vorhalten konnte. Und das wollte Jesaia. Ich habe in meiner Erklärung des Js. S. 86 ff. (vgl. Geschichte der Propheten I, 125 und Erklärung des Matth. I, 50) nachzuweisen versucht, daß die Berufung des Evangelisten auf unsere Stelle ganz zu Recht bestehe und sich mit dieser einfach historischen Deutung gut vertrage.

1) Die Darlegung der Gründe, weshalb ich diese Auffassung des Ref. für unrichtig halte, würde hier zu weit führen. Was den alttestamentlichen Begriff von „Zeichen" betrifft, so wird auch Ex. 3, 12; Js. 37, 30 zur Beglaubigung der Verheißung einer Begebenheit eine noch spätere Begebenheit vorhergesagt, welche die frühere als eingetroffen voraussetzt. Die zukünftige Geburt des Immanuel von einer Jungfrau aus dem Hause Davids ist hier — freilich nicht für Achab, aber für die Gläubigen — die Bürgschaft dafür, daß das Haus Davids jetzt erhalten werden wird. V. 16 wird die Zeit angegeben, innerhalb welcher die Gefahr ganz abgewendet sein werde: in kürzerer Zeit, als von der Geburt eines Kindes bis zum Eintreten der Unterscheidungsjahre verfließt. Diese Zeitbestimmung knüpft Js. an Immanuel an, weil er eben von diesem gesprochen hat und weil um dessen willen die Rettung gegeben wird. Reusch.

Mit diesem ersten Zeichen verbindet der Prophet ein zweites, gleichförmiges, das erste gleichsam fortsetzendes, indem er weiter sagt: „Butter und Honig wird er essen, bis um die Zeit, daß er weiß das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen. Denn bevor der Knabe verstehen wird, das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen dir graut." D. betrachtet dies als ein drohendes Zeichen von der Verwüstung des eigenen Landes durch die Assyrier, und er sagt unter Anderm: „So ist das אוֹת einerseits ein das Haus Davids drohend anglotzendes, anderseits ein den Proph. und alle Gläubigen trostreich anlächelndes Mysterium, so räthselhaft lautend, damit die sich selbst Verstockenden es nicht verstehen und damit die Gläubigen um so mehr es zu verstehen gelüste. In V. 15 wird das drohende Element von V. 14 alleinherrschend" (S. 133). Hier genüge eine einzige Bemerkung: Der Ausdruck „ein Land, das von Milch und Honig fließt" ist die bekannte bildliche Bezeichnung für ein fruchtbares Land. Wie nun der Ausdruck: „Butter und Honig essen" Zeichen der Unfruchtbarkeit sein soll, ist mir nicht begreiflich; zumal der Proph. dies von einem Kinde sagt, das „der Lämmer Fett" ebenso wenig essen, als „der Traube Blut" (5. Mos. 32, 14) trinken konnte. Butter und Honig essen heißt also, in einem Lande heranwachsen, das sich der Segnungen des Friedens erfreut, dessen Heerden nicht von Fremden weggetrieben werden. Dies will auch der Prophet sagen. D. übersetzt zwar: „Butter und Honig wird er essen um die Zeit", nicht: „bis um"; aber daran liegt wenig, weil „bis" nicht im exclusiven Sinne steht.

Es sei mir noch erlaubt, ein paar Bemerkungen beizufügen, die sich auf den Augenschein gründen. Zu 10, 27: „weichen wird seine Bürde von deiner Schulter und sein Joch von deinem Halse, und zunichte wird das Joch vom Andrang des Fettes", sagt D.: „Es sind zwei Bilder: im ersten ist Israel als Lastthier, im zweiten als Zugthier dargestellt. יָסוּר besagt, daß das Joch wie die Last von Israel genommen werden wird, חֻבַּל aber, daß es selbst das Joch durch den Gegendruck seines fetten, starken Halses sprengen wird. Knobel, welcher den Text ändert, bemerkt dagegen, daß das Joch ein Querholz, kein Kummet war. Und allerdings ist das einfache Joch ein Querholz, welches an der Stirn des Rindes befestigt war, aber schon die Herkunft des Namens עֹל führt auf die Verbindung des Querholzes mit einem Kummet." Ich sah bei den ackernden Rindern nirgends weder in Aegypten, noch in Palästina, noch in Syrien das Querholz an der Stirne, sondern nur im Nacken. Nennt man das Erste „Joch", das Zweite „Kummet", dann kennt der Orient nur das Kummet. Die Erklärung von D. ist also wohl begründet [1]). — In der bekannten, schönen Schilderung vom Anzuge des assyrischen Heeres, 10, 28—32: „Er kommt auf Ajjath" u. s. w. hält sich D. an die geographischen Nachweisungen von Robinson und besonders von Valentiner (D. M. Z. XII, 160—170), die beide diese Route begangen haben. Ich machte vorzugsweise um ihretwillen auch einen dreitägigen Ausflug aus Jerusalem und kehrte über Tajjibeh, Muchmâs, G'eba, Anâtha und Isawijeh in die heil. Stadt zurück. Tajjibeh (die Gute,

1) D. hat die Erklärung S. 459. 560 genauer gefaßt. R.

auch ein Beiname von Medîne) liegt 6 St. nördlich von Jerusalem auf einem isolirten Hügel mit vielen Ruinen und mächtigen Grundmauern antiker Befestigungen und tiefer Gewölbe, die auf ein hohes, vorrömisches Alterthum zurückweisen. Da ganz in der Nähe ein Dörflein mit dem Namen Churbet Ai (Ruine Ai) ist, könnte Taj. das Ai der Genesis und Ajjath des Propheten sein, und wir hätten den Ausgangspunkt für die prophetische Beschreibung gefunden, der um so passender wäre, weil man von hier das ganze zu erobernde Land überblickt, bis Jerusalem und darüber hinaus [1]), und weil sich die Heeresmassen von hier der Nablus-Straße zuwenden, oder geraden Weges über Michmas auf ihr Ziel losmarschiren konnten. Sie wählten das Letztere und zogen über Berg und Thal auf einem im großartigen Maßstabe „holperigen“ Wege nach Michmas in der Mitte zwischen der „Heiligen“ und der „Guten“ (Jerus. und Tajj.). Michmas, das seinen alten Namen (in Muchmâs) fast unverändert erhalten hat, kein „verödetes“, sondern bewohntes, aber kleines Dorf, liegt ähnlich wie Jerusalem auf einer Erdzunge zwischen zwei Thälern. Das eine trennt es von der westlichen, und das andere von der südlichen Hochebene, auf der G'eba liegt und über die der Weg nach Jerusalem geht. Das letztere, in der Richtung von West nach Ost, ist nicht schmal, aber beschwerlich, tief und besonders nahe an der Thalsohle so durchfurcht, daß es Mühe braucht, darüber zu setzen. Dieser Wadi, es-Suweinit, hat sich kaum 10 Minuten östlich von Muchmâs ein tiefes, enges, schauerliches Bett durch den Felsen gegraben. Rechts und links bilden mehrere hundert Fuß hohe, senkrecht steile, nackte, schmutzigrothe Felsen ein so schmales Thor, daß die schäumenden Wellen des Winterbaches sich den Durchgang, scheint es, noch erkämpfen müssen. Die Felsspalten des Kidron bei Mar Saba sind, verglichen mit dem es-Suweinit, geräumige Thäler. Ich sah ein ähnliches Felsenthor selbst nicht auf dem schluchtenreichen Libanon. Deswegen hieß der Wadi von Alters her „der Paß bei Michmas“, vgl. 1 Sam. 13, 23: „Und es zog ein Posten der Philister aus nach dem Passe von Michmas.“ Dies im Auge behalten, dürfen wir darum עָבְרוּ מַעְבָּרָה (10, 29) nicht übersetzen: „sie durchziehen den Paß“, denn da wären die Assyrier nicht nach Jerusalem, sondern an's todte Meer gekommen, sondern: „sie übersetzen den Paß (oder überschreiten die Furth)“. Sie folgten nicht dem Passe, sondern setzten quer über den Paß, mit dem Rufe: „Geba sei uns Nachtquartier“, da laßt uns Lager schlagen! Die schöne Hochebene zwischen G'eba und Hisme [2]) war ganz dazu geeignet und einladend, denn sie ist groß, fruchtbar und selbst heut zu Tage gut angebaut. Zum erstenmale sah ich hier (in Judäa) sich weithin erstreckende Getreidefelder und schöne Baumgruppen, die das kleine Dorf (G'eba) idyllisch umschatten. 'Isawîje (el-'Isawîje) nahe bei Anatha, liegt am Anfange des gleichnamigen Thales, das sich dem todten Meere zuwendet, außerordentlich lieblich da, aber so in der Tiefe und auf drei Seiten von Bergen eingeschlossen, daß man gar nicht daran denken darf, es mit Nob („noch heute macht er Halt in Nob, schwingt seine Hand über den Berg der Tochter Sions“) zu identificiren. Doch hat van de Velde noch auf seiner neuesten Karte von Palästina (Gotha, Perthes, 1866. 8 Bl.): el-Isawîyeh (Nob). D. billigt diese Annahme nicht.

1) Es liegt 2700 F. über dem Meere. Das Auge reicht bis in die Niederung von Jaffa, an den Frankenberg, über das Gohr und einen so großen Theil des todten Meeres, daß man seinen tiefblauen Wasserspiegel und die ihn einrahmenden gewaltigen Kalkgebirge wohl nirgends mehr in solcher Ausdehnung vor sich liegen sieht. Nach dieser Seite verdient Tajjibeh, ein Christendorf mit etwa 1000 Einwohnern, seinen Namen „die Gute“. Sch.

2) Gewöhnlich schreibt man, wie ich wohl weiß, Hizme; aber das arab. Se (ز) entspricht wohl dem englischen z, aber nicht dem deutschen; es hat den ganz weichen Laut wie s in Rose, weise. Sch.

Die grammatischen Beiträge von Fleischer und die meist historisch-geographischen von Wetzstein (vgl. insbesondere S. 661 über Scheba und Seba) bedürfen keiner Anpreisung; hier spricht der Name für die Sache. Indeß stehen die letztern, sowohl bei Jes. als bei Job, in keinem ganz unmittelbaren Zusammenhange mit der Erklärung selbst; sie würden ebenso gut eine Zierde für die D. M. Z. sein, als sie eine schöne Arabeske zum reichen Inhalte unseres vorliegenden Buches bilden, von dem ich mit den besten Wünschen für den verdienstvollen, unermüdlich thätigen Verfasser scheide.

Freising. Pet. Schegg.

Kirchengeschichte.

Handbuch der Universal-Kirchengeschichte von Dr. **Johannes Alzog**, Geistl. Rathe und Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg i. Br. Achte vermehrte und umgearbeitete Auflage. Erster Band. Mainz, Kupferberg 1866. 560 S. 8. Preis für beide Bände 3 Thlr.

Das Werk ist zu bekannt und verbreitet, als daß über dessen Anlage, Einrichtung, Reichhaltigkeit u. s. w. noch ein Weiteres gesagt zu werden brauchte; ein Bericht über die neue Auflage wird vielmehr hauptsächlich ihr Verhältniß zu den frühern Auflagen, insbesondere zu der siebenten, ins Auge zu fassen haben. Dieselbe kündigt sich als eine „vermehrte und umgearbeitete“ an; und dieser Ankündigung ist in höherm Grade entsprochen, als man, zumal in Anbetracht der „neuen Durcharbeitung“, welche noch die vorige Auflage erfahren hatte, es wohl erwartet hat. Die „Vermehrung“ tritt bereits in dem Umstande hervor, daß es zweckmäßig erachtet wurde, den Stoff nunmehr auf zwei Bände zu vertheilen. Die Vergrößerung überhaupt wird dem Vorwort zufolge mindestens zehn Bogen betragen (ohne Erhöhung des Preises). Diese vermehrte Bogenzahl ist nun freilich zum Theile dadurch herbeigeführt worden, daß Manches, was früher in der Form von erläuternden Anmerkungen zwischeneingeschoben war, jetzt in den Text mitaufgenommen oder doch größer gedruckt ist, z. B. §. 71—73. 185. 186. Anderseits aber hat der Verf. wirkliche Zusätze und Erweiterungen in nicht wenigen Paragraphen vorgenommen, entweder zur Vervollständigung des historischen Materials (§§. 67. 74. 110. 154. 188. 199), oder behufs lebendigerer Darstellung und besserer Beleuchtung der betreffenden Verhältnisse und Erscheinungen (u. a. §§. 65. 70. 148. 174. 205), letzteres auch speciell im apologetischen Interesse, z. B. in §. 53 (Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern), §. 205 (Transsubstantiationslehre). Ebenso ist die neueste Literatur durchweg mit großer Sorgfalt nachgetragen. Jedoch nicht bloß nachgetragen, sondern auch meistens verwerthet; und das führt uns auf die „Umarbeitung“, welche dem Werke auch dieses Mal wieder zu Theil geworden ist.

Diese zeigt sich zuvörderst darin, daß nach den Ergebnissen der neuern Forschung manche frühere Angaben modificirt oder berichtigt sind. Zum Belege verweisen wir auf §. 114. 138. 185 (die Erzählung von der Päpstin Johanna erst von Spätern in die Chronik des Martinus Polonus eingetragen), §. 187 (andere Charakteristik der Päpste Sergius III. und Johannes X.); vgl. ferner z. B. S. 129 (Inschrift auf Nero in Spanien). S. 393: Zülpich oder Albich. Verschiedene Male ist auch wohl einem ganzen Paragraphen eine mehr oder weniger neue Gestalt gegeben, z. B. §§. 61. 68. 165. 187. 201. Auch hinsichtlich der Sprache und Darstellung hat die bessernde Hand nicht gefehlt [1]).

1) S. 231 wäre der Ausdruck zu corrigiren: Der sonst nach allen Seiten hin thätige, wie für die kirchliche Disciplin thätige Honorius. — Auch der Ausdruck: „Privatschreiben“ (S. 322), der uns in einem Sinne geläufig ist, wie er hier offenbar nicht zu-

Als einen besondern Vorzug der neuen Auflage aber, der für den Gebrauch des Buches nicht unwichtig ist, begrüßen wir es, daß weit öfter Absätze angebracht sind, sowohl in der Geschichtserzählung, als bei der Darstellung häretischer Lehrsysteme u. dgl. — In der Eintheilung, der Abfolge der Materien, der Zahl und dem Inhalte der Paragraphen unterscheidet sich dieselbe, wenigstens in dem ersten Bande, fast gar nicht von der vorhergehenden; nur wurde bei den §§. 67 und 68 eine andere Disposition beliebt. Dabei war indeß der Verf. nach dem Vorwort darauf bedacht, „das seitherige in vielen Partieen ohnehin zu umfangreiche Lehrbuch (für akademische Vorlesungen) zu einem Handbuche der Kirchengeschichte" umzuarbeiten; weshalb denn auch ein anderer Titel gewählt worden ist. Die Vorrede zum zweiten Bande soll „über die Gründe und Art dieser Umarbeitung weitern Aufschluß geben." Es ist übrigens klar, daß mehrere der bereits berührten Veränderungen aus der angeführten Absicht hervorgegangen sind. — Wenn Ref. im Folgenden noch einige Bemerkungen und Vorschläge sich erlaubt, so möge der geehrte Verf. daraus unser Interesse an seiner Arbeit und unsern lebhaften Wunsch erkennen, das Werk immermehr dem Ziele zugeführt zu sehen, welches er sich vorgesteckt hat.

Zunächst dürfte in Bezug auf die Gruppirung und Vertheilung des Stoffes die eine oder andere Abänderung angemessen erscheinen. So vermag Ref. insbesondere damit sich nicht zu befreunden, daß die Christianisirung der Gothen, Vandalen, Franken u. s. w. dem zweiten Zeitraume zugewiesen ist, während im Uebrigen der vorhergehende erst mit dem Ende des 7. Jahrh. schließt. Sicher fällt es auf, wenn die zweite Periode des ersten Zeitraums bis zum J. 692 reichen soll, und dann die erste Periode des zweiten Zeitraums „von der Völkerwanderung bis Gregor VII." Was der Verf. zur Rechtfertigung dieses Verfahrens beibringt, schlägt nicht durch. Kann er doch nicht umhin, in der Geschichte der dogmatischen Streitigkeiten, des Cultus, der Kirchenverfassung in der zweiten Periode bereits die Thätigkeit fränkischer Bischöfe, fränkischer Synoden u. s. w., überhaupt die durch die Völkerwanderung eingetretenen Verhältnisse zu berücksichtigen. Zudem, soll, wie solches ja die Aufgabe der Universal-Kirchengeschichte ist, das Bild des kirchlichen Lebens während eines bestimmten Zeitabschnittes getreu und vollständig gezeichnet werden, so wird in der zweiten Periode des ersten Zeitraums, und speciell auch für die Geschichte der häretischen Bewegungen in jenen Jahrhunderten, das Fortleben des Arianismus unter den Vandalen im nordwestlichen Afrika u. s. w. ebensowohl Beachtung verdienen, als der dort geführte Kampf gegen die Irrlehre des Pelagius. Dazu kommt endlich noch, daß von dem 8. Jahrh. an auch in der kirchlichen Geschichte der germanischen und romanischen Völker selbst ein neuer Zeitabschnitt anhebt (Bonifacius, die Karolinger, Eroberung Spaniens durch die Mauren).

Obwohl ferner die 8. Auflage den frühern gegenüber an Uebersichtlichkeit nicht wenig gewonnen hat, so möchte doch in dieser Rücksicht — und damit zugleich für die Unterstützung des Gedächtnisses sowohl, als für die Anregung des Nachdenkens — es wünschenswerth sein, bei der Aufzählung von Häretikern, der Darstellung von Lehrsystemen und ähnlichen Materien, noch mehr als es bisher (z. B. S. 160. 181) geschehen ist, vorab gewisse Hauptgesichtspunkte in den Vordergrund zu stellen, und an diese dann die Einzelheiten als weitere Ausführung oder nothwendige Folge anzuschließen. So z. B. bei den Häresieen bei der ältesten christlichen Zeit. Der Ursprung und das allen Gemeinschaftliche liegt in dem Einflusse, den Viele ihrer seitherigen Denk- und Anschauungsweise auf Unkosten des Christenthums noch fortgestatteten. Solcher Denkweisen oder Geistesrichtungen traten aber damals vornehmlich drei an das Christenthum heran, von denen die eine aus dem orthodoxen Judenthum, die andere aus dem Heidenthum stammte, und die dritte, zwischen jenen beiden in der Mitte stehende, ihrerseits bereits jüdische Lehren und heidnische Philosopheme mit einander verbunden hatte. So erhält man sofort drei Hauptformen der Häresie, von denen die erste durch Ueberschätzung des Aeußern sich charakterisirt (daher in dogmatischer Hinsicht die Auffassung des Erlösers als eines bloßen Menschen und in der Moral die Lehre von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes), die andere dagegen durch Geringschätzung des Aeußern (daher auf dogmatischem Gebiete der Doketismus, auf sittlichem der Libertinismus), während die Repräsentanten der dritten Classe gewissermaßen das Extrema se tangunt auch in der Häresieen-Geschichte bestätigen. Oder, was die S. 293 behandelte Irrlehre des Pelagius betrifft, so hätte der Verf., statt die einzelnen häretischen Behauptungen desselben nach einander aufzuzählen, besser daran gethan, im Anschlusse an Wörters Darstellung vor allem die Wurzel und den Ausgangspunkt der ganzen Irrlehre hervorzuheben, nämlich des Pelagius übertriebene Vorstellung von der Freiheit und Selbständigkeit des Einzelnen, welche ihn dann von selber nach der einen Seite hin zur Läugnung der Erbsünde, und nach der andern hin zur Verkennung der göttlichen Gnadenwirksamkeit führte.

Weiterhin dürfte bei der Angabe der Literatur mitunter des Guten etwas zu viel geschehen sein und, zumal da fortwährend neue Arbeiten auf den Büchermarkt kommen, eine gewisse Beschränkung und Auswahl geboten erscheinen, wenn nicht die Vorbemerkungen und die Noten gar zu sehr anwachsen sollen. So könnte auf S. 288 die Note 1) ausfallen, desgleichen die häufige Anführung des Freiburger Kirchenlexikons und der Herzog'schen Real-Encyklopädie (mit Ausnahme solcher Artikel, welche ein „Sternchen" verdienen), da es sich ja von selber versteht, daß diese Werke über wichtigere Gegenstände auch eingehendere Artikel enthalten. Nicht minder die Hinweisung auf Schriften, in denen die betreffende Materie nicht sowohl ex professo, als vielmehr nur nebenbei, oder mehr zum Zwecke der Erbauung, als vom wissenschaftlichen Standpunkte aus behandelt ist; endlich ebenfalls auf solche Schriften oder Ausgaben, welche gegenüber den neuern Forschungen und Leistungen mehr oder weniger ihren Werth verloren haben. Um in dieser Rücksicht noch Eins speciell zu bemerken: Watterichs vitae pontif. Roman. sind in der allgemeinen Uebersicht der Literatur von §. 184 allerdings genannt, dagegen werden bei den einzelnen Päpsten immer Mansi, Muratori u. s. w. citirt. Desgleichen hätte bei dem Decrete Nicolaus' II. über die Papstwahl der Abdruck bei Watterich neben dem bei Pertz vor allen andern, die einen weniger richtigen Text bieten, angezogen werden sollen. — Werke und Schriften, deren Anführung resp. Benutzung Ref. vermißte, sind u. a. folgende: S. 118 die Abhandlung „über das dem Magier Simon errichtete Denkmal" in den histor.-pol. Bl. B. 47, S. 530 ff. S. 120 Schneider, die chialistische Doctrin. S. 128 die neue Fortsetzung der Gallia christiana. S. 136 ff. In Betreff der Lage der Christen unter den römischen Kaisern, besonders auch, was deren Recht zur Erwerbung gemeinschaftlichen Eigenthums angeht (wie solches u. a. schon bei einem bekannten Vorkommniß während der Regierung des Alexander Severus vorausgesetzt werden muß) verdiente *Rossi*, la Roma sotterranea Berücksichtigung. Aehnlich S. 145 bei der Thebaischen Legion der erste Band von Gelpke, K.-G. der Schweiz (welches Werk erst S. 397 angeführt wird); sowie bei Hosius von Corduba S. 277 der zweite Band von Gams, K.-G. von Spanien. Die gekrönte Preisschrift von Ehlers, via atque potestas, quam philosophia antiqua in doctrina Apologetarum .. habuerit, ist übersehen und S. 51 vor Beckers Schrift über Plato das betr. Werk von Michelis vergessen. — Bei der Aufmerksamkeit, welche

trifft, würde besser durch einen andern ersetzt. Zwischen einem solchen und einer Entscheidung ex cathedra liegt noch ein Drittes in der Mitte.

der Verf. seinen Vorgängern im theologischen Lehramte an der Albertina sonst zu erweisen pflegt (vgl. u. a. die Vorrede zu dem Grundriß der Patrologie), wundert es uns, daß S. 224 der Dissertatio de libellis Martyrum von Engelb. Klüpfel (Freiburg 1777) nicht gedacht worden ist. S. 313 wäre die Schönfelders Uebersetzung der Kirchengeschichte des Joh. v. Ephesus angehängte Abhandlung über die Tritheiten zu beachten gewesen, derzufolge Joh. Philoponus nicht der eigentliche Urheber, sondern nur ein hervorragender Vertreter dieser Secte war. S. 391 fehlt Reinkens, Martin von Tours; bei §. 165 *Mock*, de donatione a Carolo Magno sedi apostol. oblata, Münster 1861; bei §. 166 Döllingers Abhandlung über das Kaiserthum in dem Münchener historischen Jahrb. von 1865, und Kampschulte, zur Geschichte des Mittelalters, Bonn 1864; §. 190 die (auch in der Geschichte Berengars zu berücksichtigende) Abhandlung von Will über Victor II., Tüb. Q.-Schr. 1862. Von dessen „Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrh." wird nur die zweite Abtheilung einmal gelegentlich gegen Hefele angeführt.

Von Ungenauigkeiten und Versehen in einzelnen Punkten, die in einem Werke, wie das vorliegende, kaum sich vermeiden lassen, sei schließlich noch Folgendes bemerkt. S. 23 wird dem Cassiodor eine Fortsetzung des Sokrates bis 518 beigelegt; die bis auf diese Zeit reichende kurze Chronik, welche in der Ausgabe von Garet der historia tripartita folgt, läßt sich doch wohl nicht so bezeichnen. In dem S. 37 angezogenen Satze Wikleffs geht das „religiones" zunächst auf die religiösen Orden. Zu S. 77 möchte Ref. u. a. bemerken, daß das vom Passah entnommene Argument, weil so ohne Weiteres hingestellt, hier wohl nicht am Platze sein dürfte; denn es kann nur bei solchen Eindruck machen, welche annehmen, daß der Heiland erst am vierzehnten Nisan das Abendmahl gehalten habe, der a. 783 a. u. c. allerdings auf einen Donnerstag fiel. Der neuen chronologischen Untersuchungen Röckeraths ist übrigens hier, sowie auch S. 17 keine Erwähnung gethan. Hinsichtlich der S. 104 angedeuteten Ursache des Tempelbrandes ist zu bedenken, daß der Bericht des Flavius Josephus keinen unbedingten Glauben verdient, und noch unlängst von Bernays mit triftigen Gründen angefochten ist. Vgl. Oesterr. Vierteljahrsschr. für Theol. 1862. — S. 217. Nicht schon den Competentes, sondern erst den Neugetauften wurde, wenigstens was die Eucharistie betrifft, „die Bedeutung der Sacramente vollständig enthüllt." — S. 231. Die Frage, an welchem Tage Christus das Abendmahl gehalten habe, bildete nicht sowohl zwischen den orthodoxen Quartodecimanern und den Anhängern der römischen Sitte einen Gegenstand des Streites, sondern vielmehr zwischen den häretischen Quartodecimanern und den übrigen Christen. Gerade der Umstand, daß Christus zu gleicher Zeit mit den Juden das Ostermahl gefeiert habe, wollten die Judaisten als eine Hauptstütze für ihre Lehre von der fortwährenden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes urgiren; wogegen die Katholiken (Claudius Apollinaris u. s. w.) denselben diese Stütze dadurch zu entreißen strebten, daß sie durch Bestreitung der Thatsache selbst deren Fundament untergruben. — S. 275: Constantius wurde bereits 350 Alleinherrscher. S. 277: Die Rückkehr des h. Hilarius aus dem Exil erfolgte erst einige Zeit nach der Synode von Seleucia, und zwar auf Antrieb der Arianer selbst. S. 311 lies: Timotheus Aeluros. S. 400: Amandus, der Apostel Belgiens, war nicht Bischof von Straßburg. Der h. Suitbert predigte den Boructuariern an der rechten Seite des Niederrheins, bis in deren Wohnsitze die Sachsen vordrangen. S. 402: Daß die Bischofsweihe des h. Bonifacius nicht erst im J. 723, sondern bereits 722 stattgefunden habe, ist neuerdings von *Jaffé*, biblioth. rer. German. tom. III, p. 21 gezeigt. S. 406. Die, freilich sehr verbreitete und schon durch den Poeta Saxo vorgetragene, Angabe von der Pacification Sachsens durch den Frieden zu Selz im J. 803 steht nicht allein in Widerspruch mit Einhardi vita Caroli M., wo die Dauer der Sachsenkriege auf 33 Jahre (also bis 805) angesetzt ist, sondern wird auch thatsächlich widerlegt durch den Kriegszug, den Karl 804 in die Elbe- und Wesergegend unternahm. Zu Selz unterhandelte er mit den Gesandten des byzantinischen Kaisers; aber mit den Sachsen kam erst ein förmlicher Frieden zu Stande, nachdem er aus jener Gegend wiederum einen großen Theil der Bevölkerung in andere Provinzen seines Reiches abgeführt hatte und nunmehr die Unterwerfung des Landes für vollendet ansehen konnte. — S. 433: Isidor von Sevilla starb bereits 636. — S. 438. Der Satz: „und die folgenden Päpste tolerirten es" (nämlich, Karl den Gr. als Heiligen zu verehren) ist wenigstens jetzt nicht mehr ganz richtig. Denn als vor einigen Jahren das neue Proprium Coloniense und Monasteriense in Rom zur Approbation vorgelegt wurden, ist in beiden das aus den Diöcesanbrevieren aufgenommene Fest Karls des Gr. von der Congreg. rit. gestrichen und zuletzt nur für die Stadt Aachen dessen Beibehaltung nachgegeben werden. S. 522 muß es im Texte anstatt Odo vielmehr Odilo heißen. (In der Note ist der richtige Namen genannt.) — S. 553—54 ist die Ausdrucksweise nicht ganz correct; denn der Autor des Briefes an Johann v. Trani war eigentlich Leo v. Achrida; vgl. *Will*, acta etc., die, weil sie den Originaltext des Briefes bringen, in der Note 1) hätten an die Spitze gestellt werden müssen. — Bisweilen sind auch durch das Streben nach Kürze und Gedrängtheit der Darstellung Ungenauigkeiten veranlaßt; z. B. S. 120 unten; S. 231 an ein paar Stellen; S. 275 oben; S. 353 (ein Kreuzesfest wurde am 14. September schon vor 631 gefeiert); S. 402 (der junge Gregor wurde von Bonifacius zu Pfalzel an der Mosel gewonnen).

Ueberflüssig erscheint S. 360 der Beisatz: „in dem von Döllinger angeführten" (Beispiele), da einerseits die Quellen selber citirt sind, und anderseits dieses instructive Beispiel gleichfalls bei andern Schriftstellern als Beweis für die Arcandisciplin besonders hervorgehoben wird. Auch in §. 1 dürfte Einzelnes füglich wegfallen; noch mehr aber möchte es sich empfehlen, diesen Passus überhaupt in eine andere Fassung zu bringen. Die „vom Geiste der Liebe durchdrungene Religion Christi" wurde den Menschen ja erst durch die Kirche bekannt; und sowohl nach der Natur der Sache, als nach der Absicht des Heilandes selbst handelte es sich bei der Gründung dieser Kirche nicht zunächst um die „lebendige Gemeinschaft" der Gläubigen unter einander, sondern um die Gemeinschaft mit Christus und deren Vermittlung durch den Apostolat. Verbunden aber mit ihm als dem Haupte, traten die Gläubigen dadurch zugleich seinem Willen gemäß, als Glieder Eines Leibes, in eine „lebendige Gemeinschaft" mit einander.

Druckfehler: S. 15 ist zu setzen: Pez, thesaur. anecdot. no*viss*. S. 25: Antonin**us** (Erzbischof von Florenz). S. 261: Aizana. S. 288: Generati**anis**mus. S. 320: Thevin. S. 352: *e*vangelica. S. 372: Mandernac**h**. S. 406: Willeh**ad**. Tanfana. S. 419: Nieh**ues**. S. 452: Tappehorn. S. 471: Hinschius.

Paderborn. Jul. Evelt.

Apologetik.

Die Person Jesu Christi: das Wunder der Geschichte. Sammt einer Widerlegung der falschen Theorien und einer Sammlung von Zeugnissen der Ungläubigen. Von **Philipp Schaff**, Doctor und Professor der Theologie. Gotha, Besser 1865. VII u. 234 S. 8. 24 Sgr.

Der Verf. bemerkt S. IV, daß das Christenthum „mit seinem gottmenschlichen Gründer steht und fällt." Er sucht deshalb besonders zu beweisen, daß die wunderbare Person Christi „das große Centralwunder der Geschichte" ist, und dies ist nur er-

klärbar, wenn man annimmt, daß Christus nicht bloß Mensch, sondern zugleich auch Gott sei. Die Haupttendenz seines Werkes ist darum, die Gottheit der Person Jesu zu erweisen. Hier glaubt er für unser Zeitbedürfniß einen neuen Weg einschlagen zu sollen; er meint man könne die Gottheit Jesu auch aus der vollendeten Heiligkeit seiner Menschheit allein erhärten. Daher äußert er S. IV: Christi „vollendete Menschheit inmitten einer sündigen Welt muß consequent zur Anerkennung seiner Gottheit führen." Von den Gegnern seiner Ansicht aber sagt er S. V: „Dagegen construiren heutzutage Viele bloß einen menschlichen Christus in Schleiermacher'scher oder gar in socinianischer Weise." Sie geben die Präexistenz Christi auf und reduciren „seine Gottheit auf ein bloßes außerordentliches Einwohnen Gottes in ihm oder auf den unhaltbaren Begriffe eines allmäligen Gottwerdens. Allein mit der Läugnung der Präexistenz fällt die Menschwerdung des Logos und die ungeheure That der herablassenden Liebe Gottes. Wir bedürfen aber vor allem zuerst einen zu uns herabkommenden Gott und nicht bloß einen zu Gott emporsteigenden Menschen."

Der Verf. behandelt sofort die verschiedenen Beweise für die Gottheit Christi und deren Ausgangspunkt S. 5 ff.: „Bei der Construction der Lehre von Christi Person können wir von oben anfangen mit der ewigen Gottheit Christi und durch die Schöpfung und vorbereitende Offenbarung der alttestamentlichen Heilsökonomie hindurchgehen, bis wir bei seiner Incarnation und seinem wahren menschlichen Leben zur Erlösung unseres Geschlechts ankommen. Oder wir können von unten beginnen, mit seiner Geburt von der Jungfrau Maria, und uns bis zu seiner Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit erheben, die er gehabt hat, ehe der Welt Grund gelegt war. Das Resultat ist in beiden Fällen dasselbe, nämlich daß Christus in seiner Person die ganze Fülle der Gottheit und die ganze Fülle sündloser Menschheit vereinigt." Er erwähnt nun die ältern Beweise für die Gottheit Christi S. 6: „Die ältern Theologen, sowohl katholische als evangelische, bewiesen die Gottheit Jesu direct aus den Wundern, die er verrichtet, den Weissagungen und Vorbildern, die er erfüllt, den göttlichen Namen, welche er trägt, den göttlichen Eigenschaften, welche ihm beigelegt werden, und den göttlichen Ehren, welche er beansprucht und die ihm vollständig gegeben werden von seinen Aposteln und der gesammten christlichen Kirche bis auf diesen Tag." Aber, bemerkt er weiter, „man kann bei diesem Beweise eben so gut den entgegengesetzten Weg einschlagen und von der Betrachtung der einzigen Vollendung seiner Menschheit ausgehen, welche sich, wie selbst von ungläubiger Seite zugestanden wird, so hoch über jede vorher oder nachher gesehene menschliche Größe erhebt, daß sie rationell nur durch eine solche wesentliche Vereinigung mit der Gottheit erklärt werden kann, wie er sie selbst von sich aussagt und seine Apostel ihm zuschreiben." Für letztern Beweis hat der Verf. sich entschieden und ihn an die Spitze gestellt. Dieser Beweis ist zwar nicht neu. Er wurde sonst gewöhnlich bei dem Argument aus den göttlichen Eigenschaften, welche Christo beigelegt werden, abgehandelt. Nur meint der Verf. S. 7: „Unsere humanistische und doch skeptische Zeit ist für diesen Beweis von der (vollendeten) Menschheit zur Gottheit empfänglicher, als für die alte dogmatische Methode, welche den umgekehrten Weg einschlägt." Das moralische Wunder von der Person Christi müsse man zuerst erkennen, dann machen seine Naturwunder dem Glauben keine Schwierigkeit mehr.

Zum Behuf seines Beweises zeigt Sch. zuerst die Sündlosigkeit Christi, sein Freisein von der Erb=, sowie von aller persönlichen Sünde und widerlegt mit vielem Geschick die Einwendungen, welche dagegen von Strauß und Pecaut erhoben werden. Er kommt so zum Schlusse: Christus ist der Einzige in der Welt, der sich (seit dem Falle Adams) nicht als Sünder wußte. „Die Sündlosigkeit Christi", sagt er deshalb S. 34, „inmitten einer sündigen Welt ist nur erklärbar auf Grund einer solchen außerordentlichen Einwohnung Gottes in ihm, wie sie weder vor ihm, noch nach ihm bei irgend einem andern Menschen stattgefunden." Wohl ist der Satz richtig, daß die Sünde dem Menschen dermalen wie von Natur anklebe, und kein Einzelner sich ganz derselben entziehen könne. Dies sagt jedem sein eigenes Bewußtsein. Doch zu gewagt scheint uns die Behauptung des Verf. und auch Anderer zu sein: wenn in der Geschichte ein Individuum auftrete, welches über dies allgemeine Loos der Sündhaftigkeit erhaben sei, so lasse sich diese Erscheinung nur aus der ihm einwohnenden göttlichen Natur begreifen; also müsse Christus zufolge seiner Sündenlosigkeit schon Gott sein. Wir glauben, aus der Sündenlosigkeit des Charakters Christi allein lasse sich noch nicht stringent schließen, daß er wirklich Gott ist, sondern nur dies, daß er kein gewöhnlicher Mensch sein könne. Die Erhabenheit Christi über die gewöhnliche Menschennatur zeigt sich darin, daß bei ihm keineswegs mehr Hinneigung zum Bösen, als zum Guten war, daß in ihm vielmehr eine vollkommene Harmonie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bestand, daher die hohe Reinheit seines Gemüthes, daß er ferner die volle Kraft besaß, das Böse jederzeit zu besiegen, und daß er sich endlich in beständiger Liebeseinheit mit Gott wußte. Aus der Sündenlosigkeit Christi geht demnach zunächst hervor, daß seine Menschheit eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten sein müsse. Seine Sündenlosigkeit weist zurück auf seine übernatürliche Geburt, wie dies auch die evangelische Geschichte bezeugt. Denn tritt Christus nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung in die Welt, so ist er frei von der Erbsünde. Und war er ferner in der Gnadengemeinschaft mit Gott und in vollkommener Harmonie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen, so konnte er wohl das Böse überwinden und auch die Idee des vollkommenen Menschen realisiren. Tritt nun in Christo factisch die Sündenlosigkeit auf, so war er der zweite Urmensch (der zweite Adam) und Normalmensch. Daraus folgt aber nur, daß die in Christo erschienene vollendete Menschheit wohl gedacht werden müsse in moralischer und in Liebeseinheit mit Gott, aber noch nicht, daß er Gott selbst ist. Denn auch der zweite Urmensch kann sündenlos sein, wie der Engel. Die sittliche Einheit der Urmenschlichkeit Christi mit Gott ist nur die Vorbedingung zu seiner Wesenseinheit mit Gott.

Will man daher aus der sittlichen Vollkommenheit des Charakters Christi beweisen, daß er Gott ist, so muß man nothwendig noch etwas mehr, als seine Sündenlosigkeit, aufzeigen. Man muß erhärten, daß in dem sittlichen Leben Christi Charakterzüge vorkommen, welche nicht bloß auf eine übermenschliche, sondern auf eine absolute Heiligkeit hinweisen. Es fragt sich also: welches sind diese specifischen Momente der Göttlichkeit? Der Verf. hat dieselben nicht direct genannt, aber doch angedeutet S. 47 u. 50. v. Drey gibt die nämlichen Momente (Apologetik, 2 Bd., 2. Aufl. S. 280—282) ausdrücklich an. Außer der völligen Sündenlosigkeit gelten ihm als Kennzeichen: die gleiche Vollkommenheit in allen sittlichen Richtungen und das sittliche Ebenmaß, wodurch scheinbar entgegengesetzte Tugenden ihre Verbindung erhalten. Unser Verf. fügt mit Grund noch ein weiteres Kriterium hinzu S. 45: die Universalität des sittlichen Vorbildes für die ganze Menschheit und für alle Zeit. — Doch sind wir der Ansicht: um den Beweis stringenter zu machen, wird man noch hinzusetzen müssen, daß in Christo, wenn er wirklich Gott ist, die gleiche Vollkommenheit in allen sittlichen Richtungen sich auch „im höchsten Grade" darstellen müsse. Denn auch der Engel ist nicht bloß sündenlos, sondern er besitzt eine höhere sittliche Vollkommenheit, als der menschliche Heilige, und doch ist er nicht Gott. Es fehlt ihm eben die sittliche Vollkommenheit im höchsten (absoluten) Grade. Die Ahnung, daß die sittliche Größe Christi eine unendliche sei, scheint uns darin zu liegen, daß jeder gute Mensch zwar dem sittlichen Ideal Christi zu gleichen wünscht, daß er aber nicht hoffen kann, das=

selbe vollständig (adäquat) auch zu erreichen. Die Heiligkeit Christi ist daher nicht bloß eine urmenschliche (eine relative), sondern auch eine göttliche (eine absolute). Der zweite Urmensch kann zwar auch alle wesentlichen Tugenden besitzen, aber nicht in der höchsten Vollendung, da er ein bedingtes (endliches) Sein ist. Der sittlich wiedergeborene menschliche Heilige wird wohl in dieser oder jener oder in mehrern, in vielen Tugenden ausgezeichnet sein, aber er wird keineswegs in allen Tugenden gleichmäßig glänzen. Dies hat auch Sch. geahnt. Denn S. 40 sagt er: „Christus ist mehr als sittlich und mehr als fromm, er ist heilig im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes. In seinem Charakter erscheint eine göttliche Schönheit und Vollendung."

Der Verf. hatte somit zuerst bewiesen, daß Christus ein moralisches Wunder der Welt und demnach Gott ist. Er meint von diesem ethischen Standpunkte aus die Möglichkeit der Naturwunder Christi leichter als glaubwürdig für unsere Zeit erweisen zu können, und hält sie gleichfalls für einen Beweis seiner Gottheit. Mit Recht tadelt er S. 63 „diejenigen Ungläubigen, welche das Außerordentliche von Christi Person und Wesen zugeben, und doch seine außerordentlichen Werke läugnen. Sie erkennen eine Ursache an ohne ihre entsprechende Wirkung. Solch eine Gewalt über die Seelen, wie Christus besaß und noch fortwährend Tag für Tag in der ganzen Christenheit ausübt — warum sollte sie sich nicht eben so gut über die niedrigere Sphäre des Leibes erstrecken? Was war es für ihn, der geistig die Auferstehung und das Leben des Menschengeschlechts ist, einen Leichnam aus dem Grabe zu rufen? „Und allerdings sind die Geisteswunder (die Wunder der Gnade) höher zu stellen als die Naturwunder. Freie sittlich abgefallene Geister wieder auf die rechte Bahn zu bringen, ist schwieriger als eine Naturstörung aufzuheben. Deßungeachtet war es gut, daß der Verf. zum moralischen Beweis für die Gottheit Christi noch den Naturwunderbeweis hinzugefügt hat. Denn soll unsere Ueberzeugung von der Gottheit Christi eine vollständige sein, so müssen alle Beweise hierfür: aus seiner absoluten Macht, Weisheit und Heiligkeit, sowie aus seinem Selbstzeugniß, dem Zeugniß der Apostel und der Kirche, mit einander verbunden werden. Deshalb bekämpft der Verf. zuletzt die Läugner der Naturwunder Christi, weil sie dieselben entweder als Betrug (wie Reimarus), oder als Mythen (wie Strauß), oder bloß als fabelhafte Sagen (wie Renan) hinstellen, um so der Anerkennung der Gottheit der Person Christi entgehen zu können (S. 74).

Der Verf. prüft nun die falschen Theorieen über die Person Christi und kritisirt sofort I. „die unitarische Theorie." Einige Anhänger derselben lösen die Worte des Apostels Thomas: o mein Gott! „in einen puren Ausdruck des Erstaunens über das Factum der Auferstehung" auf. Das ist aber einfach absurd (S. 138). Channing macht Christus zwar zu einem Halbgott, dessen Präexistenz er zugibt; „aber darin liegt die absurde Annahme eines zeitlichen Wesens vor der Zeit, welche ja nicht vor der Welt gemacht, sondern zugleich mit der Welt als deren Daseinsform entstanden ist" (S. 77). — Sodann bespricht der Verf. II. „die Betrugshypothese" von Reimarus S. 78: „Wie war wohl ein Betrüger im Stande, einen Plan, der an Wohlthätigkeit und sittlicher Größe und Erhabenheit nicht seines gleichen hat, zu fassen und auszuführen und selbst sein Leben dafür zum Opfer zu bringen?" Man schob zwar später den Betrug den Aposteln und Evangelisten zu. Allein sie machen „den unwiderstehlichen Eindruck einer ungesuchten Einfachheit und Ehrlichkeit. Und was konnte sie bestimmen, sich in einen so gottlosen Plan einzulassen, wenn sie wußten, daß man sie überall bis auf den Tod verfolgen würde?" — Scharfsinnig widerlegt er III. „die Erklärung aus Schwärmerei und Selbsttäuschung" S. 79: „Die Annahme von Schwärmerei oder Selbsttäuschung erscheint unvernünftig, wenn man die gleichmäßige Klarheit, Ruhe, Selbstbeherrschung, Bescheidenheit, Würde und Geduld Christi erwägt, lauter Eigenschaften, die das wahre Gegentheil von denen bilden, welche einen Schwärmer kennzeichnen. Ein Jude jener Zeit, welcher sich selbst in die schwärmerische Einbildung, der Messias und der Sohn Gottes zu sein, hineinphantasirt hätte, würde, anstatt sich den populären Ansichten entgegenzustellen und alle die zeitlichen Hoffnungen seiner Landsleute zu entmuthigen, sicherlich, wie später Bar Cochba, an die Spitze einer Rebellion gegen die Gewaltherrschaft der Römer getreten sein, und würde versucht haben, ein irdisches Königreich aufzurichten." — Hierauf beurtheilt der Verf. IV. „die rationalistische Erklärung des Dr. Paulus." Dieser erklärte die Wunder lediglich aus natürlichen Ursachen. Nach ihm haben die Evangelisten die Wunder Christi irrthümlich aufgefaßt, natürliche Ereignisse unschuldig vergrößert, übertrieben. Gut ist hier die Erwiederung des Verf. aus den Consequenzen dieser Behauptung S. 85: „Und diesen selbigen Evangelisten, die der gewöhnlichsten Beobachtungsgabe wie des gemeinsten Menschenverstandes bar gewesen sein müssen, ist es gelungen, einen Charakter zu zeichnen und eine Geschichte zu schreiben, welche einen unwiderstehlichen Zauber auf die ganze Christenheit diese langen achtzehn Jahrhunderte hindurch ausgeübt hat!"

Zuletzt zeigt der Verf. V. die Falschheit „der Theorie der poetischen Erfindung", welche entweder a) eine mythische oder b) eine legendarische sein kann. Trefflich ist die Bekämpfung der Mythenhypothese von Strauß S. 90: „Der philosophische Grund, auf welchem die Mythenhypothese Strauß's ruht, ist die behauptete Unmöglichkeit des Wunders, welche in der pantheistischen Läugnung eines persönlichen Gottes und allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde wurzelt." Nur möchten wir noch hinzusetzen: eines transcendenten, von der Welt wesentlich verschiedenen Gottes. — Der Verf. erörtert weiter die Möglichkeit des Wunders auch durch Analogieen auf dem Naturgebiete. Dann erhärtet er, daß die kritische Grundlage der Mythentheorie ebenso unsicher ist wie die philosophische. „Um die Nothwendigkeit der Annahme zu vermeiden, daß Christus und die Apostel Betrüger oder Betrogene gewesen seien und um die nöthige Zeit für die Mythenbildung zu gewinnen, muß Strauß die kanonischen Evangelien beinahe ein Jahrhundert später setzen als Christus." Der Verf. zeigt aber, daß um diese Zeit die kanonischen Evangelien schon allgemein als kanonische Schriften anerkannt und im Gebrauche waren. Er weist ferner darauf hin S. 95: „Gesetzt auch den Fall, wir gäben die vier Evangelien auf, so blieben immer noch die Apostelgeschichte und die Briefe des N. T. übrig, um alle Grundthatsachen des Lebens Christi zu bezeugen, besonders die Auferstehung, ohne welches Wunder die apostolische Kirche überhaupt auch gar nicht entstanden sein könnte." Mit vieler Gründlichkeit vertheidigt der Verf. das Auferstehungswunder gegen die Visionshypothese von Strauß. Zuletzt bemerkt er noch, wie Hug, S. 88: „Die Fähigkeit zur Mythenbildung setzt auch ein kindliches Alter des Menschengeschlechts voraus, eine vollständige Abwesenheit der Reflexion und Kritik." Und allerdings ist dies ein sprechendes Argument gegen die Strauß'sche Theorie. Denn zur Zeit Christi herrschte bereits Kritik und Skepticismus. — Nicht ohne Interesse ist auch des Verf. Widerlegung der legendenartigen Hypothese von Renan S. 104: „Renan weicht von Strauß insofern ab, als er die wesentliche Authentie der Hauptabschnitte der vier Evangelien, selbst des johanneischen, des bestrittensten von allen, zugibt, eine Concession, welche für seine eigene Theorie ebenso verderblich ist, als für die verwandte mythische. Er läßt folglich eine größere Menge von Thatsachen im Leben Jesu stehen." Doch hat er „die gleiche Feindschaft gegen alle Wunder Christi, wie Strauß, welche nach seiner leichtfertigen Behauptung »immer aus Täuschung und Betrug« bestehen." Nur dünkt es ihm S. 155: „Die Messiasrolle machte es nothwendig, daß Jesus sich als Wunderthäter ausgebe." Deshalb „machte sich Jesus selbst zu einem Werk=

zeuge des frommen Betrugs." Indeß mehr originell ist folgende Behauptung Renans: „Es hat bisher noch kein constatirtes (beglaubigtes) Wunder stattgefunden." Schade, daß der Verf. diese kecke Behauptung zu widerlegen nicht versucht hat. Dadurch hätte seine apologetische Schrift an Vollständigkeit gewonnen. Er hätte eben zeigen sollen, daß von den evangelischen Wundern einige, wie z. B. die Heilung des Blindgeborenen auch durch die Behörde strenge geprüft und untersucht wurden (Joh. 9), und daß Christus selbst die zehn von ihm geheilten Aussätzigen zu den Priestern zur Untersuchung (Luc. 17, 14) geschickt hat. Er hätte weiterhin beweisen sollen, daß zur Erkennbarkeit des Wunders nicht gerade eine gelehrte Commission von Naturforschern nöthig ist. Denn auch der gewöhnliche Mensch weiß, was die Naturkräfte nicht wirken können. Haneberg sagt mit vollem Grund (Renans Leben Jesu S. 76): „Es gibt Dinge, welche dem gesunden Urtheil der unmittelbaren Wahrnehmung ebenso gewiß sind, wie sie es durch eine umständliche physicalische Untersuchung nur immer sein könnten. Ob jemand blind sei, können die Menschen seiner Umgebung mit ebensoviel Gewißheit sagen, als der Augenarzt. Ebenso ob er später sehend wurde." Und dann sagt Michelis (Renans Roman vom Leben Jesu S. 13): „Die entscheidenden Wunder des Heilandes sind derartig, daß die gesunden Sinne des Menschen gerade so weit reichen, als die genaueste, ich weiß nicht ob wissenschaftliche oder polizeiliche Untersuchung."

Aus unserer Inhaltsanzeige erhellt, daß das Werk des Verf. hauptsächlich allen jenen Gebildeten, welche in unserer skeptischen Zeit über die Person Christi mit sich ins Reine zu kommen wünschen, als instructiv empfohlen werden könne. Wir sehen dabei ab von den wenigen Behauptungen des Verf., die nur auf seinem protestantischen Standpunkte gelten, wie z. B. S. 5: „der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben" allein.

Tübingen. Zukrigl.

Liturgik.

Breviarium Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, S. Pii V. Pontificis Maximi iussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum. Editio accuratissima cum additamentis novissimis. Cum approbatione Sacrorum Rituum Congregationis. Regensburg, Pustet 1866. Vier Bände 16. 5 Thlr. 10 Sgr.

In den Jahren 1862—1863 erschien in der Pustet'schen Verlagshandlung eine mit fast verschwenderischer Pracht ausgestattete Edition des römischen Breviers in vier stattlichen Großquartbänden. Von der Ausstattung abgesehen, war diese Ausgabe ein bedeutender Fortschritt auch in Beziehung auf Correctheit und Vollständigkeit. (Vergl. den Bericht über die Pars hiberna in der Wiener „Kath. Lit.-Ztg." 1862 Nr. 37.) War nun diese Quartausgabe neben der berühmten Mechliner von Hanicq vielleicht die vorzüglichste Brevierausgabe, und hatte sie auch vor der Mechliner in Betreff der Vollständigkeit den Vorsprung, so ließ sie doch noch mancherlei zu wünschen. Die römischen Vorlagen von 1856 ließen freilich noch viel mehr zu wünschen übrig.

Die vorliegende neue Ausgabe übertrifft, was Vollständigkeit und sorgfältige Redaction angeht, die Quartausgabe. Sie ist in Sedezformat (gewöhnlich in 18. genannt), gedruckt, welches dem kleinern Format in 24., wie man sich beim Gebrauch bald überzeugt, bedeutend vorzuziehen ist, da letzteres für ein vollständiges Brevier zu klein ist. Papier und Druck lassen nichts zu wünschen übrig; auch im Uebrigen ist an der Ausstattung kaum etwas auszusetzen. Es verdient besonders anerkannt zu werden, daß Zerreißungen von Wörtern am Schlusse einer Seite, die bei liturgischen Büchern sehr störend sind, nur selten vorkommen, z. B. im ganzen Psalterium der pars autumnalis auf 157 Seiten nur dreimal. Zu loben ist auch die fleißige und im allgemeinen richtige Einsetzung des Asteriscus (*) nach den Intonationsworten der Antiphonen; in der Quart-Ausgabe ist, was sehr zu tadeln, der Asteriscus ganz vernachläßigt. Freilich herrscht in diesem Punkte in den Brevieren überhaupt noch viel Verwirrung — nur in den Benedictiner-Brevieren hat sich die Tradition im Ganzen richtig erhalten; auch die römischen Ausgaben der letzten Decennien haben willkürlich den Asteriscus bald eingesetzt, bald nicht, und bedürften in diesem, wie in andern Punkten einer gründlichen Revision; eine völlige Correctheit wird nicht zu erreichen sein, bis eine durchgreifende Revision und Fixirung des Chorals und der Directiven für den Chor stattgefunden hat. Durch Aufmerksamkeit und Sorgfalt läßt sich aber schon jetzt manches erreichen. Ich selbst habe, vielfach nach dem Vorgange des Mailänder Breviers von 1852, in der Diurnal-Ausgabe von 1858 diesem Punkte besondere Beachtung gewidmet. In der vorliegenden Ausgabe ist in dieser Hinsicht folgendes zu berichtigen: In der 4. Antiphone der Vesper und Laudes auf Pfingsten ist zu notiren Fontes et omnia * statt Fontes * et omnia; in der 4. Ant. der Vesper auf Frohnleichnam Sicut novellae olivarum * statt Sicut novellae * olivarum; in der 1. Ant. sprechen musikalische Gründe für Sacerdos *, während Sacerdos in aeternum * die mir bekannten Auctoritäten für sich hat; in der 5. Ant. notirt unsere Ausgabe richtig Qui pacem *, während das Diurnale von 1866 wie das Kemptener Diurnale Qui pacem ponit * hat, wodurch die darauf folgende Intonation des 5. Psalmentones, bei welcher der Präcentor gerade um eine Septime (!) heruntersteigen müßte, fast zur Unmöglichkeit wird. In der Ant. Fidelis servus et prudens steht der Asteriscus besser nach prudens als nach servus. Matutin und Vesper des Comm. apost. sind auffallender Weise ohne Asteriscus geblieben.

Sonst sind nur wenige und kleine Versehen zu notiren. In festo Pretiosissimi Sanguinis hat die Oration an beiden Stellen, wo das Fest vorkommt, die Conclusion qui tecum statt der richtigen per eundem, welche von jeher im Missale stand und bei der jüngsten authentischen Revision des Missale bestätigt ist. Desgleichen hat die Oration von St. Ignatius (31. Juli) noch die unrichtige Conclusion qui vivis statt per Dominum, wie schon längst im Missale und auch im Diurnale von 1858 berichtigt ist. Dieselben Fehler haben auch das Quartbrevier und das Diurnale von 1866, die es beide der römischen Vorlage nachgedruckt haben. In der Lectio VII des Festes Pretiosissimi Sanguinis liest unsere Ausgabe, desgleichen das Quartbrevier und die Romana von 1856: Ille Sanguis in remissionem fusus est peccatorum; correctere Bücher lesen: Ille Sanguis, *qui fusus est*, in remissionem fusus est peccatorum.

Folgende Druckfehler sind mir aufgefallen: Psalm 101 kömmt in den vier Theilen zusammen achtmal vor, und an allen acht Stellen steht im 2. Vers: inclina *a* me aurem tuam, statt *ad* me; das neueste Diurnale hat denselben Fehler. In drei Theilen steht in der Antiphon vor den Psalmi poenitentiales: Ne reminisc*ari*, nur in der P. verna richtig: Ne reminisc*aris*. S. 271 der P. hiem. sollte die Columnenüberschrift S. Silvestri, nicht S. Stephani heißen. S. 340 der P. aut. in der Antiphon ad Bened. vom Feste Exaltationis S. Crucis ist aeter*num* statt aeter*nam* zu lesen. Psalm 147 hat überall, wo er vorkommt, außer im Psalterium, im 6. Vers die Zerreißung su-stinebit. Das Diurnale hat genau denselben Fehler.

Die großen innern Vorzüge der neuen Ausgabe bestehen in einer seltenen liturgischen Correctheit, an welcher wohl kaum etwas zu beanstanden sein möchte; dann in einer der kirchlichen Festordnung entsprechenden Vollständigkeit; und endlich in einem Reichthum des Anhanges der festa pro aliquibus locis, wie alles dieses bisher in keinem liturgischen Buche gefunden wird.

Daß an den Samstagen post Oct. Epiphaniae die Respon-

sorien nach den Lectionen eingesetzt sind, ist eine lobenswürdige Vollständigkeit, obwohl dieselben zur Zeit nicht mehr gebraucht werden, weil an allen Ferialsamstagen in der ganzen Kirche das Officium de Beata gebetet wird. Für die beiden Samstage nach Septuagesima und Sexagesima müssen die Responsorien für den äußerst seltenen Fall eingesetzt werden, daß an einem dieser Samstage das Officium de Vigilia S. Mathiae zu halten wäre, wie 1680 für den erstern, 1748 und 1816 für den zweiten Samstag der Fall war, während in diesem Jahrhundert keiner von beiden Fällen mehr vorkommt (vgl. Kath. Lit.-Ztg. 1862 Nr. 37 S. 299). Die Romana von 1856 hatte an diesen beiden Samstagen unrichtige Responsorien eingesetzt; in den Lectionen zum Regensburger Diurnal von 1858, in der Quartausgabe und in der vorliegenden ist der Fehler verbessert.

Alle neuern Feste sind an ihrem Platze im Corpus des Breviers eingesetzt: so S. Angelae Mericiae nach dem Decret vom 11. Juli 1861 am 31. Mai, das festum Pretiosissimi Sanguinis am Anfange des Juli auch mit der berichtigten Rubrik, die in der Romana ungenügend war, für einen Concurrenzfall; die die Concurrenz betreffenden Rubriken für Annuntiatio und Immaculata Conceptio sind richtig gestellt; das festum S. Andreae Avellini steht als Duplex, während es in der Quartausgabe noch als Semiduplex steht. Bis zum 21. Jan. 1864 nämlich war dieses Fest bloß pro Italia et insulis adiacentibus Duplex, in der allgemeinen Kirche aber Semiduplex. Da indessen der römische Festkalender Duplex schrieb, ohne beigefügte Limitation, so wurde fort und fort wegen der Qualität dieses Festes in Rom angefragt, bis man dort, wie es scheint des Anfragens müde, durch Decret vom 21. Januar 1864 das Fest pro Urbe et Orbe zum Duplex erhob. Die Rubrik für festum VII Dolorum im September ist nach den neuesten Decreten berichtigt.

Das Proprium Sanctorum beginnt in der Pars verna mit dem 22. Jan. SS. Vincentii et Anastasii Martyrum, und in der P. aest. mit dem 13. April S. Hermenegildi Mart. Dieses weite Zurückgreifen in die kirchliche Winter- und Frühjahrszeit zeugt von sorgfältiger Rücksichtsnahme auf das alljährlich vermöge der sehr beweglichen Grenzen der kirchlichen Jahreszeiten sich modificirende Bedürfniß des Brevierpflichtigen. Diesem entsprechend wird für die Officia pro aliquibus locis in der P. aest. bis zum 12. April zurückgegriffen, während in der P. verna mit dem 5. Febr. — ich weiß nicht recht, warum nicht mit dem 23. Jan. — begonnen wird. Die vortreffliche Mechliner Quartausgabe vom J. 1848 war zuerst mit der möglichst ausgedehnten Aufnahme der aus einer Jahreszeit in die nächstfolgende jeweilig zu transferirenden Feste in den nächstfolgenden Band vorangegangen; in der vorliegenden Ausgabe ist dieses so genügend geschehen, daß kaum noch etwas zu wünschen sein möchte. Die Herübernahme der möglicher Weise transferirten Officien in den zunächstfolgenden Theil ist aber nicht bloß darum von Belang, daß der Geistliche nicht in die Nothwendigkeit komme, den bereits zurückgesetzten Theil wieder herbeizuholen oder auf Reisen mitzunehmen; abgesehen von dergleichen Inconvenienzen, sind ja auch die betreffenden Officien je nach der Antequadragesimal-, Quadragesimal-, Oster- und Nachosterzeit zum Theil bedeutenden Modificationen unterworfen. Wenn nun die Romana von 1856 das Proprium Sanctorum des Sommertheiles mit dem 4. Mai S. Monicae Viduae beginnt, so vermag ich für die Annahme dieses Tages keinen Grund zu finden. Entweder will die Romana nicht in die Pars verna zurückgreifen, und dann braucht sie nicht schon mit dem 4. Mai die P. aest. zu beginnen, da die kirchliche P. aest. nicht vor dem 17. Mai beginnen kann; oder aber es soll aus den vorher dargelegten Gründen in die P. verna zurückgegriffen werden; dann aber muß bis zum 13. April zurückgegangen werden, was den römischen Editoren um so weniger entgehen durfte, als das römische Missale bei dem Feste des h. Hermenegild (13. April) sogar eine eigene Rubrik für den Fall der Translation in die nachösterliche Zeit enthält. Zudem sind die meisten der vielen vom 13. April bis zum 4. Mai treffenden Officien für den Fall ihrer Translation extra tempus paschale sehr erheblichen und zum Theil eigenthümlichen Abänderungen unterworfen. Auch in dem Regensburger Quartbrevier wird das Proprium Sanctorum der P. aest. ebenso unbegründet mit dem 4. Mai begonnen, und in der P. verna mit dem 6. Febr. S. Titi Episc. et Conf., wobei dann dem Herausgeber noch die Unannehmlichkeit passirt, daß er bei S. Titus in der P. verna die h. Dorothea commemoriren läßt. Nun aber beginnt die P. verna frühestens mit dem 8. Febr., und S. Titus steht hier also nur als festum translatum, wobei von einer Commemoratio S. Dorotheae keine Rede mehr sein kann. Offenbar hat dem Herausgeber des viertheiligen Quartbreviers ein bloß zweitheiliges Brevier zur Vorlage gedient; wenn man aber aus einem ein- oder zweitheiligen ein viertheiliges Brevier machen will, so braucht es große Aufmerksamkeit, um sich nicht zu irren. Uebrigens hätte die berühmte Mechliner Quartausgabe dem Herausgeber sehr gute Dienste leisten können. So durfte u. a. in der P. verna die bekannte Rubrik für den Psalm Confitemini zur Prim an den Sonntagen, sowie dieser Psalm selbst nicht aus einem ein- oder zweitheiligen Brevier abgedruckt und aufgenommen werden, da dieser Psalm während des ganzen tempus vernum nie gebraucht, sondern in dem Officium de Dominica ut in Psalterio von Septuagesima bis Ostern durch den Psalm 92 Dominus regnavit ersetzt, und von Ostern bis Pfingsten ausgelassen wird. Für die Antequadragesimalzeit hat daher die Rubrik auf die beiden Psalmen Confitemini und Dominus regnavit, für das tempus vernum bloß auf Dominus regnavit und für das tempus aest. und tempus aut. bloß auf Confitemini zu lauten; und darum wird in der zweitheiligen Romana sowie in den guten alten Ausgaben für deren zweiten Theil (P. aest. und P. aut.) von dem Psalm Dominus regnavit keine Erwähnung gethan. Dieses kleinen Versehens hat sich auch unsere neueste Ausgabe in ihrer P. verna schuldig gemacht. — Die verschiedenen Fehler der zweitheiligen Romana, welche in die große Quartausgabe übergegangen sind, z. B. unter den Officien pro aliquibus locis am 5. Febr. in festo SS. Martyrum Iapon. *Lect. I Noct. de Scriptura occurrente,* ohne den Zusatz: *In Quadragesima, Fratres debitores;* am 2. März S. Simplicii Pap. et Conf. *Lect. I Noct. Fidelis sermo,* ohne Unterscheidung für die Zeit ante Quadrag.; ähnliche Fehler am 4. und 5. März, sodann der 5. März nur in der P. verna der großen Ausgabe — diese und ähnliche Fehler sind in der neuesten Ausgabe vermieden und die Unterscheidungen gemäß den Abtheilungen in die vier Jahrestheile sorgfältig beobachtet. Eine durch Decret vom 16. Sept. 1865 wegen der Einführung des neuen Officiums de Imm. Conceptione nöthig gewordene Abänderung einer frühern Rubrik hat die S. R. C. bei ihrer Approbation selbst angegeben; sie findet sich der P. hiem. vorgedruckt.

Für das Fest Patrocinii B. M. V. am 2. Sonntage des November finde ich in der Romana von 1856 eine Rubrik, die ich in unserer neuesten und in der Quartausgabe, ich weiß nicht ob mit Recht, vermisse: "Quoties hoc Officium ob occursum alterius transferri contingat, nec reponi possit nisi in Adventu: tunc ex decreto S. R. C. diei 25. Augusti 1818 nihil immutari debet praeter nonam Antiphonam, quae erit: *Angelus Domini nutiavit Mariae, et concepit de Spiritu Sancto.* Diese Rubrik, wenn sie, woran kaum zu zweifeln, authentisch ist, hat ein eigenthümliches Interesse wegen der Zweifel, die in Betreff der Translation des genannten Festes obwalten. Es geht nämlich daraus hervor: 1) daß das Fest transferirt werden kann; 2) daß es in den Advent hinein transferirt werden kann; 3) daß es nicht wie festum VII dolorum im September

von einem Sonntag auf den nächstfolgenden zu transferiren ist, was für den Advent ohnehin unmöglich wäre; 4) daß daher die Translation ohne Privilegium in primam diem festo IX lectionum non impeditam, natürlich mit dem Vorzug des Ranges als Duplex maius zu geschehen hat. Ist nun hiernach auch die Angabe einiger ältern Breviere, die für dieses Fest Dominica *aliqua* Novembris angeben, zu berichtigen? Oder ist das Indult nicht für alle Orte gleichlautend? Dieses wäre noch zu entscheiden.

Alle vier Theile der neuen Ausgabe enthalten die vollständigen Rubriken und Kalender nebst sonstigem Zubehör. — Die Officia pro aliquibus locis sind sehr zahlreich; man findet darunter viele Feste, welche die römischen Editionen und die Quartausgabe nicht haben. Das ist, wie nicht erwiesen zu werden braucht, ein großer Vortheil, sowie es gar kein Nachtheil ist, daß das Votivofficium des h. Januarius für Neapel verschwunden, und wie billig, den italienischen Editionen überlassen bleibt, wie das Votivofficium von St. Jago de Compostella und andere Votivofficien Spanien und den andern betreffenden Ländern. Hiernach bleibt die Verwahrung, welche ich in der Kath. Lit.-Ztg. 1862 Nr. 37 gegen die extreme Behauptung ausgesprochen habe, als dürften in einem Brevier nur die pro aliquibus locis der römischen Edition aufgenommen werden, zu Recht bestehen, ohne daß ich nöthig habe, eine auf das Missale bezügliche und mir zu Gebote stehende päpstliche Erklärung gleichen Sinnes anzuführen. Zu bemerken ist, daß auch die allerneuesten Officien XXVI Martyrum Iaponensium, B. Petri Canisii und B. Mariae ab Angelis nicht fehlen.

Endlich ist, außer den jetzt nicht leicht in einem Brevier fehlenden Praeparatio und Gratiarum actio für die Messe, jedem Theile noch eine Sammlung von sehr nützlichen Gebeten beigegeben, die zwar zum Brevier herkömmlich gar nicht gehören, deren Zugabe aber wohl erlaubt ist. Dann folgt ein Ritus repositionis SS. Sacramenti in fine Missarum, Vesperarum, Litaniarum et aliarum Supplicationum, si celebrentur coram exposito SS. Sacramento. Diesen Ritus hat auch das Diurnale von 1866 aufgenommen, und es wird daher derselbe auf diese Weise ziemlich weit verbreitet werden; weshalb vor dem Irrthum zu warnen ist, als sei dieser Ritus in allen seinen Einzelnheiten als allgemein verpflichtend zu betrachten. In den verschiedenen Diöcesen von Deutschland, Belgien, Holland, Frankreich, Spanien (soweit ich es habe erfahren können) und Polen besteht ein durch die Diöcesan-Ritualien geordneter Ritus in Betreff der Exposition, der Benediction und Reposition des Sanctissimums; die verschiedenen Diöcesan-Ritus stimmen in allem Wesentlichen unter sich und mit dem vorliegenden römischen Ritus überein, während sie in einzelnen Nebenformen, und zwar nicht zu ihrem Nachtheil, von den römischen Formen sich unterscheiden. Die Päpste haben niemals vollkommene Uebereinstimmung der Ritusformen aller Länder und Völker mit den römischen Formen verlangt, sondern die Mannigfaltigkeit der Formen bei der Einheit des Wesens als einen großartigen Schmuck des katholischen Gottesdienstes betrachtet. Zudem haben die verschiedenen Ritualien die Präsumtion päpstlicher Approbation und ein mehrhundertjähriges Herkommen für sich, die Ritus sind aus den Bedürfnissen der Zeiten, Länder und Völker hervorgegangen, bestehen unter unvordenklich langer bischöflicher Auctorität, und tragen in Gebet und Handlung den Typus lebendigsten Glaubens und innigster Frömmigkeit. Man hüte sich, zumal auf bloßen Grund eines ganz unmotivirten Anhanges zu dem Regensburger Brevier, Veränderungen einzuführen, die das fromme Volk verletzen würden. Daß uns diese Ritusbelehrungen selbst zu unsern Fasten- und Bußandachten, beim Miserere, Domine non secundum peccata etc. und der Fastenpredigt in violetter Stole, zur Reposition weißes Pluviale vorschreiben wollen, da doch durch weißes Velum den kirchlichen Vorschriften genügt ist, wird wohl in ganz Deutschland und den Nachbarlanden als ungeheuerlich erscheinen.

Regensburg. Schmitz.

Kirchenrecht.

De **Decretali Gelasii Papae** de recipiendis et non recipiendis libris et Damasi Concilio Romano de explanatione fidei et Canone Scripturae Sacrae P. Constantii suasque animadversiones praemisit et textum secundum probatissimos Codices edidit Dr. **Andr. Thiel,** SS. Theol. in Regio Lyceo Hosiano Brunsbergensi Prof. Publ. Ord. Facultatis theologicae in Universitate litterarum Vindobonensi membr. honor. Braunsberg, Peter 1866. 26 S. 4. 10 Sgr.

Unter den Decretalen der ältesten Päpste nimmt, neben dem berühmten dogmatischen Schreiben des h. Leo an Flavian, eine hervorragende Stelle das Decret de recipiendis et non recipiendis libris ein, welches in den Handschriften bald dem Damasus, bald dem Gelasius, bald dem Hormisdas zugeschrieben wird. Bei den zahlreichen Textesabweichungen der Handschriften hat bis dahin noch Niemand eine kritische Untersuchung und Sichtung derselben vorgenommen, um dem Urtheile der Gelehrten einen festen Boden zu bereiten. Peter Coustant, der über unsern Gegenstand scharfsinnige Untersuchungen anstellte, starb vor der Veröffentlichung derselben, und die Brüder Ballerini haben sich mit einer allgemeinen Untersuchung über das Decret begnügt, eine Textessichtung aber nicht vorgenommen. Prof. Thiel, der sich die Aufgabe gesetzt hat, die von Coustant begonnene Sammlung der päpstlichen Briefe fortzusetzen, versucht es in der vorliegenden Abhandlung, die eine Vorarbeit zu jener Sammlung sein soll, für Form und Text des Decrets eine sichere Grundlage herzustellen. Er theilt die dankenswerthe Untersuchung Coustants aus dessen Manuscripten mit, und gibt dann sein eigenes, auf einer sorgfältigen Vergleichung der verschiedenen Texte des Decrets beruhendes Urtheil.

Die verschiedenen Meinungen über das Jahr der Synode, auf welcher das Decret de libris recipiendis aufgestellt wurde, über die Autorschaft und den ächten Text unsers Decrets hat Hefele, Conciliengeschichte IV, 597 ff. sehr gut zusammengestellt. Seine Darstellung legen wir unserer Besprechung der vorliegenden Arbeit zu Grunde. Bezüglich des Jahres der Synode stimmen die Forschungen Coustants und Thiels mit Hefele darin überein, daß es nicht das J. 494 sein könne, und es ist ein unwesentlicher Unterschied, wenn die beiden erstern statt des Jahres 496, wie Pagi und die Ballerini annehmen, die Synode in das Jahr 495 verlegen. Die Frage wegen des ächten Textes des Decrets ist mit der andern über die Autorschaft so connex, daß mit der letztern sich auch die erstere löst.

Coustant weist zunächst, unter Thiels Zustimmung, die Argumentation Pagi's zurück, wonach Gelasius der erste Autor des Decrets sei, und keine Zusätze des Hormisdas darin sich finden sollten; ebenso die auf Mißverständniß einer Stelle des Bardus beruhende Ansicht eines Andern, wonach das Decret dem Papste Leo I. zugeschrieben worden sei; dann die Annahme von Joh. Pearson, Wilh. Beveridge, Cave u. A., die weder Hormisdas, noch Gelasius, und noch weniger Damasus als Autor gelten lassen, und das Decret für ein den pseudo-isidorischen Fälschungen ähnliches Machwerk erklären. Beide stimmen auch darin mit den bei Hefele citirten Autoren überein, daß sie für gewisse Stücke des Decrets, die weder der Chronologie nach, noch einer Anzahl von Handschriften gemäß, von Gelasius herrühren können, den Papst Hormisdas als Urheber annehmen. Nur darin trennt sich Thiel sowohl von der Annahme, welche die Autoren bei Hefele vertreten, als auch von Coustant selbst, daß er festzustellen sucht, Gelasius und Hormisdas seien nicht

die einzigen Autoren, sondern die Inscriptionen, welche den Papst Damasus nennen, seien für gewisse Theile des Decrets berechtigt, und man müsse für diese die Autorschaft des Damasus gelten lassen. Von Hefele besonders (S. 600) weicht er darin ab, daß dieser den Theil des Decrets, welcher den Canon der h. Schriften angibt, nicht einmal dem Gelasius zuschreiben zu dürfen glaubt, und ihn für einen nachgelasianischen Zuwachs erklärt, Thiel denselben, in der Fassung, in welcher er in verschiedenen gewichtigen Handschriften vorkommt, dem Damasus vindicirt.

Das ganze Decret nämlich, wie es sich in der reichen Zahl der Handschriften bald ganz, bald zum Theil findet, zerlegt sich in 5 Abtheilungen; nämlich: 1. de Spiritu Sancto; 2. de Canone Scripturae Sacrae; 3. de Sedibus patriarchalibus; 4. de Synodis oecumenicis (ibique alii cum additamento de synodo Constantinopolitana et si qua alia concilia etc.); 5. de libris recipiendis et reiiciendis. Nun gibt es in der That, nach Thiels übersichtlicher Zusammenstellung der Formen des Decrets in den verschiedenen Codices, keine einzige Handschrift, welche das Decret mit allen seinen Theilen dem Gelasius zuschreibt, mit Ausnahme des einzigen Codex Harlaeanus, der aber nur ein Fragment des Decrets bietet, und in welchen durch Versehen der Abschreiber der Name des Gelasius statt Damasus sich eingeschlichen hat. Uebrigens verdienen auch die Codices, welche alle 5 Theile dem Damasus zuschreiben, keine Berücksichtigung, weil der Irrthum auf der Hand liegt. Dagegen sprechen 3 der besten Codices (Vatican. 5845 und 1353, und Vallicellan. A. 5.) die ersten 3 Theile dem Damasus zu. Ihn als Urheber derselben nicht anzunehmen, liegt kein Grund vor. Innere Gründe dieser 3 Theile scheinen der Autorschaft des Gelasius entgegen, der des Damasus aber ganz entsprechend zu sein. Nicht unter Gelasius war über die Lehre vom h. Geiste, oder über den Schriftcanon, oder über die Patriarchalsitze auf einer Synode zu verhandeln Veranlassung, wohl aber unter Damasus. Dann lautet in den bewährtesten Handschriften die Stelle über die Briefe des Johannes im Canon so: ‚Iohannis Apostoli epistola I. Alterius Iohannis presbyteri epistolae II.‘ Diese Fassung paßt ganz auf die Zeit des Damasus, wo der Schriftcanon noch nicht festgestellt, und wo die der obigen Fassung entsprechende Meinung des dem Papste Damasus befreundeten h. Hieronymus diesen Papst bestimmen konnte. Für die Zeit des Gelasius, wo durch die afrikanischen Synoden, durch die Bestimmungen der Vorgänger dieses Papstes (namentlich Innocenz I., epist. 6), und durch einen fast hundertjährigen allgemeinen Consens der Schriftcanon, der dem Apostel Johannes die 3 Briefe zuschrieb, bereits feststand, war es nicht möglich, zu der vom h. Hieronymus vertretenen Meinung zurückzukehren.

Aus diesen Gründen trägt Thiel, wie uns scheint, mit Recht, kein Bedenken, den ersten Theil über die Lehre vom h. Geiste, den zweiten über den Schriftcanon, und den dritten über die Patriarchalsitze dem Damasus zu vindiciren, gemäß der Recension der oben citirten Codices. Als dann Papst Hormisdas um 520 unter Zusammenfassung des Damasianischen und Gelasianischen Decrets eine neue Redaction des Decretum de recipiendis et non recipiendis libris vornahm, mußte er den Canon der h. Schriften unbedenklich in der damals schon seit 100 Jahren allgemein recipirten Form bieten. In dieser Gestalt kam derselbe dann auch bei der pseudo=isidorischen Bearbeitung des Gelasianischen Decrets in letzteres. — Zum Schlusse gibt Thiel eine Recension des Damasi papae Concilium Romanum de explanatione fidei und der Decretalis Gelasii papae de recipiendis et non recipiendis libris nach den besten Handschriften. Hierfür, sowie für die kritischen Erörterungen, können wir dem Verf. nur dankbar sein, umsomehr, als er, wenn ihm nach vorausgegangenen anderweitigen kritischen Arbeiten zu der versprochenen Fortführung des von Coustant unvollendet gelassenen Werkes noch eine Legitimation nöthig wäre, diese in der vorliegenden Arbeit zur Genüge geboten hat.

Bonn. Fr. Sentis.

Culturgeschichte.

Die Sclaverei. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von Dr. **H. Wiskemann,** Lehrer am Gymnasium zu Hersfeld in Kurhessen. Leiden, Brill 1866. XII u. 195 S. gr. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Sklaverei und Emancipation der schwarzen Rasse in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Geschichtliche Abhandlungen von **C. Gödel.** Herausgegeben vom Züricher Comité zur Unterstützung der befreiten Farbigen. Zürich, Schabelitz 1866. 150 S. 8. 12 Sgr.

Durch den amerikanischen Bürgerkrieg hatte die Sclavenfrage ein neues und erhöhtes Interesse gewonnen. Von seinem Ausgange sollte es abhangen, ob das unmenschliche Joch der Knechtschaft, das auf mehrern Millionen lastete, denselben endlich einmal abgenommen oder noch fester aufgelegt und noch weiter ausgedehnt werden sollte. Wie alle Wohlgesinnten wünschten, daß die in der Sclaverei liegende Schmach der Menschheit aus dem Norden Amerika's verschwinden möchte, so hatten sich anderseits niedrige Leidenschaften verbündet, den Fortbestand derselben zu sichern. In diesen Streit hoher und niedriger Interessen wurde vielfach auch das Christenthum hereingezogen und seine eigentliche und wahre Stellung zur Sclaverei „in Wort und Schrift, auf der Kanzel und in Manifesten“ untersucht und besprochen. Man sollte es allerdings kaum für möglich halten, daß zu einer Rechtfertigung und Vertheidigung dieses unwürdigen Institutes mit Gründen der Offenbarung noch im Ernste geschritten werden konnte, nachdem das Christenthum während eines beinahe zweitausendjährigen Wirkens zu Gunsten und zur Befreiung der unglücklichen Sclaven seine bezügliche Stellung im allgemeinen bestimmt bezeichnet hatte, und nachdem überhaupt die dogmatische Grundlage der Sclaverei, die alte Anschauung von der Zweitheilung des Menschengeschlechts in Freie und Unfreie, in Herren und Knechte, oder (rechtlich gesprochen) in Menschen und Sachen, durch die christliche Weltansicht, den Glauben an die Einheit des Menschengeschlechtes und die Berufung aller Menschen zu einem Ziele aufgehoben worden war, ganz abgesehen von dem Verhältnisse, in dem die Sclaverei, die in tiefstem Grunde eine Folge der Sünde ist, zu der die Sünde aufhebenden Erlösung steht. Allein es geschah. Wenn sich auch in dem Angedeuteten nicht leicht eine die Sclaverei begünstigende Seite auffinden ließ, so schienen doch einzelne Stellen der h. Schrift dem Verlangen einer „Proslavereipartei“ zu entsprechen; das Verfahren der Apostel und der Kirche gegenüber der thatsächlich bestehenden und in den bürgerlichen Rechtsverhältnissen begründeten Sclaverei schien dem Wesen derselben nicht abhold zu sein; die Aufforderungen und Ermahnungen an die Sclaven zur Unterwürfigkeit unter ihre Herren konnten als eine Gutheißung ihrer Lage betrachtet werden; zudem hat der Völkerapostel denselben geradezu den Rath ertheilt, selbst wenn sich ihnen die Freiheit darböte, derselben das Bleiben in ihrem bisherigen Stande vorzuziehen. (1 Cor. 7, 21 f.). Der Sinn und die Bedeutung dieser und ähnlicher Stellen erklärt sich zwar hinlänglich aus der damaligen Lage des Christenthums und überhaupt aus seinem Wesen als einer zunächst geistigen Anstalt zur Erlösung der Menschen. Doch liegt auch am Tage, wie dieselben leicht in einer niedrigen Absicht ausgebeutet und als Beweis angeführt werden konnten, daß das Christenthum positiv die Sclaverei gutheiße und billige.

Diese scheinbare Doppelstellung des Christenthums zu der

Sclavenfrage bildet die Veranlassung und daher in gewissem Sinne auch den Ausgangspunkt der Schrift Wiskemanns, einer Bearbeitung der von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gestellten Preisaufgabe: „Eine wissenschaftliche Erklärung und genaue Anwendung der Bibelstellen, welche die Sclaverei betreffen, sowie eine sorgfältige Untersuchung, wie die Sclaverei nach dem Geiste und den Principien des Christenthums betrachtet werden muß". Wie aus der Fassung des Themas erhellt, enthält diese Schrift zunächst eine theoretische Erörterung der Stellung, die die Sclaverei als sociales Institut zur Lehre der h. Schrift einnimmt; hierzu hat der Verf. sodann noch eine Prüfung der für dieselbe vorgebrachten Gründe und eine Untersuchung über die Bedingungen ihres Verschwindens gefügt. Dieser Inhalt läßt das Buch von W. der im Jahrg. 1866 des Literaturbl. Sp. 105 angezeigten geschichtlichen Arbeit Margrafs ergänzend zur Seite treten.

Im ersten Theil des Buches, der von der Sclaverei im Alten Testamente handelt, gelangt der Verf. durch Untersuchung der betreffenden Bibelstellen zu dem Resultate, daß die bei den Hebräern bestehende Knechtschaft milder war als sonst irgendwo; er findet den Grund dieser Erscheinung theils in den religiösen Anschauungen des Volkes „von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes von Einem Paare und der Gottebenbildlichkeit aller Menschen", theils in seinen Schicksalen, in seiner ägyptischen Knechtschaft, deren Erinnerung es bewog, die eigenen Knechte menschlich zu behandeln. Was diesen letztern Grund anlangt, so scheint er uns von dem Verf. zu hoch angeschlagen zu sein. Obwohl derselbe im A. T. öfters in paränetischer Weise als Motiv gebraucht wird, um den Juden eine mildere Behandlung der Knechte zu empfehlen, so ist doch seine Bedeutung hinsichtlich der Erklärung der Thatsache, daß das Judenvolk im ganzen Alterthum sich allein durch Menschlichkeit gegen die Sclaven auszeichnete, nicht so groß, daß er dem erstern gleichsam als ebenbürtig zur Seite gestellt werden könnte. Für die Erscheinung, daß das Gesetz Mosis in dem Sclaven auch den Menschen achtet, während das Heidenthum denselben für eine bloße Sache erklärt, vermögen wir den entscheidenden Grund allein in dem wahren Gottesglauben und in der mit ihm zusammenhängenden richtigen Anschauung von der Einheit des Menschengeschlechtes und Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele zu erkennen.

In den Schriftstellen des N. T., die scheinbar die Sclaverei begünstigen, läßt sich nach dem Verf. unmöglich eine positive Gutheißung derselben erblicken, da der Geist und die Principien des Christenthums sich in einem unverträglichen Gegensatz mit der durch dieses Institut vorausgesetzten Weltansicht befinden. Der tiefere Grund, der im Judenthum die Knechtschaft gemildert hatte, ist auch im Christenthum noch vorhanden. Während aber dort dieser Glaube noch nicht die volle Frucht getragen und immer noch eine trennende Scheidewand zwischen dem Volke Israel und den andern Völkern bestehen ließ, fielen hier „alle Schranken, die vorher noch zwischen den Völkern und den Individuen aufgerichtet waren"; die Berufung zu dem einen Ziele der ewigen Seligkeit wird der ganzen Menschheit und nicht bloß einem auserwählten Volke zu Theil, das Himmelreich öffnet sich allen Menschen ohne Ausnahme und besonders den Leidenden und Gedrückten aller Art.

„Nöthigen somit schon die Grundanschauungen des Christenthums zu einer Verwerfung der Sclaverei" als eines mit ihm unvereinbaren Institutes, so tritt die Unverträglichkeit beider noch mehr im Hinblick auf die Forderungen hervor, die die neue Religion an ihre Bekenner stellt, und zwar ebenso sehr bezüglich des Inhaltes dieser Forderungen als der Art und Weise sie zu erfüllen. Die christliche Vollkommenheit, die jedem Christen als Ziel vorgehalten wird, ist für die Menschen im allgemeinen nur dann zu erreichen, wenn die durch die Sclaverei gesetzten innern und äußern Hindernisse der Entwicklung der menschlichen Freiheit entfernt sind, von welchen Hindernissen die einen die Gefahr herbeiführen, daß der geistige Mensch von dem sinnlichen erstickt wird, und die andern ihn überhaupt zu einem willenlosen Werkzeuge der Laune eines andern machen. Dazu kommen noch die ungeheuren Nachtheile, die nach verschiedenen Seiten hin sowohl für die Sclaven als ihre Herren im Gefolge dieses Zustandes sind und die durch die geschichtliche Thatsache bezeugt werden, „daß sowohl die Einzelnen wie die Verbindungen derselben in Familie, Gesellschaft und Staat in den Sclavenstaaten weit hinter den Forderungen zurückbleiben, die das Christenthum an sie stellt," und bei weitem nicht die Stufe geistiger und sittlicher Bildung und wirthschaftlicher Entwicklung erreichen, die die Freiheit ermöglicht hat (S. 108).

Die Gründe, auf welche sich die Vertheidiger der Sclaverei zu berufen pflegten, stehen sämmtliche auf schwachen Füßen. Weder die Bestimmungen des Völkerrechtes, daß die Tödtung der Feinde und somit auch an ihrer Stelle die Knechtung derselben erlaubt sei, noch die des Staatsrechtes, daß die Unterthanen ein wirkliches Eigenthum des Staatsoberhauptes seien, über welches ihm eine freie und beliebige Verfügung zustehe, noch die des bürgerlichen Rechtes, nach welchem die Erwerbung von Sclaven durch Geburt, Kauf, Tausch u. s. w. gestattet ist, erweisen sich bei einer genauern Untersuchung als haltbar; obwohl unangreifbar auf dem Standpunkte des formellen Rechtes, verstoßen sie doch gegen alle Gerechtigkeit und sind daher auch heutzutage in allen geordneten Staaten aufgehoben. Nicht viel anders verhält es sich mit den andern Gründen der Sclaverei, „wie namentlich der Armuth und der Verschuldung als einer Art der Armuth, dem Bedürfniß an Arbeitskräften und dem Bedürfniß des Schutzes" (S. 122). Was die Ursache des Bedürfnisses an Arbeitskräften anlangt, so hat die Volkswirthschaftslehre deren Nichtigkeit zur Genüge dargethan; handelte es sich in Wahrheit um das Aufgeben gewisser feinerer Genüsse oder den Fortbestand der Sclaverei, so müßte eben das erstere geschehen, denn es ist nirgendwie zu rechtfertigen, daß um das Opfer der Freiheit eines Theils der Menschheit „die Vermehrung und Erhöhung menschlichen Genusses erkauft" wird. Die beiden andern Gründe beweisen im Grunde nichts; denn es bleibt immer die Frage unbeantwortet, ob die Abhängigkeit, in welche sie einen Menschen bringen, bis zu einer völligen Knechtschaft gehen darf. In allen diesen Fällen ist es daher nicht ein eigentlicher Grund, sondern „es ist die Härte, die Grausamkeit, das Unrecht, es sind die Fehler des Müssigganges, es ist die Lust am Genuß, die Freude am Herrschen, die die Nebenmenschen unter die Füße tritt, die auf ihrem Jammer, auf ihren Klagen und Thränen die Freuden des eignen Lebens aufzubauen unternimmt, die dies aber ohne Geheiß der Vernunft und gegen das Gesetz des Evangeliums zu thun wagt" (S. 130). Was das Verhältniß der angeführten streng rechtlichen Gründe und der Gründe einer materiellen Abhängigkeit betrifft, so behauptet der Verf. eine innere Verschiedenheit beider. Wir müssen dem widersprechen; denn die beiden Reihen von Gründen führen nur da zum Ziel, wo die Sclaverei im Princip bereits anerkannt, wo zugegeben ist, daß die Abhängigkeit eines Menschen von einem andern bis zu einer vollständigen Beraubung seiner Freiheit ausgedehnt werden darf. — Die in der natürlichen Beschaffenheit der Neger liegende Rechtfertigung der Sclaverei hat sich bei genauen auf Thatsachen gestützten Untersuchungen als durchaus unbegründet erwiesen, so daß sie für einen Billigdenkenden so wenig einer längern Widerlegung bedarf, als die sog. religiöse Vertheidigung derselben.

Die Ansicht des Verf. über das Aufhören der Sclaverei ist kurz in dem der Schrift vorangestellten Motto zusammengefaßt, wornach sie „verschwindet, sobald es einem Volke gelingt, eine höhere Stufe religiöser und sittlicher Bildung und einen höhern Grad des Wohlstandes zu erreichen." Mit andern Worten, er erwartet die Sclavenemancipation von einem höhern Aufleben

der Freiheit, wozu die beiden ersten Bedingungen religiöser und sittlicher Bildung als innere, und die dritte Bedingung wirthschaftlichen Fortschrittes als äußerer Hebel zu betrachten sind. „Eine jede dieser Bedingungen führt, wie sie in ihrer ganzen Kraft auftritt, bis an die Grenze der Freiheit. Wo Religion und Sittlichkeit die Herzen und Geister beherrschen, da werden die Herren Gewalt und List, Hab- und Herrschsucht, die Knechte Lässigkeit, Unempfindlichkeit, Ehrlosigkeit abthun; wo das wirthschaftliche Leben fortschreitet, die Arbeit höhern Werth erhält, der Reichthum zunimmt, da lösen sich die äußern Bande der Unfreiheit, die fortan nutzlos, ja schädlich wird. Wie sich erwarten läßt, wird es sich selten treffen, daß beide Arten von Ursachen der Emancipation in gleicher Stärke zusammentreffen; bald wird der religiöse Glaube, bald die Gefühle der Menschenachtung und Gerechtigkeit, bald der Fortschritt in der Volkswirthschaft vorwiegen; doch genügt, wenn die eine oder andere Seite sehr kräftig ist, schon eine geringe Beihülfe der beiden andern, um das Ziel der Freiheit zu erreichen. Daß auf der Höhe des Lebens, wo alle drei dem Menschen zur Seite stehen, wo die Güter der Seele an den Gütern der Erde und diese an jenen eine Stütze finden, nur die Freiheit wohnt, darüber kann nach dem Gesagten keinerlei Zweifel mehr obwalten" (S. 188).

Das ist der Inhalt dieser im allgemeinen sehr interessanten Schrift. Wir können dem Verf. das Zeugniß geben, daß er die Quellen und Hülfsmittel bei Bearbeitung derselben in weitem Umfange benützt hat. Nur eine Art von Hülfsmitteln hat er fast durchweg zu gebrauchen verschmäht, die katholische Literatur. In diesem, sei es auf Vornehmthuerei, sei es auf Unkenntniß beruhenden Verfahren, finden wir auch den Schlüssel zur Erklärung einiger besondern Merkmale des Buches. Obwohl es im Ganzen objectiv abgefaßt und von confessionellen Vorurtheilen frei gehalten ist, treten dieselben doch an einzelnen Stellen hervor. Wir wollen davon nichts sagen, daß nach W.s Anschauung, „nachdem der reine Quell des Evangeliums aus dem Schutte menschlicher Satzungen wieder aufgegraben war, die freimachende Kraft desselben neu erwachte", noch auch davon, daß nach derselben „die Lehre vom allgemeinen Priesterthum die Menschheit aus einer unwürdigen Erniedrigung emporheben mußte", in welche sie die Hierarchie des Mittelalters angeblich gestürzt hat. Das sind landläufige Phrasen, die nun einmal gewissen Leuten zur Zierde eines Buches zu gehören scheinen. Aber besondere Kenntniß der Culturgeschichte legt der Verf. keineswegs an den Tag, wenn er in der mittelalterlichen Kirche das Bestreben entdeckt zu haben glaubt, „zur wachsenden Knechtschaft der Völker in hohem Grade beizutragen." Geradezu lächerlich kommt uns die Behauptung vor, daß — zunächst in Amerika — kein einziger Priester der katholischen Kirche für die unverjährbaren Menschenrechte in die Schranken getreten, während dieses bei den Geistlichen der andern Confessionen wenigstens ausnahmsweise der Fall gewesen sei. W. stützt diese Behauptung auf den Ausspruch Parkers in seinen Discourses on Slavery: „Do you know a catholic priest who is opposed to slavery? I wish I did." Wir wollen freilich den Worten des amerikanischen Predigers Glauben schenken; nur erblicken wir darin weniger einen Beweis für die Indolenz und Unthätigkeit des katholischen Klerus, als ein Zeugniß dafür, daß sich Parker um dessen diesfallsiges Wirken ebenso viel bekümmerte als W. um die katholische Literatur in der Sclavenfrage. Wenn er auch nur die kurze, aber geistvolle Abhandlung Möhlers gelesen und berücksichtigt hätte, würde er eine andere Anschauung von den Verdiensten erlangt haben, die sich die Kirche während des Mittelalters und auch wohl zu andern Zeiten um die unglücklichen Sclaven erworben hat; dann würde sein Buch wohl auch vor der hin und wieder sich fühlbar machenden Seichtigkeit der Auffassung sich bewahrt haben, welche trotz dessen sonstiger Vorzüge in dem Leser immer eine gewisse Unbefriedigtheit zurückläßt. Eine bloß rationalistische Auffassung der Sclaverei, über die sich der Verf. kaum oder nur höchst selten erhebt, ist ebenso wenig genügend, als die Kraft des bloßen Rationalismus im Stande wäre, diese häßliche Frucht des Abfalls von dem wahren und lebendigen Gott aufzuheben und von der Erde oder aus einem Volke zu beseitigen. Die geschichtlich bezeugte Stellung, die das Christenthum als göttliche Institution zur Sclaverei einnimmt, finden wir kaum in untergeordneter Weise ins Licht gestellt.

Die Schrift Gödels gibt eine bündige, alle Hauptmomente zusammenfassende Darstellung von der Geschichte der Sclaverei in Nordamerika, von ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausbreitung, ihren Folgen in moralischer und öconomischer Hinsicht und besonders in Bezug auf den erfolgenden Bürgerkrieg, sowie von den jetzigen Zuständen der befreiten Farbigen. Der Verf., der „sich in seinen Mußestunden jenseits und diesseits des Oceans mit dem Studium der Vereinigten-Staaten-Geschichte beschäftigt, Land und Volk durch eigene Anschauungen im Norden und Süden kennen gelernt hat", der sich namentlich an Ort und Stelle nicht nur von den Leiden der unglücklichen Sclaven, sondern auch von dem Einfluß des ganzen Systems auf ihre Herren überzeugt hat, gibt in diesem Schriftchen, das aus verschiedenen in einem Schweizer Blatte veröffentlichten Artikeln herausgewachsen ist, ein Bild voll Leben und Frische von den amerikanischen Zuständen; das warme Interesse, mit dem er sich seiner Aufgabe unterzog, und eine im allgemeinen hübsche und fließende Sprache geben der Broschüre einen erhöhten Reiz. Wer sich eine Kenntniß der wichtigsten Momente der Sclavenfrage in Nordamerika und der seit Beendigung des Krieges für die Erziehung der Farbigen gemachten Anstrengungen verschaffen will, dem ist die Lectüre dieses Schriftchens zu empfehlen.

Tübingen. F. X. Funk.

Literarische Notizen.

— Herr Pf. Andreä beehrt uns mit einer Zuschrift, worin er mit Rücksicht auf die Notiz über seine Broschüre „Ein Weib auf dem Stuhle Petri" in Nr. 1, Sp. 30 erklärt, „er werde zwar möglicher Weise nächstens den Beweis liefern, daß nach allen Regeln geschichtlicher Kritik die Existenz der Päpstin Johanna nicht angefochten werden könne, bis jetzt aber habe er sich zu der von Döllinger so gewaltig verurtheilten Behauptung nicht verstiegen; er sage vielmehr in seiner Broschüre: er wage nicht zu entscheiden, ob die Gründe, welche für die Existenz der Päpstin sprechen, stichhaltig genug seien, um derselben einen Platz in der Geschichte anzuweisen (S. 29); er wolle der Päpstin ihr Grab gönnen (S. 41); man könne zum Angriff auf das Papstthum die Päpstin Johanna entbehren; der Zweck des Schriftchens sei, darzuthun, es seien die Gründe, welche für die Existenz der Päpstin sprechen, um ein gut Theil stichhaltiger, als die Gründe, auf welche die Papisten das Papstthum als Nachfolge Petri stützen." Hr. Andreä fügt noch bei, er zweifle nicht daran, daß wir letzteres Unterfangen als gleicherweise unter das schreckliche Urtheil Döllingers fallend ansähen. Indem wir dieses hiermit bestätigen, haben wir über das literarische Curiosum — etwas Anderes sind Andreä's Abhandlungen über die Päpstin und ähnliche Dinge für uns nicht — mehr als genug gesagt.

— P. Pius Zingerle wird in Verbindung mit seinem Neffen Joseph Zingerle und dem Prof. Mösinger in Salzburg ein Spicilegium Syriacum e codicibus romanis [vgl. 1866, Sp. 561] herausgeben, welches ausschließlich Inedita enthalten wird, welche die drei Herausgeber zu Rom copirt haben. Die erste Abtheilung, deren Druck in kurzem begonnen werden wird, soll u. a. enthalten eine bisher ungedruckte Rede des h. Ephräm

de solitariis (verschieden von der im 3. Bande der römischen Ausgabe abgedruckten), eine Rede Isaacs des Großen, eine Homilie des Jakob von Sarug, und vielleicht Gedichte von Chanis, Narses und Barda. Eine deutsche Uebersetzung von ungedruckten Reden des Jakob von Sarug wird gleichfalls in den nächsten Monaten erscheinen.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Döllinger, die Universitäten sonst und jetzt, von Stumpf.
Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, von Hagemann.
Keil, die kleinen Propheten, von Schegg.
Keller, Kirche, Staat und Freiheit, von Funk.
Migne, Patrologia graeca, von Hergenröther.
J. K. Passevant, von Jocham.

Correspondenz der Redaction. — No. 40: In der nächsten Nummer. — No. 45: Packet erhalten. — No. 60: Dank für die prompte Antwort. — No. 65: Dankend erhalten. — No. 95: Quittung und Brief von S. erhalten. — No. 120: Dankend erhalten; R. eilt nicht. — No. 123 und No. 142: Dankend erhalten. — No. 147: Die Bücher sind abgesandt. — No. 154: Brief erhalten; ich bitte um die Notizen über W. — No. 171: Dankend erhalten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 18. Februar 1867. № 4.

Neutestamentliche Literatur.

Die heilige Schrift neuen Testaments, zusammenhängend untersucht von Dr. **J. Chr. K. v. Hofmann**, ordentl. Professor der Theologie in Erlangen. — I. Theil: Die Aufgabe. Der Ausgangspunkt der Untersuchung. Der erste und zweite Brief Pauli an die Thessalonicher. Nördlingen, Beck 1862. VI u. 366 S. gr. 8. 1 Thlr. 26 Sgr. — II. Theil. 1. Abth.: Der Brief Pauli an die Galater. Ebd. 1863. IV u. 242 S. 1 Thlr. 10 Sgr. — 2. Abth.: Der erste Brief Pauli an die Korinther. Ebd. 1864. V u. 431 S. 2 Thlr. 10 Sgr. — 3. Abth.: Der zweite Brief Pauli an die Korinther. Ebd. 1866. IV u. 364 S. 1 Thlr. 26 Sgr.

Der Verf. betrachtet seine frühern biblisch=theologischen Schriften als Vorarbeiten zu diesem Bibelwerke, das er zur Hauptaufgabe seines Lebens gemacht und nach einem weit ausgedehnten Plane angelegt hat, dessen vollständige Ausführung eine frische Arbeitskraft und unermüdlichen, beharrlichen Fleiß auf eine Reihe von Jahren erfordert. Er liefert darin auf einer geschichtlichen Grundlage, die er aus dem Galaterbriefe und der Apostelgeschichte entnimmt, eine exegetisch=historische Untersuchung aller neutestamentlichen Schriften nach ihrer Zeitfolge, worauf eine einheitliche Zusammenfassung ihres Gesammtinhaltes in einer biblischen Geschichte und einer biblischen Theologie des N. T. folgen soll, sofort eine Entstehungsgeschichte des neutestamentl. Kanons und auf dieser Basis die Darstellung des Inspirationscharakters dieses Schriftganzen, endlich als Schluß der ganzen Arbeit die Untersuchung, in welchem Verhältnisse das neutestamentl. Schriftganze zum alttestamentl. stehe.

Aus dem grundleglichen Abschnitte des ersten Theiles muß hervorgehoben werden, weil es für die Erklärung der einzelnen Schriften und ihre historisch=kritische Behandlung von durchgreifender Bedeutung ist, daß der Verf. der Ansicht der Tübinger Schule, welche zwischen dem Apostel Paulus und den Altaposteln schroffe Lehrgegensätze annimmt und zwar vornehmlich auf Grund des Galaterbriefes, mit aller Entschiedenheit entgegentritt. Bekanntlich ist bei der genannten Schule von dieser Ansicht die Auffassung des Lehrinhaltes, des Zweckes und der Anlage der wichtigsten Bestandtheile des neutestamentl. Kanons, und damit zugleich die ganze Anschauung von der Urgeschichte des Christenthums beherrscht. Es wird gegen sie mit Gründlichkeit nachgewiesen, wie das Referat Gal. Cap. 2 über das sog. Apostelconcil und von dem nachfolgenden Vorgange zwischen Petrus und Paulus in Antiochien mit den Berichten der Apostelgesch. keineswegs im Widerstreite stehe, wie beiderseits gleichmäßig bestätigt werde, daß Paulus die Altapostel selbst nicht zu Gegnern gehabt habe, als ob diese die Beschneidung und Beobachtung des Gesetzes als nothwendige Bedingung der christlichen Gemeinschaft und der Theilnahme am messianischen Heile gefordert hätten, daß im Gegentheile zwischen den letztern und dem Völkerapostel in diesen Punkten und in der Lehre von der Rechtfertigung ohne Gesetzesdienst volle Uebereinstimmung bestanden.

Der Verf. nimmt, wie in dem historisch vorbereitenden Abschnitte, so auch in der weitern Ausführung seines Werkes einen ganz selbständigen und freien Standpunkt ein. Dieser Standpunkt wird schon damit bezeichnet, daß er seine Schriftbehandlung als Untersuchung ankündigt, und gibt sich äußerlich auch dadurch kund, daß er bei den einzelnen Schriften nach ganz kurzen Vorbemerkungen oder auch ohne solche sogleich mit der Texterklärung beginnt, und den allgemeinen Erörterungen, welche sonst die Einleitung zu den Commentaren bilden, zuweilen erst am Schlusse der Exegese ihre Stelle anweist, um da unabhängig von allen traditionellem und anderweitigen Ansichten die Resultate der eigenen Untersuchung zu geben. In der Exegese erweist sich dann darin seine selbständige Stellung, daß er von der exegetischen Literatur einen sehr beschränkten Gebrauch macht; die patristischen und ältern Ausleger werden nur selten und beiläufig berücksichtigt, meistens nur die neuern und neuesten, und die anderseitigen Erklärungen sind auch mehrentheils nur angeführt, um sie abzuweisen, nicht um die eigenen zu stützen. Daß H. hier den Gesichtskreis so eng gezogen, kann ihm in keiner Weise zu gut gehalten werden, und auf die mangelhafte Beachtung der altkirchlichen Schriftauslegung insbesondere muß in Anbetracht ihres nicht bloß von den Katholiken, sondern auch von seinen Confessionsgenossen anerkannten vielfachen Werthes ein gerechter Tadel fallen. H. hätte seinen Grundsatz der selbständigen, freien Schriftforschung auch bei einem andern Verfahren ganz wohl aufrecht erhalten können; denn wer das Gute in weitern Kreisen sucht, gibt dadurch sein eigenes Urtheil nicht auf, aber es kann so vor Einseitigkeit und Irrthum besser gewahrt werden.

An vielen Stellen bietet H. mit eigenthümlicher Construction, Wort= und Satzverbindung, und Bestimmung des Wortsinnes, auch mit Anwendung von Textemendationen, neue Erklärungen, von denen jedoch manche als unnatürlich und erzwungen erscheinen. Es ist aber ein anerkennenswerther Vorzug seiner Exegese, daß er überall die Gedanken und den Gedankengang genau zu entwickeln und darzustellen bemüht ist und auf die Veranlassung und Absicht der einzelnen Abschnitte eingeht. Die aus seinem „Schriftbeweis“ bekannten sonderlichen Auffassungen einiger Lehrpunkte treten in den bis jetzt von diesem Werke erschienenen Bänden noch nicht hervor, wenigstens nicht mit bestimmter Ausprägung. Als ein großer formeller Uebelstand, der den Gebrauch des Werkes sehr erschwert, ist zu rügen, daß dem Leser die herkömmliche Capitel= und Versabtheilung nicht vor Augen liegt, weder in Columnentiteln, noch innerhalb der Blattseiten. Nur die am Rande angebrachte Angabe der Abschnitte, in welche die Schriften nach ihrem Inhalte zerlegt werden, sind damit bezeichnet. Wenn man sich nach der Erklärung einer einzelnen Stelle umsieht, so ist diese nicht leicht

zu finden. Jene gewöhnliche Einrichtung der exegetischen Commentare hätte mit den logischen und sachlichen Abtheilungen ohne Störung des Zusammenhanges verbunden werden können.

Im Besondern müssen wir uns darauf beschränken, aus dem zuletzt erschienenen Bande mit dem Commentar zum zweiten Corintherbriefe einige Erklärungen über einzelne Stellen, welche zu beanstanden sind, beispielsweise vorzuführen, und sodann auch noch den einen und andern Punkt von den Schlußerörterungen zu besprechen.

Die 1, 8 f. erwähnte Todesgefahr Pauli identificirt der Verf. mit dem 11, 25 unter andern zahlreichen Leiden angeführten Seeereignisse: daß nämlich der Apostel einmal in Folge eines Schiffbruches Tag und Nacht lang ein Spiel der Meereswogen gewesen. Diese Combination scheint allerdings in der Schilderung jener Todesgefahr eine Stütze zu haben und es widerstreitet ihr dort die Ortsbestimmung ἐν τῇ Ἀσίᾳ nicht; denn diese nöthigt nicht, an einen Vorgang auf festem Lande zu denken; es könnte auch an die Gewässer von Asien (Asia proconsularis) gedacht werden. Aber ihr steht entgegen, daß der Apostel die betreffende Todesgefahr nach dem Zusammenhange mit V. 5 u. 8 unter die παθήματα τοῦ Χριστοῦ subsumirt, womit, wie der Verf. richtig deutet, Leiden um das Heil der Menschheit und durch Feinde desselben bezeichnet sind, denen ein durch Schiffbruch herbeigeführtes Drangsal nicht beigezählt werden kann. Wenn er zu Gunsten seiner Combination V. 10 die rec. καὶ ῥύεται in καὶ ῥύσεται emendirt, um so in Verbindung mit ἐκ τηλικούτου θανάτου die Rettungshoffnung des Apostels auf die ihm noch weiter bevorstehenden Seegefahren beziehen zu können, so stimmen zwar dafür sehr alte Documente, aber die rec. ist doch überwiegend testirt und um so sicherer für ursprünglich zu halten, weil das Futurum zum nachfolgenden καὶ ἔτι ῥύσεται nicht paßt.

Eine eigenthümliche Erklärung erhalten wir zu 1, 17 von dem Finalsatze: ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, wo der Apostel in Verbindung mit der vorangehenden Frage den Verleumdungen wegen Abänderung eines früher kundgegebenen Reiseplanes entgegentritt. Indem der Verf. mit Andern das zweitmalige ναί und οὔ gegen V. 18 als Prädicat nimmt, legt er den Hauptnachdruck auf παρ' ἐμοί, um einen Gegensatz zu παρὰ θεῷ hervortreten zu lassen, und hiernach soll der Apostel die Vorstellung abwehren, als ob sein Ja und Nein, sein Zusagen und Verneinen, lediglich Ausdruck seines Eigenwillens sei, als ob er nur aus Gründen, die er dem eigenen Selbst entnehme, seine Beschlüsse fasse, anstatt den göttlichen Willen dabei als maßgebend anzunehmen. Diese Erklärung wird gewiß auf jeden Leser den Eindruck einer erkünstelten Auslegung machen, und man sieht nicht ein, warum der Apostel, um den angegebenen Gedanken auszudrücken, zu τὸ ναί und τὸ οὔ noch das ναί und οὔ beigefügt haben sollte.

Ein Beispiel auffälliger Construction haben wir in der Deutung von 2, 2, wo der Verf. εἰ γάρ von λυπῶ ὑμᾶς trennt, jenes als einen elliptischen, aus V. 1 zu ergänzenden Vordersatz, und die andern Worte als Nachsatz faßt, wonach der Apostel zur Begründung der vorangehenden Aeußerung, nicht wieder in Betrübniß zu den Corinthern kommen zu wollen, sagen soll: „Denn wenn ich wieder in Betrübniß zu euch komme, so mache ich euch (durch mein Herzeleid) betrübt." Diese Construction ist ebenso unstatthaft, als sogleich nachher V. 5 die Auffassung der auf den Blutschänder 1. Cor. 5, 1 bezüglichen Worte οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν als Frage, wonach dann das folgende ἀλλά einen neuen Satz beginnen soll, der V. 6 vollendet werde: „Hat nicht mich betrübt, wer Betrübniß angerichtet hat? Dennoch ists, um nicht Alle (mit Schmerz) zu beschweren, vorerst (wie ἀπὸ μέρους gedeutet wird!) genug für einen solchen an dieser Bestrafung, der von der Mehrzahl geschehenen." Wenn der Verf. unter dieser Strafe — ἡ ἐπιτιμία αὕτη, ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων — nicht die 1. Cor. 5, 3 f. genannte Excommunication versteht, sondern sie unbestimmt läßt, so steht er darin nicht allein, aber doch nicht auf festem Grunde, denn a. a. O. spricht der Apostel unverkennbar in indirecter Weise eine Anordnung aus, und in der auf obige Stelle V. 9 folgenden Aeußerung liegt die Anerkennung gehorsamer Befolgung seiner Anordnung von Seite der Leser, vgl. 7, 15. Jener unnatürlichen Fragebildung stellt sich ebenso befremdlich die Auffassung der Worte 3, 1 ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν zur Seite, die der Verf. umgekehrt, statt sie als eine abwehrende Frage zu nehmen, was sie, wie aus 5, 12 erhellt, unzweifelhaft sind, mag man nachher εἰ μὴ oder ἢ μὴ lesen, zu einer Aussage macht.

Zu 5, 1 f. wiederholt H. die Deutung, welche er nach mehrern Vorgängern auch schon in seinem „Schriftbeweis" niedergelegt hat, obschon sie ganz unhaltbar ist. Unter der οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ, οἰκία ἀχειροποίητος, die wir nach dem Abbruche der ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους, unseres irdischen Zelthauses, des gegenwärtigen Leibes, zu erwarten haben, versteht er nämlich nicht einen neuen, verklärten Leib, sondern das Haus des im Himmel wohnenden Gottes, oder unsere Bleibestätte in diesem Hause, und da jenem Ausdrucke V. 2 τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ entspricht, so faßt er diesen auch consequent in gleichem Sinne auf, was dadurch unmöglich wird, daß der zu erwartende feste Bau zu dem irdischen Leibe gegensätzlich coordinirt wird, also etwas Gleichartiges sein muß, und daß der Ap. V. 2 von der Aneignung dieses Baues, übergehend in das Bild von einem Gewande, des ἐπενδύσασθαι gebraucht, was wohl zu einem neuen Leibe paßt, aber nicht auf die himmlische Wohnstätte, die doch nicht wie ein Kleid überangezogen werden kann. Die Beziehung von ἐπενδύσ. auf einen Leib tritt dann 4, 4 aufs klarste hervor, wo es dem ἐκδύσασθαι entgegensteht, was mit dem καταλύεσθαι der ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους gleichbedeutend ist. Die unbestreitbare Beziehung von ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι auf den irdischen und künftigen Leib gestattet auch nicht, im unmittelbaren Redezusammenhange V. 3 dem ἐκδυσάμενοι eine davon ganz verschiedene Objectsbeziehung zu geben, wie der Verf. dazu Χριστὸν ergänzt, es so von der Aneignung des Christenstandes auffaßt, und hiernach das entgegenstehende γυμνοί vom dem Mangel dieser ethischen Verfassung. Unstatthaft ist weiter die Erklärung von V. 5, wo εἰς αὐτὸ τοῦτο auf das Widerstreben gegen die Auskleidung bezogen und κατεργασάμενος von der Einflößung dieser Abneigung verstanden wird; aus dem zweiten Verstheile erhellt klar, daß εἰς αὐτὸ τοῦτο auf die künftige leibliche Verherrlichung geht, welche im Vorhergehenden der Hauptgedanke ist, und so kann κατεργασ. nur von der sittlichen Zubereitung, Befähigung zu dieser Herrlichkeit gedeutet werden. Es ist ferner verfehlt, wenn V. 18 καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ nicht von der Versöhnungsthat Gottes in Christus aufgefaßt wird, die ein für allemal für die ganze Menschheit vollbracht ist, sondern von der persönlichen Versöhnung Pauli und seiner Berufsgenossen, welche vermittelst der Bekehrung zum Christenthum zu Stande gekommen. Für diese Erklärung scheint zwar zu sprechen, daß in dem beigeordneten Redegliede καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς das Pronomen ἡμῖν unzweifelhaft jene engere Beziehung hat, aber es steht ihr entgegen, daß V. 19 an die Stelle von ἡμᾶς V. 18 das universelle κόσμον tritt. V. 19 haben wir auch wieder ein Beispiel eigenthümlicher Construction, indem H. θεός gegen alle andern Erklärer nicht als Subject auffaßt, sondern als Prädicat, zu welchem das Subject aus dem vorangehenden Satze entnommen werden soll, und dann die nachstehenden Participien als näher bestimmend zu θεός hinzutreten läßt: „weil er ein Gott war, der in Christo die Welt in ihrer sündigen Beschaffenheit ohne Anrechnung ihrer Sünden ihm selbst versöhnte, und welcher das Wort der Versöhnung in ihn, den Apostel, gelegt hat." Daß

der Mangel des Artikels vor θεός die prädicatische Erklärung nothwendig mache, wie H. meint, ist ebenso ungegründet, als wenn der Artikel überall als Zeichen des Subjects betrachtet würde.

Die Schlußerörterungen zum zweiten Corintherbriefe hängen mit jenen zum ersten zusammen, welche deshalb mit zu berücksichtigen sind. Es handelt sich da vornehmlich um den Zustand der corinthischen Gemeinde, von welcher der Verf. auf Grund seiner Erklärung der einschlägigen Stellen beider Briefe nicht zugeben will, daß sie in eine bestimmte Anzahl von Parteien und Parteirichtungen zerspalten war. Er findet nur eine gegensätzliche Stellung von Einzelnen, welche darauf beschränkt wird, daß die Einen der natürlichen Begabung des Paulus oder des Apollos einen falschen Werth beigelegt, Andere das Apostelthum des erstern gegen das des Kephas herabgesetzt, und wieder Andere, die sich in eigenliebiger Weise nur zu Christus halten wollten, dem apostolischen Amte überhaupt die gebührende Anerkennung versagt hätten. Aber im ersten Briefe werden 1, 10 doch ausdrücklich σχίσματα, Spaltungen, genannt, und V. 12 sind dann die darauf bezüglichen Bekenntnisse mit ἕκαστος ὑμῶν λέγει so eingeführt, daß dabei die ganze Gemeinde betheiligt erscheint, die mit den verschiedenen und antithetisch an einander gereihten einzelnen Bekenntnissen in ebenso viele gesonderte Bruchtheile zerlegt wird. Allerdings hat sich die Gemeinde nicht äußerlich geschieden, denn nach 1. Cor. 11 hielten Alle die gottesdienstlichen Versammlungen am gleichen Orte; allein dies hebt den Bestand von eigentlichem Parteiwesen nicht auf. Was die Anhänger des Apollos anbelangt, so erhellt auch aus der Polemik gegen Menschenweisheit 1. Cor. 1—3 ganz klar, daß Paulus bei denselben nicht bloß eine Ueberschätzung glänzender Vortragsmittel im Auge hat, sondern auch materielle Einmischung natürlicher Wissenschaft in die Lehre des Evangeliums, wodurch diese entstellt und ihres specifischen Charakters verlustig geworden war. Nach 3, 6 darf dem Apollos selbst eine solche Alterirung der evangelischen Doctrin nicht zugeschrieben werden; aber damit ist doch wohl vereinbar, daß dessen Anhänger nach seiner Entfernung von Corinth dieses Fehlers sich schuldig gemacht haben. Es liegen ferner klare Andeutungen vor, daß jene, welche in Corinth für Petrus und gegen Paulus agitirten, eine jüdisch-gesetzliche Richtung hatten und mit den galatischen Irrlehrern in eine Classe gehören, was der Verf. nachdrücklich bestreitet. Auf diese Leute bezieht sich nämlich unzweifelhaft die Stelle 2. Cor. 11, 4, wo der Apostel, wie gegen die judaistischen Lehren in Galatien Gal. 1, 6 f., den Vorwurf gegen sie richtet, daß sie ein anderes Evangelium verkünden; und 1. Cor. 7, 18 werden diejenigen, welche als Unbeschnittene berufen worden sind, vor der Annahme der Beschneidung gewarnt, was doch eine anderseitige Empfehlung der Beschneidung voraussetzt. Wenn in beiden Briefen die Angriffe auf die apostolische Würde, das apostolische und persönliche Verhalten Pauli mehr hervortreten, so erklärt sich dies daraus, daß sein Ansehen in der corinthischen Gemeinde, die er selbst gegründet und fortgebildet hatte, bis zum Eindringen der judaistischen Lehrer ganz fest gegründet war und also, wenn man einer antipaulinischen Doctrin Eingang verschaffen wollte, vor Allem und mit Anwendung aller Mittel untergraben werden sollte. Auch bei denjenigen, welche im Gegensatze zur Petruspartei ihr Bekenntniß auf Paulus gestellt hatten, tritt eine bestimmte Sonderrichtung hervor, und die Christiner sind gewiß mit der angegebenen formellen Stellung nicht richtig oder nicht vollständig charakterisirt, wenn auch das Eigenthümliche derselben aus den beiden Corintherbriefen nicht mit voller Sicherheit eruirt werden kann. Es stellt sich ferner bei einem genauern Studium dieser Briefe als unbestreitbar heraus, daß auch die sittlichen und disciplinären Gebrechen der Gemeinde mit dem Parteiwesen eng zusammenhängen und wenigstens einige derselben auf die Parteien sich vertheilen.

Von geringerer Bedeutung, aber immerhin der Erwähnung werth ist, daß H. von Titus, der alsbald nach Absendung des ersten Briefes nach Corinth geschickt worden ist, in Abrede stellt, daß derselbe bei dieser Abordnung einen Auftrag zur Betreibung der Collecte für die Muttergemeinde in Jerusalem gehabt hätte. Diese Annahme beruht nicht, wie er behauptet, auf einer irrigen, sondern auf einer richtigen Auslegung von 2. Cor. 8, 6, wo καθὼς προενήρξατο dem Contexte gemäß von dem Anfange der Sammlung verstanden werden muß, und sie wird indirect auch durch 12, 18 gestützt. Wenn er ferner den brieflichen Verkehr von Seite der Corinther mit Paulus vermehren will, indem er den Titus bei seiner Rückkehr von Corinth ein zweites Schreiben der Gemeinde an den Apostel mitbringen läßt, so hat dies in unserm 2. Corintherbriefe so wenig einen Anhaltspunkt, als die von ihm mit Recht bestrittene Ansicht mehrerer Gelehrten, daß Titus vorher wieder ein Schreiben vom Apostel nach Corinth überbracht hätte, das, wie das 1. Cor. 5, 9 genannte, verloren gegangen sein soll. Neben den bestimmten Beziehungen 2. Cor. 7, 7 ff. auf die mündlichen Mittheilungen des Titus aus Corinth findet sich nirgends die leiseste Andeutung von einem Gemeindeschreiben, während dagegen 1. Cor. 7, 1 die frühere Zuschrift der Corinther an den Apostel ausdrücklich angeführt wird.

Aus diesen Bemerkungen mag erhellen, daß die eigenthümlichen Erklärungen und Auffassungen des Verf. nicht als ebenso viele Fortschritte in der Schriftforschung betrachtet werden können. Seine Sprache ist fließend und gewandt, aber in dem Flusse des Vortrages vermißt man zuweilen eine Klarheit, wie sie ganz besonders für exegetische Arbeiten unerläßliches Bedürfniß ist.

Freiburg. Ad. Maier.

Kirchengeschichte.

Die Entstehung und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. Vorträge, gehalten im Winter 1864—65. Von **Carl Harder**, Prediger. Neuwied und Leipzig, J. H. Heuser 1866. 405 S. 8. 2 Thlr.

Dieses Buch ist entstanden aus Vorträgen, welche der Verf. [Mennoniten-Prediger zu Neuwied] „vor Damen und Herren" gehalten hat. Die 14 Vorträge des 1. Theils beziehen sich auf das apostolische Zeitalter, die 18 Vorträge des 2. Theiles auf das 2. und 3. Jahrhundert. Der Standpunkt des Verf. „soll nicht feindselig gegen das Christenthum gerichtet sein, aber auch nicht orthodox"; ihn den „sittlichen" zu nennen, wäre „nicht ganz angemessen", vielmehr ist er „als der rein menschliche" zu bezeichnen; denn „wir kennen nichts Höheres, als das rein Menschliche, welches sich uns vollendet in der Person des Erlösers entgegenstellt." Der Geist, welcher das ganze Buch durchweht, ist der Geist des extremen Rationalismus, der das Christenthum seines übernatürlichen Ursprungs, Inhalts und Zweckes entkleidet und zur farblosen Humanitäts-Religion verflüchtigt. Dieser Tendenz des Verf. dient eine erstaunliche Masse unwahrer Behauptungen und unbegründeter Hypothesen, welche oft Gesagtes wiederholen und originell nur sind, wenn und in so weit sie recht parador klingen. Mir scheint, das theol. Literaturbl. habe die Pflicht, gegen diese tendentiöse Schrift zu protestiren, und dürfe sich hierbei auch der Zustimmung des positiven Protestantismus um so mehr versichert halten, als zur Popularisirung des Antichristenthums leider schon mehr als genug geschehen ist.

Das ausgesprochene Urtheil motivirt zunächst ein Hinweis auf die Aeußerungen des Verf. über die Person und das Leben Christi. Den unmittelbaren Jüngern des Erlösers war es gar nicht darum zu thun, sich „besondere Ansichten über seine Person zu bilden"; auch das 1. Jahrh. hing an ihm „mit überströmendem Gefühle"; erst das 2. und 3. Jahrh. legte sich die Frage vor: „Wer ist Christus?" und beantwortete sie in so

verschiedener Weise, als es „christliche Schriftsteller“ gab, von denen jedoch „die meisten von vornherein den Fehler begingen, sich die Gottheit persönlich vorstellen zu wollen.“ „Jeder ist berechtigt, sich ein Bild von dem Erlöser zu machen, wie er es im Stande ist. Keiner ist deshalb anzufeinden, weil er sich Vorstellungen hingibt, die nicht mit den herrschenden übereinstimmen. Nicht nach seinen Ansichten über das Leben Jesu ist sein Christenthum zu beurtheilen.“ Die Geburt Christi wird von der Bibel „in Bildern vorgeführt“, deren „poetischen Duft“ die Dogmatik durch „ihre sinnverwirrten Auseinandersetzungen unbarmherzig vernichtet“; beim Beginne seines Lehramtes „schwebt still, wie eine Taube, Kraft und Friede auf ihn herab“; aber auf diese Stunde „höchster Erhebung“ folgt ein „durch Genuß-, Ehr- und Herrschsucht“ angefachter Seelenkampf, und „die guten, schönen, friedevollen und seligen Gedanken“, welche im Bewußtsein überwundener Versuchung ihn „umschweben“, sind die Engel, welche ihm gedient haben sollen. Das „Fürwahrhalten“ der Christo zugeschriebenen Wunder „ist für unser Christenthum gleichgiltig; wir können es weder beweisen, daß sie so geschehen sind, wie sie berichtet werden, noch haben wir Grund, sie als bloße Erdichtungen zu verwerfen“; am besten werden sie symbolisch gedeutet. Der biblische Auferstehungsbericht will sagen, „daß der Geist nimmer zerstört wird und Christus auf der Erde lebt und fortwirkt“; die Erzählung von der Himmelfahrt ist ein „dichterischer Ausdruck“; die Beschreibung der Geistesmittheilung und des Sprachenwunders schildert „die Begeisterung, welche wie ein Sturm in der Seele der Jünger braust und die Wahrheit in der Weise verkündigt, daß sie Jedem durch das Herz gehen mußte und kein Widerspruch und kein Zweifel aufkommen konnte.“ Göttliche Natur und Würde eignet Christo nicht; Johannes nennt ihn das „Wort“, um auszusprechen, daß er „gewissermaßen das Wort ist, welches Gott zu den Menschen redet“; er selbst hat sich „so scharf“ gegen jede „Vergötterung seiner Person ausgesprochen, daß wir die Dreieinigkeitslehre als vollkommen antibiblisch ansehen müssen.“ — „Nach der herrschenden Ansicht der Kirche soll der heilige Geist eine Person sein. Was man sich darunter denken soll, ist schon unmöglich zu begreifen. Eine »Person« muß doch irgendwie äußerlich begrenzt sein; man ist genöthigt, sie an einen Ort zu versetzen. Wo ist nun der Ort, an dem der h. Geist wohnt? Im Himmel? Wo ist aber ein Ort, den wir Himmel nennen? Dieser Ausdruck soll offenbar keinen Raum bezeichnen. Und welches ist nun die Gestalt, in der wir uns den h. Geist denken sollen? Denn eine Person muß auch eine Gestalt haben. Sollte hiernach ein denkender Mensch wirklich so aller Vernunft Hohn sprechen können, daß er uns auf die »Taube« verweisen möchte? Und weiter, wie kann die Person sich jedem Einzelnen mittheilen? Wie vereinigt sie sich mit dem Geiste des Menschen? Es ist nicht zu begreifen, wie die christliche Kirche sich in solche grobe Irrthümer hat verlieren können, daß sie sich den Geist als Person vorzustellen sucht. Und wenn sie mit scholastischer Spitzfindigkeit Erklärungen für den Begriff der Person aufzufinden suchte, welche von »geistigen« Persönlichkeiten reden, so sieht man zu deutlich darin die Absicht, den Irrthum festhalten zu wollen und sich dem Lichte der Wahrheit zu entziehen.“

Wer in solcher Weise urtheilt, muß es freilich „sehr verkehrt“ nennen, „sich die Erscheinung der christlichen Religion als etwas ganz Besonderes vorzustellen“, und es zu verkennen, daß sie „an das griechische und römische Alterthum“ sich „so innig“ angeschlossen habe, „wie die Blüthe an die Knospe.“ Auch dem Judenthume eignet „keine besondere Stellung in der Weltgeschichte, und Gott, der ein Volk nicht mehr lieben kann, als ein anderes“, hat „in der Seele der übrigen großen Männer“ nicht anders gewirkt, „als im Geiste der Religionsstifter der Israeliten.“ „Das Christenthum kennt kein höheres Sittengesetz, als das A. T.“, und trat nicht mit dem Anspruch in die Welt, „eine neue religiöse Gemeinschaft neben die vorhandenen stellen“ zu wollen. Der Eintritt in die christliche Erstlingsgemeinde war durch kein bestimmtes „Bekenntniß“ bedingt; man nahm vielmehr „Jeden in den Bund auf, der sich zum Eintritt meldete“; auch nach „dem sittlichen Wandel wurde nicht gefragt; man hatte keine Gesetze, durch welche das apostolische Gemeindeleben eingeschränkt werden konnte; der Geist des Meisters bildete von innen heraus alle Zustände“; nur die Liebe war das bindende Element. „Täglich fanden sie sich zusammen, sie suchten sich gegenseitig auf, um sich in dem zu stärken, was ihnen als das Höchste erschienen war. Sie gedachten stets bei ihren Mahlzeiten des letzten Mahles, das Jesus zu seinem Gedächtnisse gestiftet hatte. Und so oft sie Speise nahmen, dankten sie Gott von Herzen, wie er es gethan hatte. Zuletzt aber nahmen sie jedesmal das übrige Brod und den übrigen Wein und theilten dasselbe unter sich aus, wie Jesus es gethan.“ „Von der Verehrung und Liebe ihrer Gemeindeglieder wurden die Apostel an die Spitze der verschiedenen Gemeinden gestellt“; aber es zeigte sich „bei ihnen nicht die geringste Neigung, eine Herrschaft über Gemeindeangelegenheiten auszuüben“; vielmehr standen „auch Andere ihnen gleichberechtigt zur Seite, die ebenfalls umhergegangen sind und das Evangelium gepredigt haben; mit Ausnahme der Frauen hatte Jeder das Recht, öffentlich zu lehren; jedes Gemeindeglied ohne Unterschied war die religiösen Handlungen zu vollziehen berechtigt und verpflichtet“; nur „mit Verwaltung der äußern Angelegenheiten“ wurden „bestimmte Personen“ beauftragt und zwar „nach dem Vorbilde der jüdischen Gemeinschaften“ die Diakonen, welche, „weil sie gewöhnlich die ältern Glieder der Gemeinde waren“, auch „Aelteste“ und später „Aufseher“ hießen, was „zu dem Namen »Bischöfe« führte“; erst im 2. Jahrh. erzeugte der Ehrgeiz die Idee eines besondern Priesterthums und seiner vermittelnden Wirksamkeit zwischen Gott und den Menschen. Petrus, dessen Wirksamkeit und Martyrium in Rom ins Reich „der Legenden und Sagen“ gehört, „hat die Gemeinde zu Jerusalem vor Engherzigkeit bewahrt“ und in Würdigung „der jüdischen Gebräuche“ die „freiere Auffassung vertreten“; Jakobus veranlaßte auf dem Apostelconcil die Weisung an die entfernten Gemeinden, sie möchten sich in ihrer Lebensweise „aller Nahrungsmittel enthalten, die man für ungesund hielt.“ Das Wichtigste in den gottesdienstlichen Versammlungen des 2. und 3. Jahrh. „war ein Vortrag über Stücke der neutestamentlichen Schriften“; die Taufe galt nur als ein „Symbol der Reinigung“; die Einführung der Kindertaufe zeugt von einem Verfalle „des sittlichen Ernstes“; „widerchristlich ist die Theorie von einer Erbsünde, welche durch das Besprengen oder Begießen mit Wasser fortgenommen werden soll.“ Brod und Wein bei der Abendmahlsfeier wurden „nur als Sinnbild aufgefaßt, welches an den Leib und das Blut Jesu erinnern sollte; erst mit der Zeit, da die Zeichen des Abendmahles auf geheimnißvolle Weise aus der Hand des Priesters den Christen gegeben wurden, fing man an, einen Unterschied zwischen dem Brod und Wein des Abendmahles und anderm Brod und Wein zu machen.“ Was die h. Schrift des N. T. betrifft, so hat noch das 2. und 3. Jahrh. die Frage, „welche Bücher von den Christen als heilige anzusehen wären, als unwesentlich behandelt“; überhaupt wurde damals „in den Häusern die Bibel sehr selten gelesen“, weil „die meisten Christen durch mündliche Ueberlieferung wußten, was in ihren h. Schriften enthalten war“; so oft sie „bei der gemeinsamen Andacht benutzt wurden, hielt man eine Auslegung für nothwendig“ und „deshalb stellte man eine Tradition neben die Bibel.“ Unsere Zeit darf die neutestamentliche Urkunde weder „als völlig veraltet“, noch als wörtlich vom h. Geiste dictirt, noch als „bindendes Glaubensbekenntniß“ für die christliche Kirche betrachten; sie muß ihr, da „das N. T. nicht so alt ist, als das Christenthum selbst, ein Zeugniß des christlichen Glaubens und Lebens sein“, welches „ein Bild gibt von dem reichen, mannig-

faltigen Leben der Christen" und constatirt, „wie die Person Jesu so verschieden aufgefaßt wurde und wie Jeder, der in der Fülle des Glaubens lebte, in seiner Eigenthümlichkeit die ewige Wahrheit erfaßte und auf sich und seine Verhältnisse anwandte."

Schon diese Excerpte lassen entnehmen, daß die gehaltlosen und willkürlichen Darlegungen des Verf. hin und wieder auch sich selbst widersprechen. Und solcher Widersprüche finden sich in dem Buche noch mehrere, z. B. S. 39. 76. 97. 201, verglichen mit S. 44. 234. 171. 202. Wie unrichtig viele historische Combinationen sind, in denen H. sich gefällt, mögen folgende Beispiele zeigen. Den Grundirrthum der Ebioniten erblickt er darin, „daß sie ihre Gedanken und ihr Leben in eine gesetzliche Form zwangen", und eine Reproduction des Ebionitismus findet er nicht nur in dem „mit äußerer Werkheiligkeit erstarrenden" Katholicismus des Mittelalters, sondern auch in den „scharf begrenzten Vorschriften der englischen Hofkirche" und in „herrnhutischen Kreisen." „Manichäische Denkweise" manifestirt sich fort und fort in denjenigen Erzeugnissen der Poesie und Malerei, welche den „ungelösten Gegensatz zwischen Himmel und Hölle" und das Weltgericht als einen äußern Verlauf zur Darstellung bringen, und in der Kirchenlehre vom Teufel. „Wie man sich denselben vorstellt, ob in grob-sinnlicher Weise mit den bekannten Erkennungszeichen, die ihm der Volkswitz beilegt, oder als einen armen Teufel, der seine Macht an die Aufklärung hat überlassen müssen, oder vielleicht als eine geistige Persönlichkeit, hinter welchem Worte sich die Gedankenlosigkeit so gern verbirgt, — das ist dabei Nebensache. Wer das Wort »Teufel« nicht nur als bildliche Bezeichnung für das Böse ansieht, sondern das wirkliche Dasein eines Teufels behauptet, der ist in seiner Anschauung noch nicht aus dem persischen Gegensatze herausgekommen." — „Historischer und praktischer Sinn" kennzeichnet „die römische Schule" des 2. und 3. Jahrh., repräsentirt in Polycarp (!), Irenäus, Gajus und Hippolytus, und dieser Sinn lebt fort in Thomas von Kempis, „welcher die kritische Untersuchung für Nebensache hält, aber das wahre Christenthum in die That setzt", in der „Reformationszeit", welche „die Bestimmungen von der Unfehlbarkeit des Papstes, von seiner Herrschaft über die Christenheit, von der exclusiven Stellung der Geistlichen, von dem Ablaß" als „Neuerungen" charakterisirt, in dem Superintendenten Johann Arndt zu Celle, in Jakob Böhme, in August Neander und in der Tübinger Schule unter F. C. Bauer. Dagegen manifestirt die „carthagische Schule" jener Zeit, repräsentirt in Tertullian und Cyprian, „eine gewaltige Willenskraft" und „kühnste Begeisterung" für „sittliche Erfolge" in Verbindung mit einer „Neigung, zu richten und zu verdammen und die Kirche äußerlich rein zu halten", während „die alexandrinische Schule", vorzugsweise repräsentirt in Clemens und Origenes, „Christenthum und Bildung als dasselbe" betrachtet wissen will; jene hat auf Gregor VII., Innocenz III., Luther, Calvin und Knox, diese auf Melanchthon, Herder und Schleiermacher ihren Geist vererbt. Welche Zusammenstellungen!

Doch genug. Ich will und darf nicht mehr Raum zur Würdigung eines Buches beanspruchen, dessen Tendenz und Veröffentlichung ich nur bedauern und beklagen kann.

Regensburg. J. B. Kraus.

Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming, door **W. Moll,** hoogleeraar te Amsterdam. Arnhem, Is. An. Nijhoff en Zoon. Eerste Deel 1865. XVI u. 532 S. 8. 5 Fl. 50 Cts. Tweede Deel, eerste Stuk 1866. XVI u. 422 S. 8. 4 Fl. 25 Cts.

Der Verf. dieser „Kirchengeschichte der Niederlande vor der Reformation", W. Moll, seit 30 Jahren Professor der Kirchengeschichte am Athenäum in Amsterdam [1]), hat sich schon durch manche Arbeiten bekannt gemacht, durch Monographieen über einzelne Persönlichkeiten aus dem spätern Mittelalter und der Reformationszeit (u. a. über Joh. Brugman, einen einflußreichen Landsmann des Thomas von Kempen, 1854), durch Broschüren über Einzelheiten aus der mittelalterlichen Bischofsgeschichte von Utrecht und durch Aufsätze in dem von ihm und Prof. Kist zu Leiden herausgegebenen „kirchenhistorischen Archiv" (Amsterdam 1854—64). Moll, Kist und Prof. Royaards zu Utrecht sind fast die einzigen protestantischen Gelehrten, welche sich in der letzten Zeit mit der wissenschaftlichen Bearbeitung der Kirchengeschichte der Niederlande, d. h. der nördlichen Provinzen beschäftigt haben. Daß von katholischer Seite auf diesem Gebiete noch weniger geleistet worden ist, erklärt sich daraus, daß an den holländischen Universitäten kath. Professoren nur in sehr geringer Zahl, und nur in der medicinischen Facultät, angestellt sind, und daß in den Seminarien bei dem großen Priestermangel der Unterricht wesentlich auf das praktisch Nothwendige beschränkt wird, weshalb von Seminar-Professoren nur wenige kirchengeschichtliche Arbeiten, meist Aufsätze in Zeitschriften, veröffentlicht sind. Wohl haben wir noch holländische Handbücher der allgemeinen Kirchengeschichte und etliche Heiligenleben, hauptsächlich zu erbaulichen Zwecken geschrieben, aber keine wissenschaftliche und selbständige kirchengeschichtliche Arbeit über die Niederlande [1]). Darum heißen wir das Werk von Moll von Herzen willkommen, wenn auch wegen des protestantischen Standpunktes des Verf. und wegen des Mangels an Vorarbeiten manches daran auszusetzen ist. Wir beschränken uns für jetzt auf eine Besprechung der ersten Abtheilung des zweiten Theiles.

Der erste Theil umfaßte die Zeit von der Einführung des Christenthums bis zu den Kreuzzügen. Der zweite Theil soll die Geschichte bis zur Reformation fortführen. Auf einen Paragraphen über den Antheil, welchen die Niederländer im 11. Jahrh. an den Kreuzzügen nahmen, folgt eine Geschichte der Utrechter Bischöfe bis zum 16. Jahrh. und dann eine ausführliche Darstellung der Art und Weise der Bischofswahl und der Verwaltung und Organisation des Bisthums. Die Quellen sind durchgehends genau angegeben; am Schlusse sind vier Beilagen, darunter drei ungedruckte Urkunden beigefügt.

Die ungedruckten Quellen, welche Moll benutzt hat, sind hauptsächlich folgende: 1. Die Statuta ecclesiae Traiectensis, eine von dem Canonicus Hugo Busting im J. 1345 gemachte Zusammenstellung der Gesetze und consuetudines des Utrechter Bisthums. Moll benutzte von diesem Werke zwei Handschriften des Utrechter Provincial-Archivs aus dem 14. und 15. Jahrh., beide Liber Camerae betitelt und von dem gelehrten Historiker Matthäus am Ende des 17. Jahrh. entdeckt. Andere Handschriften des Werkes befinden sich in den Bibliotheken zu Brüssel, Turin und Middlehill. Die Statuten wurden ja auch von andern Capiteln außerhalb Utrechts angenommen und dienten mit zu einer neuen Regelung des kanonischen Lebens. — 2. In der ältesten Handschrift der Statuta befindet sich auch ein sog. Ordinarius (64 Blätter, mit Zusätzen aus dem 14. und 15. Jahrh.), ein Verzeichniß der Psalmen, Hymnen u. s. w., welche bei den einzelnen kanonischen Horen im Dome gesungen wurden. Im Provincialarchiv befindet sich auch ein Ordinarius der Salvatorkirche mit einer symbolischen Erklärung mancher Theile des Cultus; beigefügt ist das älteste Nekrologium der Salvatorkirche. —

1) Diese Anstalt umfaßt die vier Facultäten einer Universität, hat aber kein Promotionsrecht, und ihre Theologie ist nur die der Mennoniten und Remonstranten, welche sich im 17. Jahrh. vom Calvinismus und von der Partei der Oranier losrissen.

1) Der Ref. arbeitet an einer Kirchengeschichte der Niederlande in Monographieen, von welcher der erste Band: „Der h. Willibrordus, Apostel der Niederlande" (Amsterdam 1861) auch in deutscher Uebersetzung (Münster 1863) erschienen ist; von dem 2. Bande: „Karl der Große" wird gleichfalls eine deutsche Uebersetzung vorbereitet.

3. Eine Handschrift der Universitätsbibliothek, Pontificale ecclesiae B. Mariae Traiectensis, mit Angabe der Eigenthümlichkeiten Utrechts bei der Bischofsweihe. — Mit Ausnahme des Nekrologiums, welches für die Geschichte der Bischöfe manche Ausbeute lieferte, benutzte Moll diese Handschriften vorzüglich für den Abschnitt, welcher die Verwaltung des Bisthums behandelt.

4. Außer einigen kleinern Handschriften benutzte Moll für die Geschichte des sog. Utrechter Schisma's im Anfange des 15. Jahrh., namentlich des Streites zwischen den Bischöfen Rudolf und Zweder, eine ihm selbst gehörende Handschrift aus dem 15. Jahrh., welche Biographieen von 64 Schwestern aus dem von Gerhard Groote zu Deventer gegründeten Schwesternhause enthält, und daneben das Testament Zweders vom 16. Sept. 1433. — 5. Eine nicht nur sehr antipäpstliche, sondern auch antiliturgische sog. Collatio ad clerum in synodo, angeblich 1457 und 1461 geschrieben. — 6. Eine ungedruckte Chronik des Friedr. von Heilo im 15. Jahrh. — 7. Urkunden der Utrechter Archive.

Die gedruckten holländischen Quellen, welche Moll benutzen konnte, sind verhältnißmäßig nicht zahlreich: „Beschreibungen" von Städten, wie die holländische Literatur sie eigenthümlich besitzt, anonyme „Alterthumsbücher" (oudheden), meist aus dem 17. und 18. Jahrh., und namentlich Arbeiten in Sammelwerken und Zeitschriften. Für die Geschichte der Bischöfe von Anfang des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrh. konnten fast nur deutsche gleichzeitige Berichte benutzt werden; nur für die Jahre 1138—1233 haben wir einen Anonymus de rebus Traiectinis, den Matthäus herausgegeben hat. Unter den neuern Historikern, welche Moll citirt, fehlen auch die katholischen nicht: Hefele, Junkmann, Löher, Kampschulte, Watterich, Kaufmann u. A. Er bedauert, den Aufsatz von Junkmann über Mag. Oliverius Scholasticus (Münster'sche Kath. Zeitschr. 1851) nicht haben erlangen zu können. Noch bedauerlicher ist, daß er bei der Darstellung des Antheils der Utrechter Bischöfe an dem Kampfe zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. Gfrörers Werk nicht benutzt hat; seine einzige Quelle ist hier Giesebrecht, daneben einigermaßen Hefele.

Der Verf. schreibt durchgehends ruhig und leidenschaftslos und geht auch über manche Dinge, die ihm auf seinem protestantischen Standpunkte mißfallen mußten, leise hinweg. Bei einigen Punkten gibt er offen zu, daß er sie auf seinem Standpunkte anders beurtheilen müsse, als ein Katholik; so wenn er von der Verunehrung von h. Hostien im J. 1156 S. 96 sagt: „Wie groß ein solcher Greuel am »Leibe des Herrn« in mittelalterlichen Augen war, kann ein Protestant des 19. Jahrh. sich kaum denken", oder wenn er nach dem Berichte über Jacob van Gulik, der 1390 mit falschen päpstlichen Briefen versehen als Weihbischof auftrat und sacramentale Handlungen eines Bischofs vornahm, S. 167 sagt, die Verwirrung und die Zweifel, welche daraus entstanden, könnten eigentlich von keinem Protestanten verstanden werden (sagen wir lieber, gewürdigt werden). — Leider schimmert dieser Mangel an Verständniß oder Würdigung der dem Katholiken heiligen Dinge durch das ganze Buch, wenn der Verf. auch in der Benutzung der Quellen mit Ehrlichkeit zu Werke geht.

In der Beurtheilung des Zustandes des niederländischen Volkes zur Zeit der Kreuzzüge bleibt Moll sich selbst nicht immer gleich. Sein Hauptgedanke ist der, daß in den Niederlanden nur „Namenchristen gewohnt hätten, welche für Kirche und Religion wenig oder gar kein Gefühl gehabt hätten", daß folglich die „Neigung zum Mysticismus", welche die südlichen Völker zum Kreuzzuge bewog, bei ihnen sehr gering gewesen sei (S. 7). Er gibt aber anderseits zu, daß schon Peter von Amiens und Emicho von Flandern Niederländer in ihren „ungeordneten Banden" zählten; daß im J. 1097 die Kreuzfahrer in Cilicien einen Zuwachs ihres Heeres aus Flandern, Friesland und Holland bekamen (S. 9); daß im J. 1189 die Friesen, Holländer und Flamländer (und auch bekanntlich der holländische Graf Florentius III.) „mit einer ansehnlichen Flotte" die Seehäfen verließen. Am Ende des folgenden Jahrhunderts aber nützten keine Aufrufe mehr; „der Niederländer war nämlich seiner Jugend und seinen Jugendträumen entwachsen, und die Bildung, welche die Kreuzzüge ihm gegeben hatten, machte es ihm unmöglich, sich nochmals dergleichen Unternehmungen zu widmen"; aber dennoch wurden die Söhne Frieslands, Hollands, Seelands und Gelderlands von den spätern (?) Kreuzfahrern „als Männer betrachtet, deren Heldenarm das Tüchtigste zu Stande bringen könne." Man sieht, der Verf. schwankt etwas in der Schätzung seiner Landsleute im 11. und 12. Jahrh. Der Gedanke scheint ihm vorgeschwebt zu haben: die Niederländer waren die einzige Nation, welche den Kreuzzug ohne „Mysticismus" unternommen haben, und dieses Unternehmen hat zwar ihrer Wohlfahrt und Männlichkeit, aber nicht ihrem Glauben und ihrer Gottesfurcht etwas genützt (!).

Bei der Geschichte der Utrechter Bischöfe vom 11. bis 16. Jahrh. hat der Verf. seine Aufgabe im Ganzen vortrefflich gelöst. Mit großer Gewissenhaftigkeit hat er jeden Bischof zu charakterisiren gesucht, und wo es ihm nicht gelungen ist, fehlte es ihm an Quellen oder stand ihm sein protestantischer Standpunkt im Wege. Letzterer tritt namentlich in den allgemeinen Bemerkungen hervor. Wo Moll z. B. (S. 70) von Wilhelm, dem tüchtigen Krieger, dem unmäßigen Esser und Trinker, erzählt, der ein eifriger Freund Heinrichs IV. im Kampf gegen Gregor VII. und ein Gegner der Wiederherstellung des Cölibats war, da fügt er bei: „die Priesterehe ist doch besser als das Concubinat, welches nachher deren Stelle einnahm" (!). Die Hauptgegner Gregors in Utrecht werden übrigens als gewissenlose Subjecte geschildert. — Die Haltung Paschalis' II. gegen Heinrich V. wird als gewissenlose Verletzung des Kirchenrechts und Naturrechts dargestellt; kein Kaiser soll so willkürlich und herrisch Bisthümer verliehen haben als Heinrich II., u. dgl. — Die Ausdrücke religio und religiosus werden S. 85 und 175 willkürlich durch Mönchthum und Mönch erklärt, und Godibaldus religionis amator praecipuus „ein eifriger Beschützer des Mönchslebens" übersetzt, weil der Schriftsteller, der diese Worte schrieb, unmittelbar nachher erzählt, welche Wohlthaten Bischof Godibald einem Kloster erwies. Weiter spricht der Verf. ohne nähern Beweis (S. 189) von „Anmaßung" des päpstlichen Stuhles; er citirt immer den „vormaligen Glauben", als wäre jener Katholicismus heute erloschen (S. 162. 167); er bespricht die Ablässe, ohne das eigentliche Wesen derselben zu berühren, und nur, um sie lächerlich zu machen (S. 20. 27. 123); er bezeichnet die h. Communion als das „Meßbrod", den Papst als „Mann von Rom" u. dgl.

Das sechste Hauptstück, welches „die Geistlichkeit und die kirchliche Organisation" des Bisthums Utrecht behandelt, kann als der gelungenste Theil bezeichnet werden, insbesondere der Abschnitt, in welchem der Verf. die Eigenthümlichkeiten des Utrechter Bisthums schildert; fleißig und ruhig hat er die vorhandenen Quellen, namentlich die obengenannten Statuten benutzt. Wo er aber allgemeine Gegenstände bespricht, verfällt er auch hier manchmal in Irrthum. Nachdem er z. B. klar und schön die Vorbereitung zur Bischofswahl im Capitel erzählt hat, behauptet er, vor Gregor VII. seien die Utrechter Bischöfe in Bezug auf ihre Anstellung und Bestätigung unabhängig von Rom gewesen, eine Behauptung, welcher doch schon die Geschichte Willibrords aus dem 8. Jahrh. widerspricht. Eindringlinge oder kaiserliche Bischöfe haben freilich bisweilen unbestätigt am Ruder gesessen. Sonst gibt der Verf. manche interessante Localnachricht, über die Inthronisation im Allgemeinen und einiger Bischöfe insbesondere. Mitunter ist freilich dem nichtkatholischen Verf. etwas ganz neu, was sogar der katholischen Jugend nicht ganz fremd ist. §. 4,

welcher das Domcapitel mit allen seinen Eigenthümlichkeiten und Gewohnheiten bespricht, ist höchst interessant, weil Alles aus authentischen Quellen geschöpft ist. Moll hat freilich auf seinem Standpunkte an den Vorschriften, welche die Domherren zu befolgen hatten, manches auszusetzen, und findet sie für Schulknaben geeignet und zu kleinlich; und wenn er zugibt, daß den Verbeugungen in der Kirche „etwas Symbolisches" zu Grunde liege, so kann er dabei die spöttische Bemerkung nicht unterdrücken, die Domherren möchten wohl wenig an den „symbolischen" Sinn ihrer Bewegungen gedacht haben. So werden auch andere Vorschriften in Betreff der Feier des Gottesdienstes u. dgl. bespöttelt. Wollte aber Prof. Moll im täglichen Leben nur ein Zehntel der Anstandsgewohnheiten beseitigen, welche er hier den Domherren als eine zwecklose Beschränkung der menschlichen Freiheit vorwirft, obgleich sie sich nicht auf das Privathaus, sondern auf das Gotteshaus beziehen und für Katholiken in dem Glauben an die Gegenwart Christi ihren guten Grund haben, so würde er sich, glauben wir, bald von vielen seiner Bekannten verlassen sehen und seinen Ruf der Liebenswürdigkeit gegen den der Lächerlichkeit eintauschen.

Hinsichtlich der Eintheilung des Bisthums Utrecht in Archidiakonate, welche in §. 6 besprochen wird, sind dem Verf. keine ältern Nachrichten als vom Anfang des 12. Jahrhunderts bekannt. Was er bei dieser Gelegenheit von der Eintheilung anderer Bisthümer in Archidiakonate sagt, ist nicht ganz richtig, weil einzelne Diöcesen in Gallien schon im 6. Jahrh. solche Eintheilung zeigen [1]). In Betreff der Provinzialsynoden sind die auf uns gekommenen Nachrichten sehr dürftig; was uns davon in größern Sammelwerken mitgetheilt wird, ist zum Theil ungenau (S. 358); von Synodalversammlungen in der Utrechter Diöcese vor dem 12. Jahrh. finden sich fast gar keine Beweise. Der Ausdruck „päpstliche Synode" für „allgemeine" oder „öcumenische" im Gegensatze von „Provinzialsynoden" (S. 367) ist sehr unglücklich gewählt. — Der Paragraph über die kirchlichen Einkünfte ist nicht ohne Interesse, und gibt Aufschluß über manche merkwürdige Localgewohnheit. Wenn der Verf. erzählt, fromme Schenkungen seien eine Hauptquelle der Utrechter Revenuen gewesen, und dann behauptet, nicht selten seien bei Vermächtnissen von Geistlichen Unterschleife getrieben worden, um Klöster und Kirchen zu bereichern, so ist das freilich schon möglich; aber einen Beweis bringt er dafür nicht bei. Wenn er sich darauf beruft, der Bischof Johann von Arkel habe ein Statut bekannt machen lassen gegen die „Heuchler", welche sich als Christen bezeichneten und sich von den Sterbenden zu Executoren ernennen ließen, nur um sich selbst zu bereichern, so ist hier von Geistlichen gar nicht die Rede, und auch nicht von Bereicherung der Kirche, sondern von persönlichem Nutzen (S. 377). Auf der andern Seite gibt der Verf. denn auch ehrlich zu, daß ein ius spolii noch im 13. Jahrh. bestanden habe, wodurch alle beweglichen Güter eines verstorbenen Bischofs für die weltliche Behörde in Beschlag genommen worden seien (S. 378). Unpassend sind die Bemerkungen über die Gaben der Gläubigen bei gewissen kirchlichen Feierlichkeiten, die so besprochen werden, als sei die Spendung der Sacramente in der Regel bezahlt worden; namentlich die Bemerkung, „eine Seelen-Messe sei mit zwei Mark englischer Sterlinge bezahlt worden, um die Seele aus dem Fegefeuer zu erlösen", und die Messe sei „wahrscheinlich die productivste der heiligen Handlungen gewesen."

In dem Schlußparagraphen wird das Verhältniß des Bischofs im Allgemeinen, und des von Utrecht insbesondere zu Papst und Erzbischof dargestellt. Die Hauptsachen sind nach Thomassin bearbeitet. Neues bieten fast nur die Nachrichten über die päpstlichen Gesandten in unseren Landen. In den allgemeinen Bemerkungen findet sich auch hier wieder manches Verkehrte; so wenn der Verf. immer auf den Satz zurückkommt, erst seit Gregor VII. habe sich die eigentliche Oberaufsicht des Papstes über alle Bischöfe und Gemeinden begründet; wenn er es als etwas Staunenswürdiges anführt, daß Innocenz III. sich „öffentlich" (onverholen) „Statthalter Christi" genannt habe; wenn er meint, dadurch, daß die Päpste in letzter Instanz über Gewissensscrupel zu befragen gewesen seien, hätte Innocenz III. sich und seinen Nachfolgern eine „kirchliche Allmacht" (alvermogen) erworben; und wenn er zum Schlusse sagt: „Nach allem Gesagten wird der Leser zugeben, daß unsere [niederländische] mittelalterliche Kirche ein gut zusammenhangender Körper gewesen ist ... wie zur Ewigkeit bestimmt ... Und doch ist das Bisthum Utrecht wie andere untergegangen, ... weil die innern Lebensprincipien nicht der höchsten Wahrheit entsprungen sind ... denn ihre Lehre war unevangelisch ... weil man die Wahrheit vergessen hatte, daß alle Gläubigen Priester sein sollten ... So wird das Bisthum Utrecht wohl im Sinne des Mittelalters nie wieder hergestellt werden." So hoffen auch wir; mögen die Tugenden des Mittelalters dort wieder aufblühen, gewisse Mißbräuche entfernt bleiben! Wenn der Verf. aber meint, daß die Principien der mittelalterlichen Hierarchie verschieden seien von den jetzigen, so täuscht er sich; und ebenso ist die Hoffnung auf das Ausbleiben der Wiederherstellung vergeblich; denn bekanntlich erfreuen sich die Katholiken der Niederlande jetzt wieder seit 13 Jahren der Wiederaufrichtung ihrer bischöflichen Hirtensitze, nach einer Periode des Druckes und der Verfolgung, wie sie kaum eine andere Geschichte aufzuweisen hat.

Maastricht. Paul Alberdingk-Thijm.

In Molls Arbeit wird ein bedeutendes Glied der ältern deutschen Kirche im Ganzen mit großem Fleiße und vieler Gründlichkeit und Sorgfalt behandelt. Offenbar nicht bloß für Historiker, sondern für die Gebildeten seines Landes, zunächst auch seines Glaubens, geschrieben, strebt es bei breiterer Darstellung nach gefälliger Erzählung, holt zuweilen, um allgemein verständlich zu werden, weiter aus, ist aber minder peinlich in kleinern Sachen, auf die der Forscher Gewicht legt. Nicht selten genügt dem Verf. z. B. das Jahr, wo er auch den Tag angeben könnte, oder auch die Nennung des betreffenden Regenten, wo Jahr und Tag bekannt sind. Es hätte wenigstens in dem, was für die Darstellung ausgehoben wurde, die wünschenswerthe Genauigkeit mit der Genießbarkeit für andere Leser sich wohl vereinen lassen. Im Uebrigen bekundet die Arbeit überall die selbständige und eingehende Beschäftigung des Verf. mit den Quellen, sowie seine Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur, auch der deutschen, der katholischen wie der protestantischen. Von seiner eindringenden Forschung zeugen manche Berichtigungen, welche er mit den Angaben seiner Vorgänger vornimmt. Ist ihm dennoch Einzelnes entgangen, so trägt daran die Zerstreutheit des Materiales und der Mangel an Vorarbeiten die Schuld. Archivalischen Forschungen hat er sich nicht ganz entzogen, und einige wichtige Handschriften für seinen Gegenstand ausgebeutet.

Seinen Standpunkt nennt der Verf. selbst einen „sehr positiv protestantischen", und er wagt deshalb auch nicht zu hoffen, daß seine Geschichte auch den Katholiken (mijnen roomschgezinden medechristenen) genügen werde. Wo er die historischen Zustände und Persönlichkeiten vor den Richterstuhl seiner dogmatischen Ansichten zieht, kann sie das allerdings nicht. Und das geschieht vielfach. Die niederländischen Missionäre haben nach Moll, von den Vorurtheilen und Irrthümern ihrer Zeit keineswegs frei, neben dem Samen der höchsten Wahrheit auch falsche Vorstellungen und Mißbräuche gesäet; ja kaum findet man später ein Gebrechen im kirchlichen Leben, dessen Anfänge nicht ihnen zur Last fallen (I, 107 f.). Ihr Christenthum war „nicht das des Heilandes", sondern „in Lehre wie in Gottesdienst und kirchlichen Gebräuchen mit hundert fremden Bestandtheilen be-

1) *P. Alberdingk-Thijm*, „Karel de Groote", bl. 58 vlg.

lastet" (I, 51); es war zeer onvolmaakt, weil die Kirche sich zu einer Theokratie gestaltet hatte, die Lehre mit den Räthseln einer metaphysischen Theorie beladen, das Sacrament zu einem Zaubermittel geworden, der Geist der Freiheit Christi gewichen war (I, 457). Schon Willibrord erscheint wegen seiner Unterwürfigkeit gegen Rom, seiner Verehrung gegen Reliquien und besonders wegen seines Vertrauens auf seine guten Werke als auf einem niedern religiösen Standpunkte stehend (I, 117); wir hören von dem „beschränkten Mönchsgeiste" (I, 463), „dem Pelagianismus, dem judenchristlichen Sinne und dem Aberglauben" (I, 461) der Missionäre und der mittelalterlichen Kirche. Nicht als ob der Verf. dieser ihre Berechtigung absprechen wollte. Nein, er weiß, daß solche Zustände zum Durchgange zu dem, was er für höher hält, dienen sollten. „Das Gesetz des mittelalterlichen Judenthums sollte den Friesen zum Zuchtmeister dienen, um sie langsam zu selbständigem und freiwilligem Gehorsam gegen das Evangelium des Geistes zu erziehen" (I, 213). Das wird alles mit einem solchen Grade von Naivetät vorgebracht, als wäre der Gedanke, es könne auch anders sein, gar nicht möglich. Darin ist der Verf. jedenfalls in seinem Rechte, wenn er für solche Auslassungen von den Katholiken der Niederlande Zustimmung nicht erwartet. Aber wohl darf im Interesse der historischen Wissenschaft unser Bedauern ausgesprochen werden, daß der Verf. bei einem Gegenstande, der beide Theile interessirt, durch die so subjective Färbung seines Buches dem einen Theile von vornherein die Lesung desselben verbitterte.

Der erste Band beschäftigt sich im 1. Capitel mit den Bewohnern der Niederlande vor der Verkündigung des Christenthums, mit ihrem Charakter, ihrer Cultur, ihrem Glauben, ihrer Prädisposition für das Christenthum. Für die Zähigkeit des Heidenthums wird dabei nach Clements Lebens- und Leidensgesch. der Friesen S. 92 angeführt, daß die Insel Silt noch 1284 ihre heidnischen Priester und Tempel besaß, und daß die letztern damals zu christlichen Kirchen umgestaltet wurden, wobei das alte Heiligthum von Eidham christliche Wandmalereien erhielt. (S. 57). Das 2. Capitel betrachtet die ersten Versuche zur Bekehrung, berichtet insbesondere von der Stiftung eines Kirchleins zu Utrecht durch Dagobert I. und, nach einem Blicke auf die Missionsthätigkeit des Amandus, Livinus und Eligius an den südlichen Grenzen der Niederlande, von Wilfrids Predigt unter den Friesen. Damit gelangt der Verf. im 3. Capitel zur „Gründung der niederländischen Kirche", und führt uns zuerst den h. Willibrord vor, sodann seine Mitarbeiter: Suidbert und Werenfried (zu Elst begraben) in der Betuwe und der Yssel-gegend, Adelbert, dessen Grabes sich Egmond rühmte, und den fast unbekannten Engelmund, beide im Kennemerlande, Wiro, Plechelmus und Otger im Limburgischen, Gelderschen, Cleveschen und Bergischen, die auf dem Peters- oder St. Odilienberge bei Roermond ihr Leben schlossen, endlich Wulfram, dessen Thätigkeit Moll nach Friesland und Nordholland verlegt[1]). Nachdem dann das 3. Capitel zum Schlusse die Wirksamkeit des h. Bonifacius geschildert, beschäftigt sich das Capitel 4 mit der Befestigung der niederländischen Kirche bis zur Einverleibung des Landes in das Reich Karls d. Gr. Hier erzählt Moll zuerst von dem Abte Gregor (S. 157), sodann von seinen Mitarbeitern (163): Alubert, seinem Chorbischof, Lebuin in der Betuwe und Overijssel, Willehad, dem nachmaligen Bischof von Bremen, in Friesland, Groningen und Drenthe; endlich von Ludger, dem Sprossen des friesischen Volkes, den Moll mit großer Liebe schildert[1]). Das 5. Capitel läßt dann eine allgemeine Charakteristik der niederländischen Missionäre und ihrer Thätigkeit folgen, ein Abschnitt, der vor andern dem Verf. Anlaß gibt zur Darlegung seines an protestantischer Dogmatik gemessenem Urtheils.'

Das 6. Capitel behandelt die niederländische Kirche und die Bischöfe von Utrecht während der Einfälle der Normannen. Zwei einleitende Paragraphen besprechen den politischen Zustand der Niederlande im 9. und 10. Jahrh. und die Einfälle der Normannen. Im ersten wird als ursprünglicher Kern des weltlichen Gebietes der Bischöfe von Utrecht der Gau Niftarlake, in welchem Utrecht lag, bezeichnet, jedoch nicht näher auf die Sache eingegangen; der zweite macht uns unter anderm mit den später als Martyrer verehrten Walfried und Rathfried zu Bedum im Groningerlande (Münsterscher Diöcese) und Jeron zu Noordwijk bekannt. Die Bischofsreihe beginnt mit Alberich, dem Verwandten des Abtes Gregor. Ueber die ältesten Bischöfe sind die Nachrichten hier wie anderswo sehr dürftig; die gleichzeitigen beschränken sich, von Alberich abgesehen, fast auf einzelne kaiserliche Schenkungsurkunden; nur von dem 5. Bischofe, dem h. Friedrich, haben wir ein Leben aus später Zeit, welches Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen S. 236, 2. Aufl.) als fabelhaft bezeichnet, für welches aber Moll ältere Aufzeichnungen als Grundlage festhalten will. Nach ihm und nach den beiden Biographieen des unter ihm wirkenden h. Odulphus, über deren Alter der Verf. sich nicht äußert, berichtet er namentlich Friedrichs Kampf gegen sabellianische Anschauungen in Friesland, insbesondere zu Staveren (S. 372 ff.). Neben diesen spätern Ueberlieferungen hat er das Lob nicht übersehen, welches Rhabanus Maurus unserm Friedrich spendete, und ebensowenig Friedrichs wissenschaftlichen Sinn, der sich aus seiner literarischen Verbindung mit Rhabanus ergibt. Ein hervorragender Bischof im Anfange des 10. Jahrh. war Radbod, mütterlicherseits Nachkomme des Königs Radbod, Zögling der Hofschule Karls des Kahlen, fromm, gelehrt und schriftstellerisch thätig. Moll hat ihn auch als Sequenzendichter nachgewiesen und ihm neben Notker die Ehre vindicirt, die Sequenzen in die deutsche Kirche eingeführt zu haben (S. 398 f., mit Hinweis auf seine Mittheilungen im Kerkhist. archief III, 219 ff.). Ihm folgte Balderich, der Erzieher des Königsohnes Bruno (des nachmaligen Kölner Erzbischofes), der Wiederhersteller der Diöcese, dessen vielfache Verdienste Moll (S. 270) gut zusammenstellt.

Im 7. Capitel wendet sich Moll den mehr ständigen Verhältnissen und dem innern Leben der niederländischen Kirche zu. Zunächst behandelt er das Bisthum und die Geistlichkeit oder im Einzelnen: die Errichtung des Bisthums, die Geistlichkeit, die Stifte und Klöster, die Synoden, die kirchlichen Güter und Einkünfte. In dem Paragraphen über Capitel und Klöster berücksichtigt er nur, die des Bisthums Utrecht. Es sind neun Stifte, drei Mönchsklöster, und, das bald verfallene Bennebrock bei Haarlem eingeschlossen, vier Nonnenklöster, darunter Elten, die Stif-

1) Die bekannte Erzählung von Radbods beabsichtigter Taufe hält M. aufrecht. Bei Wiro, Plechelmus und Otgerus wird ihrer Beziehungen zu Groß St. Martin in Köln nicht gedacht; zur Literatur ist die Schrift von Wolters nachzutragen (De h. Wiro, Plechelmus en Odgerus en het Kapittel van sint Odilienberg. Roerm. 1862), welche auch hinsichtlich der Verlegung des Kapitels Odilienberg nach Roermond (Moll I, 319) zu vergleichen ist.' Für Willibrords Thätigkeit im Luxemburgischen liefert Engelings Apostolat des h. Willibr. im Lande der Luxemburger (Luxemb. 1863) noch Ausbeute.

1) Wohl mit Recht versteht der Verf. unter dem locus Humercha, an welchem Willehad thätig war, den später Münster'schen Gau Hagmerchi, aber mit Unrecht zieht er Leenwarden hieher (S. 169; vgl. S. 48). Sualisna, welches Altfried als Ludgers Geburtsort bezeichnet, hält er mit van den Bergh (Middel-nederlandsche geographie. Leiden 1852) für Zuilen an der Vecht. Zu der Angabe Altfrieds kommt jetzt noch eine spätere Aufzeichnung der Werden'schen Ueberlieferung in dem von Crecelius edirten Index bonorum et reddituum Monasterii Werdinensis (Berol. 1864), wo es (S. 25) heißt: Suecsnon, ubi natus est s. Ludgerus. Auch diese Angabe wird auf Zuilen oder Zwezereng bei Zuilen gedeutet (vgl. v. d. Bergh S. 169).

tung Wichmanns von Hamaland. Das 8. Capitel hat „Schule, Wissenschaften, Kirchenlehre und häretische Bewegungen“ zum Gegenstande. Die drei noch folgenden Capitel behandeln den öffentlichen Gottesdienst (heilige Oerter, Zeiten und Handlungen), die kirchlichen Sitten (Ehe, Fasten und Bittfahrten, Sorge für Sterbende und Todte), endlich den „sittlich-religiösen Volkszustand“ (Glauben und Aberglauben, sittliche und kirchliche Zucht). Von der vielfach in ihnen niedergelegten schroff protestantischen Kritik des Mittelalters sehen wir ab. Im Uebrigen sind sie wacker und mit vielem Fleiße gearbeitet. Sie erweitern sich naturgemäß zu einem Bilde der deutschen, resp. der gesammten Kirche, aber diesem ist das speciell Niederländische sehr sorgfältig eingefügt.

Münster. Hermann Rump.

Symbolik.

Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben von Dr. **G. B. Winer,** weiland K. S. Kirchenrath und o. Prof. der Theol. zu Leipzig. Dritte wohlfeile Ausgabe, besorgt von Lic. Dr. **Ed. Preuss,** Docent an der Berliner Universität und Gymnasial-Oberlehrer. Berlin, Schlawitz 1866. VII u. 180 S. 4. 1 Thlr.

Dieses Buch hat mancherlei Vorzüge vor den gewöhnlichen Handbüchern der symbolischen Theologie und kann auch katholischerseits von allen denjenigen unbedenklich gebraucht werden, welche es verlernt haben, sich über kleinliche Polemik zu ärgern, und welche zugleich hinreichend genau mit der Lehre ihrer Kirche und der kirchlichen Schulen vertraut sind, um sich nicht durch zuversichtliche schiefe Behauptungen irre führen zu lassen. Vor Allem zeichnet sich nämlich dieses Buch durch seine Uebersichtlichkeit aus: möglichst kurze Orientirung über die Lehrdifferenzen, genugsame Menge von Belegstellen aus den symbolischen Schriften und ergänzenden oder erläuternden Autoritäten, kurze Bemerkungen über Nebensächliches, vielfache literarische Notizen, am Schlusse eine tabellarische Zusammenstellung der prägnantesten Lehrverschiedenheiten. Dazu kommt die Reichhaltigkeit der Abschnitte und ihre leidlich zweckmäßige Aufeinanderfolge: Einleitung; Erkenntnißquellen der christlichen Heilswahrheit; Dreieinigkeit Gottes; Verehrung der Maria und der Heiligen, sowie der Bilder und Reliquien; Urstand des Menschen (göttliches Ebenbild); des Sündenfalls Folgen; jetziger Zustand der Menschheit; Person (Gottheit) Christi; Verdienst Christi (Erlösung); Bekehrung des Menschen unter Einfluß des heiligen Geistes (Gnade); Allgemeinheit der Gnade (Prädestination); Rechtfertigung (Glaube, Werke); die Tugend des Wiedergeborenen und die opera supererogationis; Verlust des Gnadenstandes, Tod- und Erlaßsünden; Gnadenmittel: Wort Gottes; Sacramente überhaupt; Taufe; Abendmahl; Buße (Beichte); Firmelung, Ehe, letzte Oelung, Priesterweihe; Begriff und Gewalt der Kirche; Kirchendiener, geistlicher Stand; Gottesdienst, Liturgie. Endlich ist die Anzahl der in Betracht genommenen „christlichen Kirchenparteien“ ziemlich bedeutend: „Papisten“ (alias Katholiken) oder „römische Kirche“ (alias katholische oder römisch-katholische Kirche); „griechische Kirche“ (Schismatiker); „evangelische Kirche“ (Lutheraner); „reformirte Kirche“ (Zwinglianer und Calviner), mit besonderer Hervorhebung der „Arminianer“; „Taufgesinnte“ (Anabaptisten, Mennoniten, Baptisten); Socinianer; Quäker. Die Anglicaner und Presbyterianer werden an den geeigneten Orten der reformirten Fraction des Protestantismus beigezählt. Ueber die verschiedenen Bekenntnißschriften ist einläßliche Auskunft gegeben.

Das hier ausgesprochene günstige Urtheil erleidet indessen mancherlei Einschränkungen und zwar bei jedem der namhaft gemachten Hauptpunkte.

Ohne Zweifel sind nur solche Privatautoritäten als (erläuternde oder ergänzende) secundäre Quellen des symbolischen Lehrbegriffs anzusehen, welche bei Freund wie Gegner die wohlbegründete Vermuthung für sich haben, daß sie in voller Uebereinstimmung mit der officiellen Autorität in den fraglichen Punkten sich befinden. Dem entsprechend müssen wir die weitere Ausführung der katholischen Erbsündenlehre (S. 50 ff.) für verfehlt erklären, indem dieselbe lediglich aus Bellarmin geschöpft ist. Es handelt sich nämlich hier um die Frage, was nach katholischer Auffassung als das eigentliche Wesen der Erbsünde anzusehen sei. Bekanntlich ist der Kirchenrath von Trient wissentlich und geflissentlich auf diese Schulfrage gar nicht eingegangen, und der römische Katechismus hat sich damit begnügt auf das Trienter Decret zu verweisen. Der Symboliker hatte diesen Thatbestand einfach zu constatiren und, falls er weiter gehen wollte, über die verschiedenen kirchlich zugelassenen Ansichten zu referiren. Statt dessen führt er seine Leser in den Irrthum, daß die Ansicht Einer Schule die allein mögliche Antwort sei. Warum hat er nicht auch die Confutation der Augsburger Confession zu Rathe gezogen, warum nicht in den Lehrstücken über den Urstand, über Gnade und Freiheit, Gute Werke u. s. w. auf die nachtridentinischen lehramtlichen Acte wider den Bajanismus, Jansenismus u. s. w. zum Behufe der Klarstellung des tridentinischen Lehrbegriffes Rücksicht genommen? Auf der andern Seite hingegen vermissen wir sehr häufig eine nähere Beleuchtung und präcisere Bestimmung der protestantischen Lehrmeinungen aus den Schriften der Reformatoren, welche doch, wie Möhler schlagend dargethan hat, zu ihrer Partei eine viel maßgebendere Stellung einnehmen, als dieß bei einem Theologen oder einer theologischen Schule innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich des Lehrbegriffs der letztern der Fall sein kann. Aber freilich, es gibt ja eine Polemik, in deren Interesse es liegt, die Sache des Gegners in ein möglichst ungünstiges, die eigene in ein möglichst günstiges Licht zu stellen!

Rücksichtlich der Aufeinanderfolge der Abschnitte ist es unsere Ansicht, daß mit dem Artikel von der Kirche der Anfang zu machen und von da aus zur Lehre von den Glaubensquellen und zu den Glaubensbekenntnissen fortzuschreiten sei. Die Einhaltung dieser Methode hätte auf der einen Seite die Invective über die drei Glaubensquellen der Katholiken (in Widerspruch zu Conc. Trid. sess. IV. decr. de can. script.) vielleicht verhütet, auf der andern Seite aber erkennen lassen, welchen Werth symbolische Bücher der Protestanten für die Protestanten selbst allein in Anspruch nehmen können.

Galt es eine möglichst erschöpfende Mittheilung des Materials der Lehrdifferenzen, so durfte die Stellung der Parteien zu den altchristlichen Glaubensbekenntnissen und einzelnen Artikeln derselben nicht unerörtert bleiben. So ist z. B. das Capitel von den Eigenschaften Gottes, namentlich den sog. moralischen, von der Controverse nicht ganz unberührt geblieben, wie der Herausgeber sich erforderlichen Falls aus Buchmanns Populärsymbolik näher unterrichten könnte. Die Lehren von der Verschiedenheit von Person und Naturen in Christus, von dem Zwecke seiner Höllenfahrt, von der Heiligkeit der Kirche, vom Zusammenhang zwischen Sündenvergebung und Sacrament u. s. w. u. s. w. haben in den verschiedenen Bekenntnissen verschiedene Auffassungen und Deutungen erfahren.

Auch die Aufzählung der „christlichen Kirchenparteien“ ist nicht erschöpfend, wenigstens nicht nach den Interessen der unmittelbaren Gegenwart. Es wäre eine dankbare Aufgabe für den Herausgeber gewesen, den Zeitgenossen nähere Aufschlüsse über die dogmatischen Eigenthümlichkeiten der durch Union der Lutheraner und Reformirten entstandenen „evangelischen Kirche“ zu geben. Auch die Swedenborgianer, Irvingianer und Mormonen hätten in den Rahmen dürfen eingefügt werden. Wir bekennen zwar gern, daß es allerdings schwer hält, den richtigen Ort für solche Secten in dem System der beiden wissenschaftlich aus-

einander gehaltenen großen protestantischen Kirchenparteien ausfindig zu machen; indessen halten wir dafür, daß Gelehrte, welche kurzer Hand die Jansenisten „der römischen Kirche" beizählen (S. 84) und die Socinianer „nur mißbräuchlich den Protestanten beigesellt" werden lassen (S. 4; vgl. dagegen Dorner, Gesch. der prot. Theol., München 1867. S. 416 ff.), durch solche Geringfügigkeiten nicht in Verlegenheit gebracht werden können.

Endlich müssen wir uns noch eine Bemerkung über die technische Benennung der „verschiedenen christlichen Kirchenparteien" erlauben. Das Natürlichste und Billigste ist, man gibt jeder Partei den Namen, welchen sie sich selbst beilegt. In zweiter Linie könnte man sich an den officiellen Sprachgebrauch anschließen, welchem gemäß in Preußen es eine evangelische und eine römisch-katholische, in andern deutschen Ländern eine römisch-katholische und evangelisch-protestantische Kirche gibt. In dritter Linie könnte der eingebürgerte wissenschaftliche Sprachgebrauch, welcher sich gemeiniglich an einen der beiden ersten Gesichtspunkte anschließt und kurzweg von Katholiken und Protestanten redet, als das Angemessenste behandelt werden. Wie mag es nun kommen, daß zwei so hochgebildete Männer, wie die Herren Kirchenrath Dr. Winer und Lic. Dr. Preuß, von denen der Erstere ohne Zweifel ein loyaler Unterthan eines katholischen Königs gewesen, der Andere aber vermuthlich den Eid auf die preußische Verfassungsurkunde geleistet hat, uns Katholiken durchweg als „P a p i s t e n", unsere Kirche als die „r ö m i s c h e Kirche" bezeichnen? Das hat ihnen höchst wahrscheinlich ihre polemische Tendenz eingegeben und es mag ein absonderliches Vergnügen für den Letztern gewesen sein, unter den von ihm gemachten Zusätzen auch solche mittheilen zu können, in denen es als evangelischer Glaubensartikel erscheint, daß der Papst der Antichrist sei. Wir können uns trösten; denn Gedanken sind zollfrei. Indessen auch laut und ohne Selbstüberhebung dürfen die „Papisten" behaupten, daß der römische „Antichrist" und seine treuen Anhänger für die Göttlichkeit und Integrität der heiligen Bücher und die Aufrechthaltung der darin enthaltenen Heilswahrheiten unendlich mehr gethan haben, als sehr viele „Evangelische", deren kirchlicher Ehrenname Einen fast unwillkürlich an den des Scipio Africanus erinnert.

Die durch den Herausgeber dieser dritten wohlfeilen Ausgabe noch verschärfte polemische Tendenz dieses Werkes hat es vermuthlich, wenigstens theilweise, mit auf ihre Rechnung zu nehmen, daß man sich häufig, namentlich wo es sich um das Katholische handelt, nicht mit voller Zuversicht auf die orientirenden Angaben über die Lehrdifferenzen verlassen darf, sondern im Interesse der Wahrheit wohl daran thut, die Belegstellen nachzulesen und sich auf diesem Grunde ein eigenes Urtheil zu bilden. Zum Beleg einige Beispiele. Erkenntnißquellen der christlichen Heilswahrheit sollen nach kath. Lehre sein die h. Schrift, „die sogenannte Tradition u n d das lebendige Lehramt, das ist der Papst (S. 27. Vgl. hiezu noch S. 28. 32)." Die Quellen geben lediglich Schrift und a p o s t o l i s c h e Ueberlieferung; das Weitere ist eine willkürliche zusätzliche Faselei theils des Verf., theils des Herausgebers, zumeist gestützt auf die Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß, das bekannte literarische Steckenpferd des Hrn. Lic. Dr. Preuß. Wäre etwa gesagt worden: nach kath. Anschauung befinde sich das kirchliche Lehramt von vornherein im Vollbesitz der Heilswahrheit, welche selbst hinwiederum in Schrift und Ueberlieferung (geschriebener oder mündlicher) sich besondere, so könnte man es sich etwa gefallen lassen. Allein Solches oder Aehnliches würde zu sehr an Bossuet oder Möhler angestreift haben, und das sind in Sachen der Symbolik sehr unzuverlässige Autoritäten, weil sie das Katholische willkürlich idealisirt (prosaisch ausgedrückt, zu seinem Vortheile gefälscht) haben. (Man vgl. wie S. 2 Möhler gegen Perrone herabgesetzt wird. Auch Ref. wird gelegentlich zu diesen „idealisirenden Dogmatikern" gezählt, S. 3. Anm. 2, und über ihn angemerkt: „Merkwürdig ist besonders Dieringers Abhandlung über die Bedeutung der kirchlichen Exorcismen und Benedictionen in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1836, II, S. 286 ff. Doch wieder zur Hauptsache"). — „Ob das Verhältniß des natürlichen von Adam abstammenden Menschen zu Gott das d e s S ü n d e r s sei, läßt sich nicht mit voller Sicherheit aus Cat. Rom. 1, 3. 2. . . . erkennen (S. 58)." Und doch bezieht sich der röm. Kat. ausdrücklich auf das Trienter Decret! — „Die römische Kirche als solche nahm an dem Streit (über die Ubiquität des Leibes Christi) keinen Antheil. Nur einzelne von ihren Polemikern haben sich gegen die Communicatio idiomatum ausdrücklich erklärt;" folgen Citate (S. 65). Die Wahrheit ist, daß kein einziger kath. Theologe gegen die Communicatio idiomatum ist; denn Alle lehren mit ihrer Kirche, daß Maria Gottesgebärerin, Christus auch seiner Menschheit nach der natürliche Sohn Gottes, der eucharistische Christus anzubeten sei; aber sie leugnen und bestreiten die Vermischung der beiden Naturen und lassen folglich die Allgegenwärtigkeit nur als eine Eigenschaft der göttlichen, nicht aber auch der menschlichen Natur Christi gelten. — „Ihrer Anwendung nach" gilt die Verdienstlichkeit Christi „als nur zum Theil zureichend gewissermaßen (auch) den P a p i s t e n, insofern sie meinen, daß Christi Tod nur für die vor der Taufe entstandene Verschuldung volle Genugthuung geleistet, hinsichtlich der nach der Taufe begangenen Todsünden aber blos die Schuld und ewigen Strafen getilgt habe, wogegen die etwaigen zeitlichen Strafen der Sünden von den Christen selbst gebüßt werden müßten" (S. 73). Ein Blick in das betreffende Trienter Decret genügt, um einen Jeden zu überzeugen, daß die Kirche die zeitliche Strafpflichtigkeit nach wiederholter Rechtfertigung auf ganz andere Titel stützt, als ihr hier im völligen Widerspruch mit ihrer Lehre vom Verdienste Christi Schuld gegeben wird. — „Die Papisten verlangen als Disposition desjenigen, welcher die Rechtfertigung erlangen soll, ebenfalls den Glauben; es ist aber nicht das Vertrauen auf das Verdienst Christi, sondern das allgemeine, im Verstande wurzelnde Fürwahrhalten der christlichen Offenbarungslehre" (S. 96). „Es ist klar, daß die römische Theologie von einem Hervorheben des Glaubens an die Gnadenverheißung Gottes in Christo aus der Totalität des christlichen Glaubens nichts wissen will" (S. 97). Damit steht das allegirte Capitel des Trienter Concils, namentlich die (geflissentlich) unterdrückten Stellen, in schlagendem Widerspruch, indem darin gerade das hier emphatisch Geleugnete emphatisch behauptet wird. — „Nach römischem Lehrbegriff" gibt es übererforderliche Leistungen, bestehend in der Erfüllung der evangelischen Räthe (S. 104). Die symbolischen Quellen sagen nichts davon, außerdem aber bestehen jene Leistungen auch in sittlichen Werken, in denen mehr erbracht wird, als das Gesetz des Evangeliums in seinen speciellen Vorschriften (Geboten und Verboten) verlangt, Werke, welche tagtäglich in dem Leben rechtschaffener Christen vorkommen. — „In der römischen Kirche haben sich hin und wieder zelotische Pfaffen erlaubt, die übertretenden Protestanten noch einmal zu taufen. Die protestantische Kirche hat nie von einer Wiedertaufe der Katholiken etwas gewußt" (S. 128). In unsern symbolischen Schriften steht natürlich nichts hievon, wohl aber davon, daß die Wiederholung der Taufe ein Sacrilegium sei. Dagegen ist die bedingnißweise Spendung der Taufe in allen jenen Fällen vollauf gerechtfertigt, wo ein v e r n ü n f t i g e r Zweifel darüber besteht, ob die angebliche Taufe nicht etwa eine Nichttaufe gewesen sei. Man braucht kein „zelotischer Pfaffe" zu sein, um auf solche Zweifel zu gerathen. Handeln die Leute ehrlich, d. h. in Gemäßheit ihrer Ueberzeugung, so kann man von den Trinitäts- und Sacramentsleugnern keine christliche Taufe erwarten. Katholische Apostaten dürfen unbedingt als getauft vorausgesetzt werden, woraus sich die gerühmte protestantische Praxis von selbst erklärt. — „Der Hauptunterschied zwischen Papisten und Protestanten hinsichtlich der Wirkung des Abendmahls als Gnadenmittel besteht also darin, daß die Protestanten es zugleich (nicht allein) auf Vergebung der Sünden

beziehen, die Papisten, mit Ausschluß dieser, auf die gratia sanctificans" (S. 131). Auf der nächst vorhergehenden Seite lehrt aber der Kirchenrath von Trient, daß dieß Sacrament die läßlichen Sünden tilge und wider die tödtlichen behüte, und der prot. Lehrbegriff erachtet ja hin und wieder dafür, daß die Sünden der Gerechtfertigten, den Unglauben ausgenommen, von Gott nur als läßliche behandelt werden, woraus sich die weitere Folgerung hinsichtlich der Wirkung des Abendmahls von selbst ergibt. — Von den „Griechen" wird behauptet, daß sie „gleich den Protestanten" die Communion unter beiden Gestalten zur „Vollständigkeit" des Sacraments rechnen (S. 140). Die Belegstellen beweisen dieß nicht, sondern nur, daß sie diese Art der Communion für angemessen erachten. Auch ist bekannt, daß sie nicht diesen Punkt, sondern die Frage, ob Gesäuertes oder Ungesäuertes, controvertiren. Schon Bossuet hat den Thatbestand genugsam festgestellt. — Nach S. 142 soll die Transsubstantiationslehre den Opfercharakter der Eucharistie bedingen. Das Tridentinum weiß nichts hievon, wohl aber kann aus den „Lehrveränderungen" bei Bossuet ersehen werden, daß man lutherischerseits durch die Einschränkung der realen Gegenwart auf den Moment der Nießung dem Opfercharakter des Abendmahls aus dem Wege ging. — In der Lehre vom limbus patrum, „wo sich bis auf Christi Höllenfahrt die Frommen, die vor Christus gestorben waren, befunden haben sollen!" (S. 192), stimmen die lutherischen Katechismen mit der katholischen und altchristlichen Anschauung überein; nur der Calvinismus rechnet jene Thatsache noch zum Stande der Erniedrigung des Erlösers.

Die Gerechtigkeit verlangt es, daß wir auch noch der Verdienste gedenken, welche sich Hr. Lic. Dr. Preuß um diese neue wohlfeile Ausgabe des Winer'schen Buches erworben hat. Das Wichtigste besteht darin, daß er durch seine Zuthaten die polemische Tendenz des Werkes verschärft hat. Gleich seine Vorbemerkungen (S. 1) sprechen dieß unumwunden aus. Wir sind ganz damit einverstanden, daß, wo man die Sache treibt, man sich auch zum Namen derselben bekenne. Was aber „die reine Lehre des Wortes Gottes anlangt," so hat bis jetzt noch jeder antikatholische Zelot b e h a u p t e t, dieselbe auf seiner Seite zu haben. Die B e w e i s e bilden in solchen Dingen die Hauptsache. Von Beweisen aber für die Uebereinstimmung der sich widersprechenden Bekenntnißschriften der protestantischen Parteien mit der geoffenbarten Heilswahrheit, von stichhaltigen Beweisen nämlich und von eben solchen wider den katholischen Lehrbegriff hat Ref. nichts entdecken können. Was in dieser Richtung geleistet worden, ist in Kürze dieses. Wie schon oben angedeutet, ist Hr. Preuß der eigentliche Entdecker oder Mitentdecker der drei Glaubensquellen der kath. Kirche: Schrift, Ueberlieferung, Papst (S. 27 ff. 35 ꝛc.) Der Sinn der letzten ist so dargestellt, als ob der Papst nicht allein über den Inhalt der Schrift und Ueberlieferung und die damit wesentlich zusammenhängenden Fragen unfehlbar entscheide, sondern auch immer nach jeweiligem Bedarf neuer Inspirationen theilhaftig werde und Entscheidungen von sich gebe, welche mit den beiden andern Quellen in flagrantem Widerspruch stehen. Daß dieser nagelneueste Papismus selbst mit dem Bellarminischen nicht mehr vereinbar sei, wird mit Kennerblick hervorgehoben unter Hinweisung auf die Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß und die bekannte Schrift über diesen Gegenstand von Lic. Dr. Preuß, Berlin 1865. [Vgl. Lit.-Bl. 1866, Sp. 5.] Vor lauter Freude über diesen glücklichen Fund bringt es der Hr. Doctor gar nicht über sich, sowohl sich selbst als seine Leser daran zu erinnern, daß in der beregten Angelegenheit weit mehr gelehrte und kirchliche Körperschaften berathen worden und weit mehr Bischöfe ihr Urtheil abgegeben haben, als vermuthlich geschehen wäre, wenn man zu dem gleichen Behufe ein allgemeines Concil versammelt hätte. Der genannte Fall ist übrigens der einzige, an welchen sich die neue Glaubensquellentheorie anklammern konnte. Eine zweite Bereicherung der kath. Dogmatik liefert der Herausgeber in dem Satze: „Nach römischer Lehre ist die Rechtfertigung die Mittheilung oder Eingießung einer Substanz" (S. 93). Vielleicht Berliner Blau?

Das Geschäft der Widerlegung vollzieht er auf zwiefache Weise: einmal durch bloße Nennung des Katholischen, indem es dadurch schon hinreichend abgeurtheilt ist, sodann durch Vorführung von Bibelstellen. Zwei Beispiele genügen. „Von den guten Werken der Gerechtfertigten erklärt die Tridentiner Synode ausdrücklich, daß sie als eigentliche und wirkliche Verdienste zu betrachten seien" (S. 95). Wir erlauben uns hinzuzufügen: Und Christus erklärt ausdrücklich, daß ihr L o h n groß sein werde im Himmel, daß er sie hundert- und tausendfach vergelten und um ihretwillen seinen Auserwählten das vom Anbeginn bereitete Reich zutheilen werde. Aber allerdings ist es in diesen Tagen der überwuchernden Augenlust, Fleischeslust und Lebenshoffart eine evangelische Großthat, nicht allein gegen die Verdienstlichkeit, sondern selbst gegen die Möglichkeit der guten Werke durch die Gnade Gottes zu eifern; denn, sagt Hr. Lic. Dr. Preuß, „alle unsere Gerechtigkeit ist ein beflecktes Kleid" (S. 102). — Das andere Beispiel möge die Beweisführung für die protestantische Lehre über die guten Werke darbieten. Sie lautet: „Die Gründe, aus denen die evangelische Kirche so lehrt, sind sehr einfach: Das Gesetz Gottes befiehlt: Laß dich nicht gelüsten; wer hält es? Die Summa des Gesetzes ist: Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüth, und deinen Nächsten als dich selbst. Luc. 10, 26—28. Wer thut das? Darum: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollen. Röm. 3, 23. vgl. *Gerhard*, Loci ed. E. Preuss. C. V. 349 ff." (S. 105). Wir haben dieser Confusion nichts beizufügen.

Wie mit der Widerlegung des Fremden, so steht es um die Beweisführung für das Eigene. Wieder zwei Beispiele. Nach evangelischer Lehre „ist der Glaube nur das Mittel und zwar das einzige, dadurch die Gerechtigkeit des Gottmenschen applicirt wird" (S. 94). Wenn dem aber so ist, wie konnte sich Winer, ohne von seinem Herausgeber deshalb zurechtgewiesen zu werden, darüber beschweren, daß „die römische Polemik die evangelische Lehre dahin gemißdeutet habe, als ob sie alle Wirkung der Sacramente schlechthin nur auf Befestigung des Glaubens bezöge?" (S. 117). — „Nach evangelischer Lehre ist der Papst nicht nur nicht Statthalter Christi, sondern der Antichrist." Beweis.: 2. Theſſ. 2, 3 ff. (S. 165). Die Stelle ist schlagend und beweist das zu Beweisende ebenso entschieden, als aus dem berühmten Ausspruche des Psalmisten: „der Thor spricht in seinem Herzen, es ist kein Gott" — zur Evidenz hervorgeht, daß die Berliner Atheisten sind. Befrembet hat es uns hierorts, daß gar keine Verweisungen auf klassische Werke der protestantischen Polemik über den römischen Antichrist beliebt worden. Zum allerwenigsten mußte an das Motto der alten (wenn wir uns recht erinnern, wir citiren aus dem Gedächtniß, Jenaer) Ausgabe der Werke Luthers Berufung geschehen: „Des Luthers Werke groß und klein — Laß dir, o Christ, befohlen seyn, — Darin recht offenbaret ist — Der Papst der wahre Endechrist" u. s. w. Vielleicht findet es Hr. Lic. Dr. Preuß für angemessen, aus den gedachten Werken die beiden Cabinetsstücke: „der Papstesel" und das „Münchkalb" nebst dem artistischen Zubehör neu zu ediren, was ihm jedenfalls bei späterer theologischer Schriftstellerei ein vermehrtes Recht zu Selbstcitaten verschaffen würde. Der Herausgeber hat es nämlich, und zwar mit Recht, für seine Aufgabe erachtet, die Namhaftmachung und kurze Charakterisirung der einschlägigen Literatur zu vervollständigen. Daß wir Katholiken dabei für unsere Zwecke zu kurz kommen, versteht sich nach dem Bisherigen fast von selbst. Möhler wird uns zwar an erster Stelle genannt, aber wenig Einladendes über seine Symbolik gesagt: „ein Buch, aus welchem man weder die evangelische Lehre, noch auch die römische kennen lernen kann. Der Verfasser hat sich ein eigenes phantastisches System gemacht

und sucht dessen Vorzüge ins Licht zu stellen" (S. 2). Dann folgen noch zwei katholische Werke aus der neuesten Zeit von ganz untergeordneter Bedeutung für den vorliegenden Zweck und zwar beide mit dem entsprechenden protestantischen Gegengift, bereitet durch K. Hase und E. Preuß. Die Literatur zur unbefleckten Empfängniß ist repräsentirt durch E. Preuß, zum Cölibat durch die Gebrüder Theiner (S. 54 und sehr oft. S. 171 Winer) und so fast durchgehends. Dagegen ist die Schutzliteratur für das Protestantische aufs reichlichste vertreten und der Besorger der neuen wohlfeilen Ausgabe hat namentlich nicht verfehlt, an unzähligen Orten auf die von ihm selbst verfaßten oder neu edirten „vorzüglichen" Streitschriften auf eine Weise aufmerksam zu machen, welche nur ein sehr ausgezeichneter Experte von der gewöhnlichen buchhändlerischen Reclame zu unterscheiden vermöchte.

Bei diesem Stand der Dinge ist der Wunsch vielleicht gerechtfertigt, daß auch ein katholischer Gelehrter eine comparative Symbolik, und zwar im Interesse der Irenik, herausgeben möchte.

Bonn. Dieringer.

Moralphilosophie.

Ueber die Freiheit des Menschen. Ein Beitrag zur Moralphilosophie von Dr. **Wilhelm Kaulich**, a. o. Mitglied und Bibliothekar der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Privatdozent für Philosophie an der Universität zu Prag. Prag, Lehmann 1866. IV u. 115 S. 8. 20 Sgr.

Mehr als irgend ein Problem der menschlichen Forschung hat die Lehre von der Freiheit des Menschen seit den Tagen des h. Augustinus den Scharfsinn der Theologen und Philosophen in Anspruch genommen. Dasselbe kann von keinem philosophischen oder theologischen Lehrsysteme umgangen werden; so enge und mannigfaltig sind die Beziehungen desselben zu den Grundlagen aller Theologie und Kosmologie. Mehr als irgend ein anderes ist es darum auch die Veranlassung wissenschaftlicher wie dogmatischer Gegensätze der tiefgreifendsten Art geworden. Eine umfassende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, welche die Lehre von der Freiheit des Menschen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie erfahren, und eine daran anknüpfende, den Bedürfnissen der Gegenwart angemessene philosophisch-theologische Erörterung derselben müßte eine ebenso lohnende als zeitgemäße Arbeit sein.

Der Verf. der obengenannten Schrift hat sich ein bescheideneres Ziel gesteckt. Er bietet uns mit seinen Untersuchungen über die Freiheit des Menschen einen „Beitrag zur Moralphilosophie." Es ist ihm vorzüglich darum zu thun, die Idee der Freiheit überhaupt sowie die thatsächliche Beschaffenheit der menschlichen Freiheit zu erklären und damit zugleich die Realität der letztern zu begründen. Zu diesem Zwecke werden zunächst die philosophischen Systeme kurz beleuchtet, „in denen die Freiheit entweder direct geläugnet und als etwas Unmögliches erklärt oder falsch aufgefaßt wird" (S. 5). Als Hauptarten der dem Determinismus im Gegensatze zur Freiheit huldigenden Ansichten behandelt der Verf. (S. 7—28) den Materialismus, den Pantheismus, den mechanisch-psychologischen Determinismus, wie er z. B. in den Systemen Leibnitzens und Herbarts vertreten wird; endlich den Determinismus „einer falsch gefaßten Creationstheorie, der zwar seltener von eigentlichen Philosophen, häufiger aber von Theologen" gelehrt werden soll. Der Verf. hat an letzter Stelle jene Ansicht im Auge, „die bestrebt ist am Creatianismus festzuhalten, die aber dabei die Selbständigkeit natürlicher Substanzen verkürzt, um die absolute Macht des Schöpfers überall zur Geltung bringen zu können. Die Welt wird also hier als Product schöpferischer Thätigkeit angesehen, allein die Abhängigkeit der Welt von Gott in dem Begriffe der göttlichen Welterhaltung so stark betont und so gefaßt, daß das creatürliche Dasein nur als Accidenz der absoluten Substanz (?) erscheint. Die göttliche Welterhaltung wird so zu sagen für eine ununterbrochene Neusetzung der Welt erklärt. Gott müsse die Welt gewissermaßen fortwährend zusammenhalten, damit sie nicht in Nichts zerfalle" (S. 27). Der Verf. beschreibt jedesmal in wenigen aber treffenden Zügen den Widerspruch, in welchem die genannten Ansichten mit der Idee der Freiheit sich befinden, und nimmt davon Veranlassung, die Unhaltbarkeit derselben auch aus anderweitigen Momenten darzuthun. Wenn diese Darstellung auch nicht erschöpfend ist, — was sie auch ausgesprochener Maßen nicht sein soll — so werden doch die Hauptgesichtspunkte zur Beurtheilung der genannten Weltanschauungen, und namentlich die dem gemeinen Verständnisse näher liegenden, in einer genügenden und ansprechenden Weise geltend gemacht. Nur die zuletzt genannte theologische Auffassungsweise hätte eine sorgfältigere Beurtheilung erheischt. Wie sehr man auch die Bedenken des Verf. über die Vereinbarkeit der thomistischen Weltanschauung, welche ohne Zweifel in den oben angeführten Sätzen charakterisirt werden soll, mit der Lehre von der menschlichen Freiheit theilen möge, so wird man doch den Vorwurf, daß sie folgerichtig „zum Pantheismus führe" (S. 27), nicht so leichten Kaufes gegen dieselbe erheben lassen; jedenfalls wird man fordern dürfen, daß eine genauere, dem geschichtlichen Thatbestande entsprechendere Darstellung ihres Inhaltes der kritischen Beurtheilung derselben zu Grunde gelegt werde.

„Alle Ansichten, deren wir hier gedachten, bemerkt der Verf. treffend am Schlusse dieser Erörterungen (S. 30), sind keinesfalls geeignet, die thatsächlich gegebenen Erscheinungen der menschlichen Freiheit zu erklären, ja sie vermögen nicht einmal dasjenige, was das populäre Bewußtsein von Freiheit, Gut und Böse festhält, auch wenn es wirklich nur eine Täuschung wäre, als solche Täuschung genügend zu erklären. Der Determinismus vermochte daher auch nie das populäre Bewußtsein umzugestalten." Schon im Eingange der Schrift (S. 1) wurde mit Recht betont, daß eine gewissenhafte Berücksichtigung der unbestreitbaren Erfahrungsthatsachen eine der leider nur zu oft außer Acht gelassenen Grundbedingungen echter philosophischer Forschung bilde. Dabei glaubt aber der Verf. anderseits mit gleichem Rechte, sich vor dem weit verbreiteten Irrthume verwahren zu sollen, „daß nur jene Erfahrungen maßgebend seien, die durch Zuhülfenahme von Maß, Zahl und Gewicht im Bereiche der sinnlichen Natur gemacht werden, durch welche die Naturwissenschaften sich zu ihrer jetzigen Höhe emporgearbeitet haben. Diesen Erfahrungen auf dem Gebiete der sinnlichen Natur stehen die historischen Thatsachen, die Thatsachen des allgemein menschlichen Bewußtseins, der Herausbildung und concreten Gestaltung des sittlichen und religiösen Bewußtseins gegenüber, an welche die wissenschaftliche Forschung ebenso anknüpfen kann. Beide Arten von Erfahrungen müssen berücksichtigt werden um ein allseitiges Verständniß und vollkommen entsprechende Aufschlüsse über uns selbst wie über die mit uns im Wechselverkehr stehende Natur zu gewinnen" (S. 2). Wie sehr man darum auch die allgemeine Ueberzeugung von der Realität der menschlichen Freiheit, und die darauf sich gründenden Anschauungen von Gut und Böse, und von der sittlichen und rechtlichen Zurechnung mit vornehmer Miene als aus subjectiver oder objectiver Täuschung hervorgegangen bezeichnen möge: jene Thatsachen des allgemeinen Bewußtseins sind nun einmal als solche nicht zu leugnen und fordern eine genügende Erklärung. Darum muß es uns erlaubt sein, „wenigstens so lange an den Anschauungen des gewöhnlichen Lebens festzuhalten, bis uns der Ursprung jener Täuschung mit voller Evidenz sichergestellt wird" (S. 4).

Am Schlusse dieses ersten oder polemischen Theiles verbreitet sich der Verf. noch in Kürze (S. 30—32) über die äquilibristische Theorie, welche in ihrer Art nicht minder unvereinbar ist mit den Thatsachen des menschlichen Bewußtseins und mit der

Idee des freien Willens als der Determinismus. „Wir wollen jedoch, so schließt er, durch die Widerlegung des Determinismus keineswegs behauptet haben, daß ein Determinirtsein durch psychologische Processe nicht vorkomme und vorkommen könne. Ebenso soll durch Verwerfung des Aequilibrismus nicht schon die Möglichkeit ausgeschlossen sein, daß der Wille sich jeder Herrschaft eines Gesetzes entwinde und als launenhaft spielende Willkür auftrete, daß er unabhängig von der gewonnenen Erkenntniß nach seinem souverainen Belieben Entscheidungen treffe" (S. 33).

In der nun folgenden „Darstellung des Inhaltes der Idee der Freiheit" (S. 34—40) wird letztere bestimmt als „das Vermögen eines Wesens, den Inhalt seiner Thätigkeit oder das durch die Thätigkeit angestrebte Ziel schlechthin durch sich selbst festzustellen" (S. 34), oder „als das in der Qualität des Seins gegründete Vermögen eines Wesens, für die teleologische Bestimmtheit seines Daseins als letzte Causalität aufzutreten" (S. 40). Durch die letzte Definition soll insbesondere der Inhalt der Idee der Freiheit in ethischer Hinsicht hervorgehoben werden. Die Betrachtung der metaphysischen Seite ihres Inhaltes führt den Verf. zur nähern Erwägung des wechselseitigen Verhältnisses von Freiheit und Selbstbewußtsein. Erstere ist stets das nothwendige Correlat des letztern. Das Selbstbewußtsein „ist nämlich nichts Anderes als die Offenbarung der metaphysischen Qualität für das Sein selbst, die Freiheit die Offenbarung derselben Qualität im Zusammensein mit andern Wesen. Im Selbstbewußtsein erfaßt sich nämlich das Wesen als einheitliches, untheilbares und unwandelbar beharrliches Reales, als Geist, und erkennt sich als Grund und Träger der an ihm befindlichen Erscheinungen, und in der Freiheit stellt es sich den andern Wesen als solches selbstmächtiges Wirkliches gegenüber. Eine solche Erkenntniß, wie sie im Selbstbewußtsein gelegen ist, wäre aber geradezu unmöglich, wenn der Geist durch äußere oder innere Nöthigung im Leben bestimmt werden sollte, wenn auch für ihn die Qualität der erfahrenen etwaigen Einwirkungen maßgebend sein sollte für die Art und Weise der Rückwirkung" (S. 41). Wäre etwa vom Schöpfer selbst ein solches Gesetz innerer Nöthigung in den Geist gelegt, so müßte nach Entwicklung des Selbstbewußtseins „der Geist an diesem innern Drange eine Grenze und Schranke des eigenen Selbst erkennen; es wäre ganz unmöglich, daß sich der denkende Geist als Grund der Bestimmtheit des eigenen Lebens fassen könnte. Denn diese Schranke, gegen welche er machtlos erschiene, wäre nur gegeben an dem Wesen als etwas Objectives, das daher ebenso auch auf ein Objectives bezogen werden müßte. .. Es wäre daher auch nur ein Bewußtsein von sich als einem Objectiven, ein Bewußtsein von sich als dritter Person, also kein Selbstbewußtsein möglich" (S. 42). Aus der gegebenen Erklärung der Freiheit wird weiterhin gefolgert, daß das freie Wesen durch die erste Bethätigung seiner Freiheit seinem Dasein eine dauernde Bestimmtheit in teleologischer Hinsicht geben werde (?): „An der ersten frei vollzogenen Setzung erhält das freie Wesen eine das weitere Dasein determinirende Ursache, die für das ganze Leben maßgebend ist ... Die wirkliche Wahl wird daher für das freie Wesen zum Verhängniß und zwar sowohl in Hinsicht des Guten wie bezüglich des Bösen" (S. 43). Mit dem Zwecke, den der göttliche Wille den Geschöpfen gesetzt, ist für diese zugleich das Gesetz ihrer Wirkungsweise und freien Bethätigung gegeben. Die vernünftig freie Creatur muß sich als solche dieses Gesetzes und seines letzten Grundes, des göttlichen Willens, nothwendig bewußt werden. Macht sie denselben nun, wie es der göttlichen Idee entspricht, zum alleinigen Bestimmungsgrunde ihres Daseins, so gelangt sie zur beseligenden Vollendung ihres Daseins; setzt sie aber ihren Eigenwillen dem göttlichen selbstsüchtig entgegen, so gelangt sie durch ihre Auflehnung wider Gott nothwendig auch in Zwiespalt mit sich selbst und verfällt einem unseligen Dasein (S. 43—49).

Der folgende Abschnitt handelt von der „Freiheit des Menschen und ihrer Eigenthümlichkeit" (S. 49—58). Zuerst wird gezeigt, „daß Freiheit sowohl auf theoretischem wie auf praktischem Gebiete thatsächlich gegeben sei, im Denken also wie im Handeln." Sodann werden die Momente hervorgehoben, welche die menschliche Freiheit als eine creatürliche im Unterschied von der absoluten göttlichen Freiheit kennzeichnen. Das erste ist, „daß der Mensch sich nie in Beziehung auf das durch die Thätigkeit angestrebte Ziel als letzte Causalität geltend machen kann. Dieses Ziel der freien Action ist nicht ein vom Menschen selbst gesetztes, sondern es wird vom Menschen als ein gegebenes vorgefunden und angenommen, also mit Bewußtsein festgestellt." In seiner Selbstbethätigung ist der Wille ferner bedingt, durch die seine Bewegung veranlassenden Impulse, durch die Anregung von Gewissen und Trieb, durch das vom Objecte ihm eingeflößte Interesse; endlich auch durch die seine Bewegung zum Objecte ordnende Erkenntniß. Das Gegentheil dieser drei Momente ergibt sich als die Eigenthümlichkeit der absoluten göttlichen Freiheit. „Als das absolut in sich geschlossene Leben hat Gott keinen Gegenstand des Begehrens außer sich, kann daher auch von keinem Triebe oder Bedürfnisse nach etwas außer ihm bewegt werden; er braucht endlich nicht seinen Willen mit seinem Erkennen zu vermitteln, indem der Güte des göttlichen Willens die göttliche Weisheit und Heiligkeit absolut immanent ist." Auch dadurch endlich erweist sich die Bedingtheit und Beschränktheit der menschlichen Freiheit, „daß das vom Menschen durch die freie That angestrebte Ziel nicht immer erreicht wird" (S. 54).

Mit der früher entwickelten Idee der Freiheit steht die am empirischen Menschen thatsächlich sich findende Freiheit insofern in Widerspruch, als sie nicht sofort durch den ersten Act der Selbstbethätigung in dauernde Entschiedenheit übergeht, sondern fortwährend als Vermögen der Selbstbestimmung oder als Wahlfreiheit sich manifestirt. „Daher ist im menschlichen Dasein die Freiheit immer nur theilweise actuell, die in der Freiheit gelegene Kraft tritt nie ganz in ihrer Selbstmächtigkeit hervor; stets findet sich noch eine theilweise Potentialität daran" (S. 55). Woher dieses metaphysische Räthsel, dieser Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit? Woher ferner der sittliche Zwiespalt in der Natur des Menschen, die Auflehnung der sinnlichen Concupiscenz wider die Vernunft und den sittlichen Willen, deren Folgen in der Geschichte der Menschheit, insbesondere des Heidenthums, mit unauslöschlichen Zügen eingeschrieben sind? Woher das Räthsel der gewaltsamen Trennung der beiden Factoren des Menschenwesens im leiblichen Tode? Eine befriedigende Lösung dieser metaphysischen Räthsel findet der Verf. mit Recht nur in den Anschauungen von dem Ursprunge und der Urgeschichte des Menschengeschlechtes, welche den Inhalt der christlichen Anthropologie bilden, sowie auch anderseits die christliche Idee der Erlösung das Räthsel des Fortbestandes des von Gott abgefallenen Geschlechtes und das Ziel seiner Entwicklung allein zu erklären vermag (S. 61—83).

In welchem Sinne nun aber der Verf. diese christlichen Anschauungen zum Behufe einer metaphysischen Erklärung der Weltwirklichkeit und der Weltgeschichte verwende, ist nicht wohl abzusehen. Glaubten wir beim Durchlesen seiner Entwicklungen, er wolle sich auf den Standpunkt eines christlichen Religionsphilosophen stellen, der die objectiv gegebenen und von ihm in ihrer absoluten Geltung anerkannten christlichen Ideen als einzig zureichende Hülfsmittel einer befriedigenden speculativen Welt- und Geschichtsauffassung postulire, so wurden wir an dieser Annahme durch die Schlußbemerkung S. 81 wieder behindert, welche jene Ideen als nothwendige Resultate einer rein philosophischen Weltbetrachtung geltend zu machen scheint. Noch weniger ist es des Weitern abzusehen, wie der Verf. sich nun das objectiv reale Verhältniß des Christenthums, das er als eine historische Thatsache von der Wissenschaft respectirt wissen will, zu den in

Rede stehenden Räthseln des Weltlebens denke; denn als die von Gott gegebene thatsächliche Lösung derselben scheint er das Christenthum nicht anzuerkennen, indem er an obiger Stelle fortfährt: „In dem religiösen Bewußtsein der verschiedenen Völker der Erde alter und neuer Zeit finden wir auch stets die Idee einer stellvertretenden Genugthuung ausgedrückt, welche Idee im Christenthume mit voller Klarheit hervortritt. Das Christenthum ist aber gewiß eine zuverlässige historische Thatsache und mag auch eine tiefe Wahrheit in sich schließen (!). Nur ein höchst oberflächlich Gebildeter kann darin eine Phantasmagorie erblicken, die Wissenschaft aber sollte von solchen Thatsachen doch nicht so ganz Umgang nehmen, wie sie es so häufig gethan hat." Dem letzten Satze stimmen wir gewiß von Herzen zu; aber, wenn einmal das Christenthum den Schlüssel zum Verständnisse der Weltgeschichte bieten soll, so kann es dieses nur in der Hand desjenigen, der in ihm die Verwirklichung des göttlichen Welt- und Erlösungsplanes, und demnach nicht bloß eine historische Thatsache, sondern eine göttliche That, und nicht bloß einen relativen problematischen Wahrheitsgehalt, sondern die Offenbarung der absoluten göttlichen Wahrheit anerkennt. Eine philosophische Weltbetrachtung, welche nicht von diesem Standpunkte aus mit den christlichen Ideen rechnet, ist bloße Taschenspielerei. Auch heute noch gilt das Wort des Apostels: „Verbum crucis Dei virtus est" (1. Cor. 1, 18). Wer diese „Gotteskraft" nicht in ihrer vollen Bedeutung anerkennt, dem muß das „historische Christenthum" — Thorheit sein (ebend.). Wir nehmen gern an, daß es nur eine methodische Unklarheit gewesen ist, welche den Verf. den bezeichneten, unhaltbaren Standpunkt bei seinen sonst so trefflichen Erörterungen hat einnehmen lassen. Der Werth der letztern ist in Folge dessen ein durchaus bedingter.

Die drei letzten Abschnitte der Schrift handeln von der Entwicklung der Freiheit im empirischen Menschen (S. 83—89), von dem obersten Sittengesetz (S. 89—107), von der Imputation (S. 107—114). Sie bieten weniger Eigenthümliches, das sich hier in Kürze andeuten ließe.

Außer dem oben besprochenen principiellen Standpunkte ist auch manches Einzelne uns ungenügend erschienen. Die durchaus abstracte Deduction des Begriffes der Freiheit mit bloßer Rücksicht auf die gegentheilige Idee des Determinismus, welche der Verf. bietet, scheint uns nicht befriedigend. Sollte es nicht auch hier geboten sein, von den objectiven Thatsachen des menschlichen Selbstbewußtseins auszugehen, auf der Grundlage derselben zunächst das concrete Freiheitsvermögen des Menschen in seiner Eigenthümlichkeit aufzuweisen, und von hier aus zur Bestimmung der Idee der Freiheit und zur Unterscheidung der creatürlichen und absoluten Freiheit sich zu erheben? Eine solche Gedankenfolge, scheint uns, würde bündiger und methodischer sein. Auch hat der Verf. es versäumt, zwischen Freiheit überhaupt als physischem Vermögen des Geistes und Freiheit als sittlichem Wahlvermögen zu unterscheiden; und doch ist diese Unterscheidung zu einer klaren Erörterung des Problems unerläßlich. — Wenn S. 50 behauptet wird, „Freiheit sei thatsächlich gegeben im Denken wie im Handeln", so glauben wir, daß die hier gemeinte Freiheit des Denkens eben nur eine Freiheit des Handelns ist, nämlich die Fähigkeit des Geistes, seiner selbsteigenen Denkthätigkeit auf Geheiß des Willens die Richtung auf ein bestimmtes Object zu geben, welche aber dann, sobald sie einmal vorhanden ist, nach objectiv gegebenen, vom freien Willen des Menschen unabhängigen Gesetzen verläuft. — Welchen Werth die physiologische Erörterung über die geschlechtliche Fortpflanzung (S. 65) zur Lösung des vorhergenannten ethischen Problems haben solle, ist nicht abzusehen. — Im Hinblick auf unsere neueste apologetische Literatur dürfen wir die Behauptung (S. 65) kühn bestreiten, es hätten die neuesten geologischen Entdeckungen „zu dem freilich noch vielfach bezweifelten Resultate geführt, daß das Alter des Menschengeschlechtes um einige hundert oder tausend Jahre höher angenommen werden müsse, als es nach den traditionellen Ueberlieferungen gewöhnlich zu geschehen pflegt." Uebrigens bekennt sich der Verf. mit Entschiedenheit zum Creationsdogma, und weiß dasselbe treffend zu begründen (S. 66. 67). — Es ist unrichtig, oder mindestens eine Unklarheit, wenn gesagt wird, daß die ursprüngliche Aufgabe des Menschen dem erkannten göttlichen Gesetze gegenüber darin bestanden habe, „auf die in der Freiheit gelegene Möglichkeit, als letzte Causalität für die teleologische Bestimmtheit des Daseins aufzutreten, Verzicht zu leisten und die gegebenen Verhältnisse auch durch das subjective Verhalten zu affirmiren" (S. 68). Das Letzte ist allerdings richtig; aber es hätte darin für den Menschen keine Verzichtleistung auf die Bethätigung seiner Freiheit gelegen, sondern ein freigewolltes Eingehen auf die göttliche Ordnung, wodurch der Mensch sich mit und durch Gott als Causalität seiner teleologischen Bestimmtheit gesetzt hätte. — Als einzige Wirkung des Erlöserverdienstes im Menschen macht der Verf. das Gewissen und die davon ausgehende Anregung zum Guten geltend (S. 82), und meint, letztere könne nur als Wirkung der Erlösung begriffen werden (S. 110). Mit der Lehre der Offenbarung will sich diese Auffassung ebensowenig reimen lassen, als mit der Geschichte des Gewissens selbst. — Die S. 97 f. beliebte Unterscheidung eines objectiven und subjectiven Gewissens entspricht dem gewöhnlichen theologischen Sprachgebrauche nicht, und ist nicht zutreffend. Was der Verf. objectives Gewissen nennt (das vorangehende oder gebietende Gewissen) ist im gewissen Sinne ebenso subjectiver Natur als das von ihm mit dem letzten Namen bezeichnete (das nachfolgende oder richtende Gewissen), d. h. es ist in seiner Thätigkeit großentheils durch die subjective Erkenntniß und Willensbeschaffenheit des einzelnen Menschen bedingt. — S. 104 finden wir die beiden Gedanken unvermittelt nebeneinander gestellt, daß die Fortexistenz der Substanzen als solcher aus ihrer Idee nothwendig sich ergebe, und daß sie anderseits wieder aus der Unveränderlichkeit des göttlichen Schöpferwillens gefolgert werden müsse. — Bezüglich der Frage über das Verhältniß des Wissens zur sittlichen Freiheit scheint der Verf. die sokratische Anschauung von der Identität des Wissens und der sittlichen Tüchtigkeit zu theilen, wenn er sagt: „Ist es dem menschlichen Individuum gelungen, bis zu einer speculativen Anschauung über das eigene Selbst und über den Gesammtzusammenhang des Menschen mit dem Kosmos vorzudringen, so wird der Mensch diesen Erkenntnissen gemäß sein Handeln einrichten und seine Freiheit mit vollem Bewußtsein gebrauchen. Auf diesem Stadium wird also nicht die Objectivität, sondern lediglich die Subjectivität Bestimmungsgrund des Handelns." Wir dürfen uns wohl mit der Bemerkung begnügen, daß diese Anschauung längst in Theorie und Praxis ihre Unhaltbarkeit genügend offenbart habe. — Einzelne dogmatische Ungenauigkeiten wollen wir übergehen, und uns schließlich nur die Bemerkung erlauben, daß auch eine philosophische Erörterung der Lehre von der Freiheit des Menschen, wenn sie eine genügende sein soll, von der vielseitigen Entwicklung dieses Problems in der theologischen Literatur nothwendig Notiz nehmen muß.

Bonn. Simar.

Anthropologie.

Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Herausgegeben von *C. E. v. Baer* in St. Petersburg, *E. Desor* in Neuenburg, *A. Ecker* in Freiburg, *W. His* in Basel, *L. Lindenschmit* in Mainz, *G. Lucae* in Frankfurt a. M., *L. Rütimeyer* in Basel, *H. Schaaffhausen* in Bonn, *C. Vogt* in Genf und *H. Welcker* in Halle. Unter der Redaction von *A. Ecker* und

L. Lindenschmit. Erster Band. Braunschweig, Vieweg 1866. Erstes Heft (Doppelheft). Mit 46 in den Text eingedruckten Holzschnitten und 3 lithographirten Tafeln. S. 1—160. 4. 3 Thlr. Zweites Heft S. 161—284. 1 Thlr. 15 Sgr.

Diese Zeitschrift soll nach dem einleitenden Aufsatze von Ecker Arbeiten über folgende Gegenstände bringen: die Variationen innerhalb des Menschengeschlechts (vergleichende Anthropologie), die Entstehung dieser Variationen, — ob sie die Wirkungen äußerer Einflüsse oder ursprüngliche sind (allgemeine Anthropologie), die Unterschiede des Menschen von den ihm zunächst stehenden Thieren (die Stellung des Menschen in der Natur) und das erste Auftreten des Menschen in der Geschichte der Erde und die Urgeschichte desselben (historische Anthropologie). Daraus ergibt sich, daß auch Fragen zur Verhandlung kommen, welche das Gebiet der Theologie berühren und für Theologen von Interesse sind. Ein Artikel in der Leipziger „Illustrirten Zeitung" hat dem neuen Unternehmen, noch ehe es ins Leben getreten, den schlechten Dienst erwiesen, es mit materialistischen Bestrebungen in Verbindung zu bringen [1]). Dem gegenüber verdient constatirt zu werden, daß die vorliegenden Hefte von einer solchen Tendenz nichts verrathen; die Verfasser der einzelnen Abhandlungen halten sich strenge innerhalb der rechtmäßigen Grenzen ihrer Wissenschaft und selbst C. Vogt hat die Seitenhiebe auf die Bibel und dgl., womit er seine Arbeiten zu verunzieren pflegt, diesmal auf ein Minimum reducirt.

Das Archiv soll zugleich „eine Zeitschrift für Anthropologen von Fach und für das große gebildetere Publicum sein" und in letzterer Hinsicht „die Resultate der Forschung in weitern Kreisen verbreiten" (S. 6). Ueber die Weise, wie diese letztere Aufgabe in nur zu vielen populären Zeitschriften gelöst wird, wird eine treffende Bemerkung von C. E. von Bär citirt: „Die Wissenschaft muß popularisirt werden, ruft man. Sehr wohl. Ich habe immer auch dieser Lehre angehangen; nun aber, da die Arbeit im Gang ist und die Früchte der Finder und Erfinder auf unzähligen Mühlen vermahlen werden, kommen mir diese doch wie die Knochenmühlen vor, welche die Reste lebendiger Organismen in ein formloses Pulver umändern, um damit das Feld zu düngen und dem Volke Nahrung zu verschaffen. Das ist sicher ein guter Zweck; allein zu leicht kommt dabei auch unwahrer, also ungesunder Stoff in das Pulver und er ist nicht mehr kenntlich, da alle Zeugnisse des Abstammungsprocesses verloren gehen."

In den vorliegenden Heften sind nur wenige Aufsätze für ein größeres Publicum berechnet, im 1. Hefte „Ein Blick auf die Urzeiten des Menschengeschlechts" von Carl Vogt und „die deutsche Alterthumsforschung" von L. Lindenschmit, im 2. „Ueber den Zustand der wilden Völker" von H. Schaaffhausen (die meisten andern Aufsätze beziehen sich auf Kraniologie). Ueber die Berechnungen des Alters des Menschengeschlechts von Seiten einiger neuern Geologen (vgl. mein „Bibel und Natur", 2. Aufl. S. 438 ff.) spricht sich Lindenschmit S. 53 so aus: „Die Belehrungen der neuen Géologie archéologique lassen uns ungeachtet der unvergleichlichen Zuversicht ihres Vortrags öfter im Zweifel, ob wir es nicht etwa doch mit einem Scherze, mit einer den Alterthümlern zugedachten Mystification zu thun haben. Was sollen wir sagen zu jener Fischerhütte mit ihrem Heerd und dem darauf liegenden Reisigbündel, die bei dem Mälarsee 64 Fuß tief in der Erde gefunden wurde, in welche sie seit 80,000 Jahren so langsam und ungestört, jedes Jahrhundert 10 Zoll tief hinabgesunken ist, daß Hütte, Heerd und Reisigbündel wunderbar erhalten blieben? Was sollen wir sagen zu der Altersbestimmung der dänischen Torffunde auf 4000, 8000 und 16,000 Jahre, zu der eines schweizerischen Pfahlbaues auf 6750 Jahre, und vor allem zu jener Berechnung des Schuttkegels des Wildbaches Tinière, nach welcher die Erzperiode, d. h. der Fund eines Erzmeissels auf 2000 v. C. und die Steinperiode, d. h. einige Topfscherben und Thierknochen auf 4000 weitere Jahre, das Alter des Ganzen auf die noch ermäßigte runde Summe von 10,000 Jahren festgestellt ist, in ausführlicher Rechnung und mit Berufung auf die unerschütterlichen Gesetze der Geologie! Wir finden, daß unserm guten Glauben denn doch etwas zuviel zugemuthet wird und erlauben uns solchen und gleichartigen Schlußfolgerungen gegenüber einige ganz ergebenste Fragen" u. s. w. Auch Vogt gesteht S. 14, daß eine Berechnung des Alters des Menschengeschlechts in Ziffern für die Geologen wenigstens für jetzt noch nicht möglich sei. Namentlich hebt er, wie schon in seinen Vorlesungen, hervor, daß das Alter der Pfahlbauten sich noch gar nicht berechnen lasse: dazu seien einzig und allein die Torfmoore zu verwenden; die Frage über das Wachsthum des Torfes innerhalb einer bestimmten Zeit sei aber „durchaus in keiner Weise erledigt. Wir wissen weder im allgemeinen, innerhalb welcher Zeit eine Schichte Torf von etwa 1 Fuß Mächtigkeit wachsen mag, noch besitzen wir bis heute irgend welche wissenschaftliche Anhaltspunkte, aus welchen wir die Quantität des Wachsthums innerhalb einer gegebenen Zeit für irgend ein einzelnes Torfmoor herleiten könnten. Daß dieses Wachsthum für verschiedene Torfmoore auch verschieden sein müsse, ja daß es an einem gegebenen Orte während verschiedener Perioden sich verschieden gestaltet haben müsse, kann uns einiges Nachdenken im voraus wissen lassen." Hinsichtlich der Pfahlbauten mag noch die treffende Bemerkung Lindenschmits S. 52 erwähnt werden: „Wenn das Pfahlbautenfieber bereits weit über den Bereich der zunächst disponirten Antiquare hinaus, sogar bis in die Kreise der Bureaukratie gedrungen ist, wenn die Auffindung von Pfahlbauten als eine Sache der Landesreputation von Amtswegen empfohlen und befohlen wird, wenn in Folge des allgemeinen Deliriums selbst bei Forschern von Auszeichnung intermittirende Schwäche des Auges und Urtheils eintritt, so sind dies bedenkliche Symptome für die Erwartung, daß klare Auskunft so bald, wie zu wünschen wäre, zu erlangen sei."

Auch die Art und Weise, wie manche die Aufeinanderfolge der drei Perioden, Stein-, Erz- und Eisenzeit, dargestellt haben, wird von Lindenschmit (S. 49) und Vogt (S. 8 ff.) sehr scharf kritisirt. Letzterer erklärt mit Recht eine scharfe Scheidung der drei Perioden für willkürlich; sie „bilden nur relative Abschnitte, die sich in einander fortsetzen und die sich nicht auf verschiedenen Punkten der Erdoberfläche zu gleicher Zeit abwickeln mußten. Es konnten in Europa Völker existiren, welche das Metall kannten und zu benutzen verstanden, während gleichzeitig Stämme vielleicht Jahrhunderte hindurch noch fortexistirten, die von dieser Kenntniß keine Ahnung hatten. Sicher ist auch, daß Instrumente von Steinen und Knochen noch lange Zeit in Gebrauch waren, selbst nachdem die Bronze schon eine allgemeine Verbreitung erlangt hatte. Die homerischen Helden, die doch Bronze und Eisen kannten, warfen sich nichts destoweniger gewaltige Feldsteine an die Köpfe, und die Schleuder war bis vor noch nicht langer Zeit eine legitime Kriegswaffe. Es geht sogar aus einer Menge von Thatsachen hervor, daß das Steingeräthe, nach-

1) „Die Menschen haben sich seit Jahrtausenden den Kopf darüber zerbrochen, wie ihr Geist beschaffen sei, wohin er wandert, wenn er vom Körper scheidet u. dgl.; aber um den Körper des Menschen, um die Gestalt, aus der das Fluidum »Geist« entströmt, haben sie sich kaum gekümmert. . . Daß in unserm Körper gar unser ganzes geistiges Leben begründet sei, . . . das ist eine so wenig gewürdigte Ansicht, daß die große Menge des Volkes gar keine Ahnung von deren Bedeutung hat. . . Die Gründer der Zeitschrift sind Männer von Bedeutung in ihrer Wissenschaft; sie werden ihre Schuldigkeit thuen. Aber auch das Publicum sollte ihnen mit Ernst und Liebe entgegenkommen. . . Haben die Menschen bisher schon so vielen falschen Priestern zugehorcht, um die Lösung zu finden, wie viel mehr müssen sie aufhorchen, wenn die wirkliche, auf das lauterste Studium gegründete Wissenschaft zu ihnen spricht!" Vgl. den Umschlag des 1. Heftes von „Natur und Offenbarung" 1866.

dem es einmal aus dem allgemeinen Gebrauche verschwunden und durch Metalle ersetzt war, in einen ganz besondern Geruch der Heiligkeit kam, so daß Steinmesser und Steinäxte bei religiösen Ceremonien verwendet wurden, weil man dafür hielt, daß dem Metall, das eingehender menschlicher Arbeit bedurfte, eine gewisse Unreinlichkeit anklebte." Ueberhaupt warnt Vogt vor dem voreiligen Aufbauen von Theorieen auf den Ergebnissen der geologischen Forschung über die Urgeschichte der Bevölkerung von Europa (S. 7): „Weit mehr als bei andern Fragen ist unser Wissen nur Stückwerk und bei der Zusammenstellung der Resultate gleichen wir gewissermaßen dem Künstler, der aus einem zertrümmerten Haufwerke kleiner verschieden gefärbter Steinchen die Mosaik wieder zusammensetzen soll, die einst den Fußboden bildete. Es kann bei einer solchen Arbeit nicht ausbleiben, daß vielfache Irrungen bei der Aneinanderreihung der einzelnen Steinchen stattfinden und ein neuer Fund eine lange, oft mühevolle Combination der Zeichnung über den Haufen wirft."

Die Fehler, vor welchen in den vorstehenden Auszügen gewarnt wird, werden nicht vermieden in einer der neuesten Schriften über Pfahlbauten, welche sonst als genaue, durch hübsche Holzschnitte erläuterte Beschreibung der in diesen Anlagen gefundenen Gegenstände eine Bereicherung der bezüglichen Literatur ist [1]). Der Verf., E. Desor, hält die Unterscheidung von Stein-, Bronze- und Eisenzeit fest, ohne die dagegen vorgebrachten Bedenken eingehend zu würdigen. Hinsichtlich der Altersbestimmung der Pfahlbauten mahnt er zwar S. IX zur „größten Vorsicht", bezeichnet es aber S. 128 als unzweifelhaft, daß jede der drei Perioden „sehr lange gedauert," und erwähnt S. 130 die von Lindenschmit getadelten Berechnungen, wonach die Steinzeit 47—70, resp. $67^1/_2$ Jahrhunderte hinter uns liegt, ohne irgend welche Prüfung. — In einer andern neuern Schrift über die Pfahlbauten, von R. Pallmann [2]), werden dagegen diese Altersberechnung und das „Stein-, Bronze- und Eisen-Schema" in Uebereinstimmung mit den oben gegebenen Auszügen entschieden verworfen. „Als wissenschaftliches System ist dieses Schema eigentlich gar nicht widerlegenswerth. Einen Zweck kann es nur für bequeme Directoren von Alterthumsmuseen haben, welche die Alterthümer nach dem Material (Stein, Bronze, Eisen) immerhin sondern und aufstellen mögen, wenn es ihnen nicht besser möglich ist und wenn sie ähnlich handeln wollen, wie ein schlechter Bibliothekar, der seine Bücher, ohne eine weitere Unterscheidung des Inhalts zu treffen, z. B. nach dem Format (Folio, Quart, Octav) stellen wollte. Chronologisches und Charakteristisches ist über die Völker, denen die Gegenstände aus den verschiedenen Perioden angehören, bis jetzt dadurch gar nichts gewonnen" (S. 76). Pallmann hält die Pfahlbauten für „Handelsstationen massaliotischer und gallisch-celtischer Kaufleute und Handwerker, die ihre Waaren nach dem Norden vertrieben" und versetzt sie in die vier letzten Jahrhunderte v. C. (S. 31. 161). Diese und andere historische Combinationen des Verf. eingehend zu prüfen, ist nicht dieses Ortes; sein Buch gehört jedenfalls zu den reichhaltigsten in der Pfahlbauten-Literatur.

Reusch.

1) *Die Pfahlbauten des Neuenburger Sees* von **E. Desor.** Mit 117 in den Text gedruckten Holzschnitten, gezeichnet von Hrn. Prof. L. Favre. Deutsch bearbeitet von *Friedrich Mayer.* Frankfurt a. M., Adelmann 1866. XXIV u. 156 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

2) Die **Pfahlbauten** und ihre Bewohner. Eine Darstellung der Cultur und des Handels der europäischen Vorzeit von Dr. **Reinhold Pallmann,** Lehrer am Königl. Wilhelms-Gymnasium zu Berlin. Mit 3 Tafeln Abbildungen. Greifswald, Akademische Buchhandlung 1866. VIII u. 219 S. 8. 25 Sgr.

Geschichte.

Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. Von **W. Wattenbach.** Zweite umgearbeitete Auflage. Berlin, Hertz 1866. XIV u. 574 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Im Jahre 1853 schrieb die königl. Societät der Wissenschaften zu Göttingen einen Preis für die beste Darstellung „einer kritischen Historiographie bei den Deutschen bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts" aus. Dr. Wattenbach, damals Provinzial-Archivar von Schlesien in Breslau, jetzt Professor der Geschichte an der Heidelberger Hochschule, widmete diesem Werke Zeit und Mühe, glaubte aber mit Recht durch strenges Festhalten an der Fassung der Preisaufgabe sich nicht binden zu dürfen, weil eine der Idee derselben entsprechende Lösung sicherlich keineswegs eine so gediegene Quellenkunde für die deutsche Geschichte im Mittelalter hätte liefern können. Trotzdem wurde das Werk gekrönt und erschien 1858. Daß es einem lange gefühlten Bedürfniß entgegenkam, bewies die sehr günstige Aufnahme desselben, noch mehr aber die vor einigen Monaten nothwendig gewordene zweite Auflage, welche indeß, wenngleich umgearbeitet, keine wesentlichen Aenderungen erfahren hat.

Wattenbachs Buch ist für den praktischen Handgebrauch berechnet, kurz und doch vollständig, systematisch, scharfsinnig und so angeordnet, daß man jede Quellenschrift des behandelten Zeitraumes ohne Mühe auffinden kann. In eingehender Weise zeichnet es den Gang der Entwicklung der deutschen Geschichtschreibung und gibt dabei die Personalien der einzelnen Schriftsteller sowie ihre Werke. Sein reicher Inhalt vertheilt sich auf folgende fünf Abschnitte: I. Die Vorzeit. Von den ersten Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger (S. 27—89). II. Die Karolinger. Vom Anfang des 8. bis zum Anfang des 10. Jahrh. (S. 90—202). III. Die Zeit der Ottonen. Von Heinrich I. bis zum Tode Heinrichs II. (S. 203—270). IV. Die Zeit der Salier. Von der Wahl Konrads II. bis auf Heinrichs V. Tod (S. 271—403). V. Welfen und Weiblinger. Von Heinrichs V. Tod bis zur Mitte des 13. Jahrh. (S. 404—527). Voraus geht eine literarische Einleitung (S. 1—26), welche in klarer Darlegung Laien wie Eingeweihete mit den Anstrengungen bekannt macht, die seit dem 16. Jahrh. auf das Anslichtziehen der alten lautern Quellen der Geschichte gewendet sind, und zwar von katholischen Gelehrten durch die Zusammenstellung der Heiligenleben, von gefeierten Humanisten durch die Herausgabe einzelner Schriftsteller oder ganzer Sammlungen für die Landesgeschichte; sie schließt mit einem Berichte über die Monumenta Germaniae historica von Pertz und andern Arbeiten des 19. Jahrh. Die Uebersicht des Stoffes in den schon erwähnten Abschnitten hat der Verf. durch Eintheilung in Paragraphen sehr erleichtert; wir müssen aber von der genauern Wiedergabe des Inhaltsverzeichnisses Abstand nehmen, zumal in einem Werke von so gründlicher Forschung, von so reicher bei entsprechender Form ausgeprägter Belehrung dem Einzelnen kein Anspruch auf besondere Erwähnung zugestanden werden kann. Es wäre eine leichte Mühe, den trefflich durchgeführten Paragraphen über den h. Severin, Jordanes, Gregor von Tours, Alkuin, Einhard, Regino, Widukind von Korvei, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen, Ekkehard andere, nicht minder interessante Mittheilungen über die Klöster Korvei, Gandersheim, des Schwarzwaldes u. s. w., über die Bisthümer Paderborn, Salzburg, Passau, Verdun u. s. w. entgegenzustellen.

W. hat durch sein Werk zugleich der Kirchen- und Staatsgeschichte eine schätzbare Bereicherung zugeführt, indem er die behandelten, mehr oder weniger hervorstechenden Geschichtschreiber, unter denen die Mehrzahl zu den gleichzeitigen kirchlichen Autoritäten gehörte, viele ihrer Stellung wegen von großem Einfluß waren, mancher als Gelehrter die meisten Zeitgenossen überragte,

aus dem eigenthümlichen Charakter ihrer Zeit, zu welcher sie in dem Verhältniß mitgestaltender Factoren standen, verständlich machte.

Beachtenswerth sind noch zwei Beilagen des Buches, von denen die eine die vollständig oder im Auszuge gedruckten Nekrologien (S. 528—534) aufzählt, die andere ein Verzeichniß alter und neuer Fälschungen (S. 535—538) bietet. Nachträge und Berichtigungen (S. 539—544), sowie ein sorgfältig angelegtes Register (S. 545—574) machen den Beschluß.

Was die zweite Auflage im Besondern noch angeht, so erstrecken sich die an ihr vorgenommenen Aenderungen hauptsächlich auf die Beseitigung der kaum vermeidbar gewesenen Mängel der ersten. Von den Resultaten der neuesten Forschung hat der Verf., soweit sie sicher gestellt sind, Gebrauch gemacht und sowohl vor den einzelnen Paragraphen, wie unter dem Texte die betreffenden Quellen, aus denen er seine Darstellung schöpfte, angeführt und oftmals mit weitern Erörterungen, zumal bei controversen Punkten, begleitet. Außerdem haben die Producte der sehr lebhaften literarischen Thätigkeit, welche sich zwischen der ersten und der neuen Ausgabe entwickelte, die sorgfältigste Berücksichtigung gefunden. Von vollster Umfänglichkeit des Beibringens bibliographischer und literarischer Nachweisungen hat indeß der Verf. absehen zu können geglaubt, da seinem Zeugniß zufolge des Referenten Bibliotheca historica medii aevi diese Aufgabe verfolgt und als ein nützliches Hülfsmittel allgemeine Verbreitung und Anerkennung gefunden hat (S. 13). — Daß die Würdigung der Schriftsteller wie nach ihren empfehlenden Vorzügen, so nach ihren Versehen und Irrthümern in einer anziehenden, wenn auch in einer uns nicht immer überzeugenden Weise geschrieben ist, sei gleichfalls hier angemerkt. Außerdem wollen wir einen Wunsch nicht verhehlen, nämlich, daß es Wattenbach gefallen möge, bei der nächsten Edition die staufische Periode einer ebenso musterhaften Bearbeitung zu unterziehen, wie er sie der karolingischen, ottonischen und salischen hat angedeihen lassen; die Welfen und Weiblinger sind unserer Meinung nach, aus freilich naheliegenden Gründen, der schwächste Theil des trefflichen Werkes, welches demungeachtet ein lebendiges Bild der gesammten Thätigkeit unserer Vorfahren auf dem historisch-literarischen Gebiete bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts nicht bloß im Ganzen und Allgemeinen, sondern in einer Fülle von Einzelheiten uns vorführt und zur richtigen Auffassung, zur bessern Beurtheilung der so oft und so lange verschrieenen mittelalterlichen Geschichtschreiber anleitet. — Der Verlagshandlung werden für den vorzüglichen Druck und die ganze äußere Ausstattung Autor wie Publicum gewiß zu Danke sich verpflichtet fühlen.

Berlin. Aug. Potthast.

Die Universitäten.

Die Universitäten sonst und jetzt. Rectorats-Rede gehalten am 22. Dezember 1866 von Dr. **Joh. Jos. Ign. von Döllinger,** d. Z. Rector. München, H. Manz 1867. 58 S. 8. 7½ Sgr.

Nicht nur dem Titel, sondern auch der Grundidee und der Behandlungsweise, in gewissem Sinne auch den Ergebnissen nach bildet diese Rectoratsrede Döllingers ein Gegenstück zu der auf der Münchener Gelehrtenversammlung von ihm gehaltenen „Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie.“ Hier wie dort soll die Gegenwart begriffen, die Zukunft vorausgedeutet und, soweit möglich, in die rechten Bahnen geleitet werden durch klare Erkenntniß der Vergangenheit; hier wie dort liegt es dem Redner vorzüglich am Herzen, gerade diese von ihm selbst in beiden Reden mit Meisterschaft, wenngleich nur skizzenhaft, angewandte historische Methode als eine neben der systematischen unerläßliche Form wissenschaftlicher Untersuchung eindringlich zu empfehlen. Hier wie dort ist es Deutschland, auf welchem des Redners Zukunftshoffnungen am zuversichtlichsten ruhen, wie dort für die Fortentwicklung der theologischen Wissenschaft, so hier für die gedeihliche Ausbildung der Universitäten. Und wie dort von ihm eine Verständigung unter den katholischen Lehrern zunächst der theologischen Wissenschaft über Richtung und Art ihres Forschens erstrebt wurde, so wendet sich hier der Redner schließlich vorzugsweise an die Studirenden der Theologie, um ihnen die Würde, Hoheit und Schwierigkeit ihrer Wissenschaft, den Geist und die Hingebung, welche sie verlangt, in ebenso warmen und begeisterten, als weisen und milden Worten ans Herz zu legen.

In einer „weit ausgreifenden Ueberschau“ läßt hier der Redner unsere Blicke über die Geschichte der Universitäten hinstreifen. Wir sehen sie in Italien als „freie Genossenschaften angesehener Lehrer und wißbegieriger Schüler“, und zwar nicht als Universitäten im heutigen Sinne, sondern zu Salerno als medicinische, zu Bologna und Padua als Rechtsschulen entstehen. In Italien handelte es sich vor Allem um praktische Zwecke. Alle wollten, wie Dante und Bacon klagten, nur die Decretalen studiren, um auf dieser Leiter zu hohen Würden und reichen Pfründen emporzusteigen. Nur die neuen Orden (Minoriten und Dominicaner) nehmen sich nach Bacons Meinung der wahren Wissenschaft noch an. Ein anderes Bild zeigt Paris, wo die philosophischen und theologischen Studien alle andern fern hielten oder in Schatten stellten. Dort studirte man 15, 16 Jahre lang Theologie; „fast die Hälfte einer großen Stadt war in Schule verwandelt.“ Doch entbehrte Paris einer vollständigen juridischen Facultät, und es war die einzige Hochschule Frankreichs. — Während England frühzeitig die Universitäten Oxford und Cambridge gründete, blieb Deutschland noch mehr als 100 Jahre länger, bis zum Jahre 1348, dem Gründungsjahre der Universität Prag, in voller wissenschaftlicher Abhängigkeit von Italien und Frankreich. Weder Volk noch Fürsten empfanden das Bedürfniß einer höhern nationalen Bildungsanstalt. Man beruhigte sich mit der Ansicht, durch göttliche Fügung sei, wie den Deutschen das Imperium, den Italienern das Sacerdotium, so den Franzosen das Studium zugefallen, und nur ihnen. Die Universität Prag verdankte nur dem zufälligen Umstand ihr Entstehen, daß Kaiser Karl IV., der in Paris studirt hatte, ein Nachbild der dortigen Hochschule in seinen Erblanden zu besitzen wünschte. Der gegebene Anstoß zeigte sich wirksam. Im J. 1500 gab es schon 14 deutsche Hochschulen, alle nach dem Muster von Prag, also wie dieses von Paris, gebildet, mit vorherrschender theologischer Richtung. Der deutsche Particularismus des spätern Mittelalters offenbarte sich in dieser vervielfachten Nachahmung eines fremden Musters in leider oft schwächlichen Copien (doch ist Erfurt wohl, wenigstens für das 15. Jahrh., zu gering angeschlagen), ebenso deutlich, wie der Hang zum Centralisiren in der einen französischen Universität Paris und die praktische Tüchtigkeit und Freisinnigkeit der Engländer in der Stiftung der beiden, einander die Wage haltenden stattlichen gelehrten Körperschaften Oxford und Cambridge, von denen jene mehr die kirchlichen, diese mehr die mathematischen Disciplinen pflegte. Deutschland aber trug wegen seiner langen Vernachlässigung besonders den schweren Nachtheil davon, daß eine wissenschaftliche Behandlung und Ausbildung des deutschen Rechts im Mittelalter nicht zu Stande kam und mit der römischen Rechtswissenschaft aus der spätern Schule der italienischen Romanisten auch die römischen Rechtsformen und Grundsätze, z. B. „der allgemeine Gebrauch der Tortur, die Theorie von der Gesetzgebungswillkür des Monarchen, die Juristenlehre, daß jeder Territorialherr in seinem Lande als römischer Kaiser zu betrachten sei, die Vorrechte des römischen Fiscus, die furchtbare Lehre von der Majestätsbeleidigung, das Rechtsaxiom, daß der Fürst an die Gesetze nicht gebunden sei“, eindrangen. Uebrigens blieben die deutschen Universitäten bis zum 16. Jahrh. ein aus fremden Landen künstlich verpflanztes Institut ohne hervorragenden Einfluß auf das Leben der Nation; denn der Aufschwung, den die conciliare Be-

wegung auch bei den theologischen Universitätslehrern hervorrief, war, wie jene Bewegung selbst, nicht von langer Dauer.

Als das 16. Jahrhundert zuerst durch die humanistische, dann durch die religiöse Bewegung, die von Wittenberg ausging und bald in Erfurt Triumphe feierte, den Charakter der deutschen Universitäten änderte, als die religiöse Bewegung sodann den Humanismus zurückdrängte und das geistige Interesse der Nation allein auf sich zog, da wurden auch die Universitäten, und zwar zunächst die artistischen, dann die theologischen und juristischen Facultäten derselben Arsenale und Schlachtfelder der neuen Ideen. Die Hochschulen wurden, wie der Redner vortrefflich zeigt, instrumenta dominationis, die neu gegründeten protestantischen insbesondere Pflanzstätten wie der protestantischen Theologie so der römischen, dem fürstlichen Absolutismus so günstigen Rechtsanschauungen, welche letztere leider auch auf katholischer Seite die herrschenden wurden. Daß dabei die eigentlich wissenschaftlichen und sittlichen Aufgaben nicht genügend gefördert wurden, läßt sich denken. Das 17. Jahrhundert zeigt die Universitäten in tiefem Verfalle. Strebsamere Geiste entflohen der einreißenden Barbarei und Verwilderung, indem sie in Frankreich und Italien bessere Nahrung suchten. Denn Italien war damals noch einmal durch seine Schulen zu Padua und Pisa, durch Männer wie Telesio, Baglivi, Fabrizio, Cardano, Galilei, Lehrer des übrigen Europa auf dem philosophischen und naturwissenschaftlichen Gebiete geworden. Nationale Regungen traten an den deutschen Universitäten nicht hervor. Die katholischen Anstalten vegetirten, die protestantischen verzehrten ihre Kraft in dogmatischen Kämpfen. Nur Helmstädt machte eine Ausnahme, indem dort der vielseitige Conring durch seine Anwendung der historischen Methode auf deutsches Recht und Staatswissenschaft als Vorläufer einer neuen Richtung auftrat.

Die deutschen Universitäten hatten bis dahin die lateinische Sprache als Unterrichtssprache beibehalten. Döllinger findet darin einen Hauptgrund ihres wissenschaftlichen Stillstandes in allen Disciplinen, die der Anregung von außen entbehrten, also in den philosophischen, historischen, naturwissenschaftlichen. Er spricht sich dabei mit einer Schärfe über die Anwendung der lateinischen Sprache in Lehrvorträgen aus, die nicht ganz mit seiner Beurtheilung desselben Idioms in der Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie übereinzustimmen scheint. Doch wird man festhalten müssen, daß hier von der eigentlichen Unterrichtssprache überhaupt, dort von der Anwendung des Lateinischen in wissenschaftlichen *theologischen Werken* die Rede war.

Thomasius und Wolf waren es, welche mit Mühe das Deutsche als Unterrichtssprache allmälig zur Geltung brachten. Es gelangten nun zuerst Halle, dann das neu gegründete Göttingen zu größerer Bedeutung. Göttingen pflegte besonders die bis dahin gering geschätzten geschichtlichen Studien. Die Anregung, welche die deutsche Nationalliteratur nun auch von Leipzig, sodann von Halle, später auch von Göttingen aus erhielt, hat der Redner nicht berücksichtigt, obwohl doch auch sie zum großen Theile der veränderten Richtung des Universitätsstudiums verdankt wird. Gottsched, Gellert, die Leipziger und Hallenser Dichtergenossen, der Hainbund hätten wohl eine Erwähnung verdient. Durch Kant wurde Königsberg, durch Fichte und Schelling Jena bedeutend, und während am Ende des 18. Jahrhunderts eine ganze Anzahl von kleinern Anstalten den politischen Stürmen erlag, wurde mit der Stiftung der Universität Berlin nach W. von Humboldts Plane eine Hochschule ins Leben gerufen, die „ohne jedes Programm, nicht, um im Dienste einer kirchlichen Confession oder einer Schule zu stehen, sondern einzig nur, um geistige Bildung und gründliche Wissenschaft zu verbreiten, gestiftet wurde.“ Doch hat Berlin trotz seines gedeihlichen Wachsthums die übrigen preußischen und deutschen Universitäten nicht erdrückt. Halle, Breslau, Bonn blühten neu empor; München brachte reiche Früchte, und auch Wien könnte einer großen Zukunft entgegengehen, wenn nicht die politische Noth sich dort wie ein lähmender Alp auf die Geister gelegt hätte.

Erst heute also, so faßt der Redner die Ergebnisse seiner Ueberschau zusammen, sind die deutschen Universitäten „die Stätten, an welchen alle bessern und höhern Richtungen des deutschen Geisteslebens oft erzeugt, immer genährt und geleitet werden, und bedenken wir hierzu die Kürze des Zeitraums, etwa fünfzig Jahre, in welchem dieser Umschwung sich vollzogen, diese bewundernswürdige Productivität in allen Wissensgebieten sich entfaltet hat — dann müssen wir gestehen, daß sich kaum in dem ganzen Laufe der Weltgeschichte eine Parallele dafür entdecken läßt.“

Sollte nicht, so möchten wir zu fragen uns erlauben, dieser Zeitraum des Umschwunges doch zu kurz angesetzt sein? Es könnte nach der Auseinandersetzung des Redners so erscheinen, als ob er von der Stiftung Berlins den Beginn dieses Umschwunges datiren wolle, und doch beweist, wie uns scheint, gerade die Art dieser Stiftung, daß ein gewaltiges Stück Geistesarbeit, der Redner selbst hat darauf hingewiesen, damals schon gethan, daß Göttingen, Halle, Königsberg, Jena mächtig vorgearbeitet hatten. Wenn Döllinger hervorhebt, daß „alle großen und bleibenden Errungenschaften im wissenschaftlichen Gebiete durch die Verbindung verschiedener Fächer und Studien in einzelnen Männern zu Stande gekommen sind“, wenn er als solche Leibnitz und Haller nennt, so ist doch zu bedenken, daß die von diesen ausgehenden Antriebe stets wirksam geblieben sind, und daß neben ihnen als eines Heroen wissenschaftlicher Forschung auch Lessings gedacht werden muß, der, wenn auch nicht selbst Universitätslehrer, doch alle wissenschaftlichen Männer seiner Zeit in lebhafte Bewegung brachte. Und hat nicht auch die literarische Bewegung, haben nicht Hamanns, Herders, Goethe's, Schillers, der Romantiker Ideen auch auf die deutschen Universitäten und ihre wissenschaftliche Richtung eingewirkt? Gerade die Erweckung des historischen Sinnes, wie er z. B. in Jacob Grimm hervortritt, steht in inniger Verbindung mit der Wiederentdeckung der Volkspoesie durch Hamann und Herder und der mittelalterlichen Kunstwelt durch die Romantik.

Der Anfang dieses Jahrhunderts bezeichnet aber allerdings einen Wendepunkt der Entwicklung. Das vorige Jahrhundert suchte sich von den verknöcherten Formen der Wissenschaft und Kunst frei zu machen und den Weg zur Natur und zur rechten wissenschaftlichen Methode aufzufinden. Dabei eilte die Poesie voraus, aber nicht, ohne auch der Wissenschaft Fackeln anzuzünden. Die wissenschaftliche Thätigkeit war zuerst eine scheidende, auflösende rationalistische, dann von poetischem Anhauch erfaßt, eine in voller Freiheit kühn systematisirende, bis sie vorzüglich an der aus der Poesie geschöpften Idee des Volksthümlichen den Begriff des in Natur und Geschichte organisch sich Entwickelnden erfaßte und seit dem Beginne dieses Jahrhunderts auf alle wissenschaftlichen Gebiete anwandte. Die enge und fruchtbare Verbindung, in welche gerade am Anfang dieses Jahrhunderts Wissenschaft und Kunst mit einander getreten waren, ist vom Redner übergangen worden.

Der rechte Werth und die durch nichts zu ersetzende Eigenthümlichkeit der deutschen Universitäten, wie sie nun geworden sind, wird mit kurzen treffenden Worten in ein helles Licht gesetzt. „Hier soll“, so sagt Döllinger, „jede Kenntniß oder Lehre in die Sphäre der Wissenschaft erhoben und nur so mitgetheilt werden“, indem „das ideenlose Notizenwesen ferne gehalten, die innere Nothwendigkeit, der Causalzusammenhang der einzelnen Thatsache oder Lehre, ihre gliedliche Stellung im Organismus des Ganzen zur Anschauung gebracht wird.“ Die Lehrer sollen hier „der Solidarität aller Erkenntniß sich stets bewußt bleiben“, damit sie erkennen, daß jede Wissenschaft der andern bedarf, und sich gewöhnen, „die etwaige Gegenrede der andern nicht unbe=

rücksichtigt zu lassen." Einen Blick in diesen innern Zusammenhang soll der Lehrer auch dem Jünger ermöglichen, indem er „nicht bloß systematisch, sondern auch historisch" zu Werke geht. Hier sollen die Lebenden unter einander sich anregen und die Hinterlassenschaft der Todten fortbildend wahren; hier soll auch jene „Bescheidenheit, welche sich in der richtigen Abschätzung der eigenen Wirksamkeit und in maßhaltender Selbstbeschränkung kund gibt", erzogen werden, indem das Ganze den Einzelnen „auf seinen Platz drängt."

Eine Rundschau über den gegenwärtigen Zustand der Universitäten im europäischen und außereuropäischen Auslande weist sodann nach, daß es heute nur in Deutschland eigentliche Universitäten gibt. Die interessante und lehrreiche Uebersicht schließt mit dem Satze, daß „die Universitäten mit allen ihren Vorzügen und theils heilbaren, theils unheilbaren Gebrechen die adäquateste Form sind, in welcher die deutsche Individualität zum Ausdruck, ihr geistiges Bedürfniß zur Befriedigung gelangt. Diese Mischung von Freiheit und Gebundenheit, von corporativer Beschränkung und Selbstbestimmung bei Meistern und Jüngern, vorzüglich aber der Wechselverkehr, in welchem der Lehrer auch das Beste, was er weiß, und die köstlichsten Früchte, die er seiner Wissenschaft abzugewinnen vermag, unbefangen hingibt, und der Schüler es mit Dank und Anerkennung hinnimmt; sowie die vom Lehrer ausgehende Sollicitation zum eigenen Denken und Prüfen, und die von der Zuhörerschaft ausströmende, dem Lehrer so wohlthuende und unentbehrliche Anregung, durch welche seine Productivität in stetem Flusse erhalten wird, — das sind die Dinge, in welchen der Reiz und Vorzug des Universitätslebens liegt, und in ihnen liegt auch der Grund, daß die Universitäten ein specifisch deutsches Institut geworden sind."

Die nun folgenden Partieen der Reden gestatten bei ihrem körnigen Gedankenreichthum keinen Auszug mehr. Wir können nur auf Einzelnes kurz hinweisen. Der Redner findet zunächst die eigenthümliche deutsche Ausbildung der Universitäten in der Universalität des deutschen Volkes, in seiner Bereitwilligkeit und Fähigkeit sich in fremdes Denken und Sein hineinzudenken, in jenem höhern Gerechtigkeitssinn begründet (— schon Klopstock redet sein Vaterland an: „Nie war gegen das Ausland ein anderes Volk gerecht wie du. Sei nicht allzugerecht! Sie denken nicht edel genug, zu sehen, wie schön dein Fehler sei"), den man, insofern sich derselbe in der Wissenschaft geltend macht, wohl den historischen Sinn nennen dürfe. Er zeigt an Beispielen, wie diese historische Begabung uns mehr als andere Nationen geeignet gemacht, gründliche und umfassende Studien über Geschichte, Kunst und Zustände fremder Nationen zu schaffen, wie sie an den Hochschulen gepflegt den Grund ganz neuer Gestaltung der Wissenschaften gelegt habe, und nennt als die Repräsentanten dieses historischen Sinnes Niebuhr, Alexander von Humboldt, Jakob Grimm, Karl Ritter. In kurzer Charakteristik gibt er eine gedrängte Schilderung der Verdienste dieser Männer und des heutigen Zustandes der Wissenschaften. Diesem historischen Sinn schreibt er es zu, daß in Deutschland jetzt ein Zusammenwirken von Katholiken und Protestanten an den Universitäten möglich sei, und daß, wo auch theologische Facultäten beider Confessionen an derselben Universität nebeneinander bestehen, „gerade diese, wie an Tübingen und Bonn zu ersehen, unverkennbaren Gewinn aus dieser Verbindung gezogen haben." Er weist den Universitäten auch den Beruf zu, gegenüber dem Zeitungswesen als Bewahrerinnen der wissenschaftlichen Tradition und Sitze besonnener Forschung die öffentliche Meinung in wissenschaftlichen Dingen zu zügeln, und zeigt, wie ihre Lehrer durch wissenschaftliche und kritische Zeitschriften auch diese Aufgabe zu erfüllen bemüht sind. Dabei deutet er warnend auf die Gefahr hin, in welche diese Corporationen und ihre Glieder gerathen, wenn „sie sich in das Gewühl und die Ränke politischer Parteiungen stürzen", wozu sie weder berufen noch geeignet seien. Wohl aber „werden sie dem deutschen Volke von nun an stets seine Vergangenheit mit seiner Gegenwart vermitteln, sie werden es über seine Gegenwart orientiren und ihm die rechte Versöhnung der nothwendigen, in jeder Zeit neu hervortretenden Gegensätze zeigen. Sie werden endlich auch ihm seine Zukunft vorbereiten helfen."

Als Hochschulen erfüllen aber unsere Universitäten „eine vierfache Aufgabe im Ganzen mit Glück." Denn „sie sind einmal die Anstalten, welche die allgemeine höhere Bildung gewähren", sodann „die Schulen zur Ausbildung der Jugend für den Beamtenberuf", ferner „Pflanzstätten für künftige Lehrer", endlich „gelehrte, der Erweiterung des Wissenschaftsgebiets durch Forschung und literarische Productivität gewidmete Körperschaften." Erst ein Blick auf die Lehranstalten anderer Länder läßt erkennen, welcher Vorzug hiermit ausgesprochen ist. Der Redner verkennt aber nicht, daß es auch anderswo manches Nachahmenswerthe gibt, was bei uns fehlt, und gedenkt mit Sehnsucht jener englischen Collegien, „in denen die Lehre auch sofort zur Gesinnung werde, und ihre Wirksamkeit nicht bloß in der Erweiterung der Kenntnisse, sondern auch in der Erhebung der Gemüther und der Veredlung des Willens sich erweise." Er spricht in diesem Sinne eindringliche Worte zu den Studirenden, insbesondere zu den Theologen, deren Wissenschaft den „Anspruch mache und machen müsse, daß alle übrigen zu ihr hinführen, daß sie ihrer als Grundlage wie als Schlußstein bedürfen." Aber sie müsse auch verstehen, sich der Hülfe der Schwestern zu bedienen, nicht „wie ein nervenschwaches Weib sich absperren gegen jeden frischen Luftzug der Forschung, nicht jedes, vielleicht nicht einmal ihr, sondern nur den Theologen unbequeme Ergebniß der Geschichte zurückweisen als eine allzu derbe, ihrer schwächlichen Constitution nicht zusagenden Speise." Der Theologe habe die Kunst zu üben, „echte Münze und unechte im Reiche der Geister, ganze und halbe Wahrheit, ganzen und halben Irrthum gehörig zu unterscheiden, in jeder schiefen oder falschen Behauptung das beigemischte Körnchen von Wahrheit mit geübtem Auge aufzufinden und auszuscheiden, nicht aber ganze Gebiete des Wissens, als ob sie von dämonischen Mächten besessen seien, fremd und vornehm wegzuweisen." Wenn er hinzufügt, daß dabei jene Gefahren nicht zu fürchten seien, die von der Bekanntschaft mit ausgesprochen pantheistischen oder materialistischen Systemen herrühren könnten, so hat er gewiß Recht.

Die Rede des bedeutenden Mannes, den wir selbst mit Recht jenen Vertretern des historischen Sinnes in Deutschland an die Seite setzen, verdient, wie schon dieser flüchtige Abriß zeigen wird, ihres reichen Gehaltes und ihres umfassenden Gesichtskreises wegen allseitige Beachtung. Es scheint uns ein gutes Zeichen, daß es hier ein in seiner eigenen Wissenschaft so tief gefestigter, seiner Kirche so treu und begeistert ergebener katholischer Theologe ist, der das Reich der Wissenschaft in seinem innern Zusammenhange und seiner historischen Fortentwicklung auffaßt und die Sache der deutschen Universitäten mit gründlichem Verständniß und warmer Liebe vertritt. So trüb, ernst und schwer die Zeiten sind, vielleicht ist die Stunde näher als man glaubt, wo gerade an die katholische Kirche, an die katholische Wissenschaft wieder der Ruf ergeht, an die Spitze der geistigen Bewegung zu treten. Aber dann muß die katholische Wissenschaft sich gewöhnt haben, auf allen Gebieten zu Hause zu sein, und von jeder Einseitigkeit frei die Bahnen einer neuen Ordnung markiren zu können. Und ebenso nothwendig ist ihr diese Fähigkeit, wenn die Welt sich zunächst in einer von ihr abgewandten Richtung weiter entwickeln sollte. Auch dann wird sie, um nicht aus dem Leben verdrängt zu werden, ganzen und halben Irrthum gehörig zu unterscheiden und auch der Spreu das Körnchen Wahrheit abzugewinnen suchen müssen. Denn auch sie hat die Aufgabe, Allen Alles zu werden.

Coblenz. Th. Stumpf.

Literarische Notizen.

— Berichtigung. In dem Referat über den ersten Band des Werkes von Walter: „Das alte Erzstift und die Reichsstadt Cöln" (1866, Nr. 26) habe ich gegen die Angabe, in Cöln habe man außer den Rathsmitgliedern auch sog. „Rathsfreunde" gewählt, geltend gemacht, die „Rathsfreunde" seien mit den von den Zünften gewählten Rathsherren identisch gewesen. Ich finde, daß ich hier „Rathsverwandte" mit „Rathsfreunden" verwechselt habe. Die „Rathsverwandten" waren weiter nichts als die von den Zünften zum Rath gewählten Zunftherren; „Rathsfreunde" dagegen waren ein vom Transfix ausdrücklich reprobirtes, schon im 15. Jahrh. mißbräuchlich eingeführtes Institut. Die „Rathsfreunde" sollten aber kein Ersatz für die Vierundvierziger sein, sondern neben denselben bestehen. Solche „Freunde" wurden gemäß einer Bestimmung von 1450 bei jeder Rathswahl in einer Anzahl von höchstens 25 durch die Rathsherren selbst gewählt. Vielfach kommen auch diejenigen Rathsmitglieder, welche mit besondern Commissorien betraut wurden, unter der Bezeichnung „Rathsfreunde" vor. Der eigentliche „Rathsfreund" war aber ein vom Rathe für besonders wichtige Fragen gewählter Vertrauensmann. Meine gegen Herrn Walter gemachte Aussetzung entbehrt des Haltes; und im Interesse der Sache erkläre ich gern, daß die betreffende Angabe desselben mit den thatsächlichen und rechtlichen Verhältnissen übereinstimmt.

L. Ennen.

— Von der Redaction des ‚Bamberger Pastoralblattes' erhalten wir eine Berichtigung folgenden Inhaltes: In dem Artikel über das baierische Normativ für die Bildung der Schullehrer in Nr. 2 des Lit.-Bl. sagt Hr. Pf. Gmelch Sp. 68, das Bamberger Pastoralbl. ergehe sich in langen Vorwürfen über „freie Vorträge" bei dem Religionsunterrichte, von denen doch in dem Normativ gar nicht die Rede sei; er bezeichnet dies als „Ungerechtigkeit und Irreführung der öffentlichen Meinung." Allerdings ist in dem Normativ von solchen freien Vorträgen nicht die Rede; die Artikel in Nr. 35—37 des Pastoralblatts, welche vom 1. bis 15. September veröffentlicht wurden und, wie in Nr. 35 angedeutet ist, schon vor dem Ausbruche des Krieges in den Händen der Redaction waren, beziehen sich aber auch nicht auf das erst am 29. Sept. erlassene Normativ, sondern, wie der in Nr. 35 gebrauchte Ausdruck „projectirtes Normativ" zeigt, auf den Entwurf desselben, welcher im Januar 1866 den Ordinariaten und Consistorien übersandt und zugleich in öffentlichen Blättern im Auszuge mitgetheilt worden war. Nach diesem Entwurf sollte aber allerdings die Religionslehre in den Schullehrer-Seminarien unter steter Rücksicht auf den Katechismus und die biblische Geschichte „in freien Vorträgen" ertheilt werden. — Wir haben dieser Berichtigung nur die Bemerkung beizufügen, daß unseres Wissens das ‚Pastoralblatt' nach der Veröffentlichung des Normativs selbst seine Leser nicht darüber aufgeklärt hat, daß die getadelte Bestimmung des Entwurfs weggefallen sei.

Correspondenz der Redaction. — No. 24: Noch nicht fertig? — No. 40: Dankend erhalten. — No. 53: Es war ein Schreibfehler. — No. 56: Ich werde warten müssen. — No. 80: Ich bitte um einen der Artikel. — No. 149: Brief erhalten. — No. 180: Dankend erhalten.

Berichtigung. No. 2, Sp. 66, Z. 3 v. u. l. „Schulexspectanten" st. „Schulmeisterexspectanten."

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 4. März 1867. № 5.

Biblische Geschichte und Archäologie.

Das **Evangelium im Buche Genesis** oder das Leben Jesu vorbildlich dargestellt durch die Geschichte der Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, nebst einer Antwort auf Nr. 7 des Theologischen Literaturblattes, von **Ph. Krementz,** Dechanten und Pfarrer zum h. Castor. Coblenz, Hergt 1867. 108 S. 8. 12½ Sgr.

Der Recensent hat über eine neue Schrift zunächst so zu berichten, daß seine Leser sich eine richtige Vorstellung von dem Inhalte derselben, dem Zwecke, der Art der Behandlung und Darstellung u. s. w. machen können. Er hat dann seine persönliche Ansicht darüber auszusprechen, ob der Verf. sich eine zweckmäßige Aufgabe gesetzt, ob oder inwieweit er dieselbe gelöst habe, für welche Leser die Schrift Interesse haben könne u. dgl. In der Regel wird der Recensent seinen Lesern gegenüber sein billigendes oder mißbilligendes Urtheil durch die Mittheilung von Auszügen aus der recensirten Schrift oder durch kritische Besprechung des Hauptgedankens oder einzelner hervorstechender Punkte derselben motiviren müssen. Eine eingehende Widerlegung alles dessen, was der Recensent als unrichtig oder als nicht genügend begründet bezeichnen zu müssen glaubt, vollends eine solche Widerlegung zu geben, die von dem recensirten Autor selbst als überzeugend anerkannt werden soll, — das geht in den meisten Fällen über die Grenze dessen hinaus, was in einer Recension und in einem kritischen Blatte möglich ist. — Ich füge diesen allgemeinen Erörterungen nur noch die Erklärung bei, daß ich bei der Besprechung des Schriftchens von Krementz: „Israel Vorbild der Kirche" in Nr. 7 des vorigen Jahrgangs nichts von dem, was einem Recensenten obliegt, versäumt zu haben glaube. Soviel über die Klage, welche in der vorliegenden Schrift gegen jene Recension erhoben wird.

Es ist von jeher anerkannt worden, daß viele Personen, Ereignisse und Einrichtungen des A. B. Vorbilder von Christus und andern Personen, von Ereignissen und Einrichtungen des N. B. und der Kirche sind, daß z. B. Christus in der einen oder andern Beziehung Isaak, Joseph, David, Salomon, Job, Jeremias u. s. w. zu Vorbildern gehabt hat. Kr. trägt aber folgende ganz neue Auffassung des vorbildlichen Charakters des A. B. vor: Der Verlauf des Lebens Jesu spiegelt sich genau ab in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der wichtigern Lebensereignisse der vier Patriarchen: in Abraham das Leben Mariä, in Isaak das Leben Jesu bis zu seiner Aufopferung im Tempel, in Jakob sein Aufenthalt in Aegypten und Galiläa, in Joseph sein öffentliches Auftreten, Leiden, Tod, Vollendung und Verherrlichung. In der Geschichte Israels von dem Einzuge der Familie Jakobs in Aegypten an sind dann die einzelnen auf einander folgenden Hauptperioden und die sie bildenden Epoche machenden Ereignisse Vorbilder der einzelnen auf einander folgenden Perioden der Geschichte des Christenthums und der wichtigsten Ereignisse der einzelnen Perioden; oft tritt diese Uebereinstimmung zwischen der Geschichte Israels und der Kirche auch in minder bedeutungsvoll erscheinenden Begebenheiten, ja in anscheinend geringfügigen Nebenumständen hervor. Der Parallelismus zwischen der Geschichte der Patriarchen und dem Leben Mariä und Jesu wird in der vorliegenden Schrift S. 13—58 behandelt; S. 59—108 wird die in der frühern Schrift gezogene Parallele zwischen der Geschichte Israels und der Geschichte der Kirche kurz recapitulirt, gegen die von mir ausgesprochenen Bedenken vertheidigt und insofern vervollständigt, als Edom als Vorbild des griechischen Schisma's dargestellt wird, die Wirksamkeit der Propheten im Reiche Israel als Vorbild der Bemühungen der Kirche, die wahre Religion in den dem Protestantismus verfallenen Ländern zu erhalten und neu zu beleben und in heidnischen Ländern neu zu pflanzen, ferner Achab als Vorbild Heinrichs VIII., Jezabel als Vorbild Anna Boleyns und Elisabeths u. s. w.

Der Verf. gibt selbst zu, seine Typik sei neu. Wenn er weiter sagt, man solle nicht „voreilig in der Aburtheilung über Schriften sein, welche diesen überaus wichtigen und von der Kirche besonders gepflegten Gegenstand behandeln" (S. 5), so darf man wohl auch anderseits im Hinblicke auf die fleißige Bearbeitung der Typik durch die Väter und die ältern Theologen für ein vollständig neues typisches System einen triftigen Beweis verlangen, ehe man sich zur Anerkennung desselben entschließt. Nach meiner Ueberzeugung ist dieser Beweis auch jetzt noch nicht erbracht; und daß ein in der Bibel und in der Geschichte so bewanderter Mann wie der Verf. trotz des großen darauf verwendeten Fleißes für die fragliche Thesis keinen überzeugendern Beweis zu erbringen vermocht hat, ist für mich Grund genug, an der Erweisbarkeit der Thesis zu verzweifeln. Um eine solche „nähere Motivirung dieses Urtheils" zu geben, wie sie der Verf. S. 107 von mir zu verlangen scheint, müßte ich eine lange Abhandlung schreiben, wozu ich weder Lust habe, noch verpflichtet zu sein glaube; meiner Recensenten-Pflicht glaube ich durch das oben gegebene Referat und durch die folgenden Bemerkungen zu genügen.

Nach Andeutungen der h. Schrift oder nach der bei den Vätern und Theologen herrschenden Ansicht sind Moyses, David und Salomon Vorbilder Christi, die Opferung Isaaks ein Vorbild des Kreuzesopfers, die Offenbarung und Gesetzgebung auf Sinai ein Vorbild des Pfingstfestes u. s. w.; in dem neuen typischen System sinnbildet die Opferung Isaaks die Darstellung Christi im Tempel, Moyses die durch den Uebertritt der Heiden erwachsende und sich mehrende Kirche, die Gesetzgebung auf Sinai die Entwicklung des Dogma's, der Gesetzgebung, des Cultus der Kirche und den versuchten Aufbau eines christlichen Staatswesens im 4. und 5. Jahrh., das Leben Davids die Periode von 1261—1446, das Leben Salomons die Zeit von 1446—1517. Der Verf. negirt jene herkömmliche Typik nicht; er erinnert daran, einem und demselben Typus könnten mehrere Gegenbilder entsprechen; eins dieser Gegenbilder werde aber immer das am

meisten entsprechende sein und die vollkommenste Aehnlichkeit darstellen, „nämlich jenes, welches durch die zeitliche Congruenz angedeutet oder vielmehr bestimmt ist" (S. 69), — mit andern Worten: jenes, welches in das System des Verf. paßt. So ist die Opferung Isaaks das Vorbild der verschiedenen Stufen der Aufopferung Jesu durch Maria, auch des Kreuzesopfers; „die Zeitfolge bestimmt jedoch die erste Aufopferung im Tempel als jene, welche von dem vorbildenden Geiste zunächst intendirt war." Die Offenbarung auf Sinai hat Gegenbilder in dem Pfingstfest, in der dogmatischen und legislativen Thätigkeit der Kirche des 4. Jahrhunderts und im Trienter Concil; die „Congruenz der Zeit" entscheidet auch hier für das mittlere Gegenbild. Diese „Congruenz der Zeit" nöthigt denn auch den Verf., den Einzug der Familie Jakobs in Aegypten als den der Gründung der Kirche entsprechenden Beginn der Geschichte Israels anzunehmen. Daß während des Aufenhalts in Aegypten die Familie der Patriarchen zu einem Volke erwuchs, ist freilich unbestreitbar; wird aber, wie billig, in der Geschichte Israels nicht so sehr die natürliche und nationale als die übernatürliche und religiöse Seite berücksichtigt, so ist dieselbe entweder mit der Auserwählung und Berufung seines Stammvaters oder mit der Gründung der Theokratie durch die Gesetzgebung auf Sinai zu beginnen, welche jedenfalls ein passenderes Vorbild der Gründung der Kirche am Pfingstfeste ist, als das dem Verf. durch „die Congruenz der Zeit" gebotene: „Joseph gibt sich seinen Brüdern und ihrem Vater zu erkennen und läßt sie im Lande Gossen in Aegypten wohnen — durch seinen h. Geist gibt Christus am Pfingstfeste sich den Gläubigen seines Volkes zu erkennen und führt die Reumüthigen durch die h. Taufe in den Schooß seiner Kirche, die, wie Jakobs Familie im Lande Gossen sich ausbreitet, so mitten in dem heidnisch-römischen Weltreiche ihre Herrschaft begründet und ausdehnt" (S. 58).

Um seine Parallele durchführen zu können, muß der Verf. von der Regel einen sehr aus ausgedehnten Gebrauch machen, daß typische Personen des A. B. bald einzelne Personen, bald bestimmte, zu irgend einer Zeit herrschende Gedanken, Richtungen und Grundsätze zu Gegenbildern haben (S. 82), und daß einzelne Umstände bei der Vergleichung von Typus und Antitypus bald als bedeutsam anzusehen, bald als „irrelevante Nebenumstände" nicht in Rechnung zu bringen seien. Wann das Eine und wann das Andere der Fall ist, darüber entscheidet durchgängig wieder nur die „Congruenz der Zeit." So entspricht dem Josue Karl der Große, dem Achab Heinrich VIII., dem Nabuchodonosor Napoleon, dem David dagegen der siegreiche Kampf der geistlichen Gewalt gegen die weltliche u. s. w., dem Salomon die neu befestigte Macht des römischen Stuhles u. s. w. Die Erhöhung Josephs zur Rechten Pharao's ist ein Vorbild der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, die Verfolgung der Israeliten durch Pharao ein Vorbild der Verfolgung der Kirche durch die römischen Kaiser (S. 60), der Untergang Pharao's im Rothen Meere ein Vorbild des Untergangs des Maxentius in der Tiber (S. 70). Daß Nabuchodonosor sieben Jahre von menschlicher Gesellschaft entfernt wurde, ist bedeutsam; denn Napoleon brachte sieben Jahre im Exil zu. Daß Nabuchodonosor nach den sieben Jahren seine Herrschaft wieder erlangte, ist ein irrelevanter Nebenumstand; denn Napoleon I. starb in der Verbannung und Napoleon III. erlangte erst längere Zeit nach dem Exil des Onkels die Herrschaft. Der Verf. darf sagen: „Napoleon I. erlangte die Herrschaft nicht mehr, wie Nabuchodonosor, wohl aber sein Geschlecht; die h. Schrift aber identificirt Stammvater und Geschlecht" (S. 87). Der Rec. aber darf nicht sagen, die Geschichte Israels beginne mit der Berufung Abrahams; denn „etwas anderes ist die Geschichte des Stammvaters, etwas anderes die Geschichte des Geschlechtes oder Volkes, welches aus ihm entspringt" (S. 66).

Das Priesterthum des alten Bundes. Von Lic. [August] **Küper**, Konsistorialrath und Hofprediger in Stettin. Berlin, W. Hertz 1866. VI u. 238 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Die mosaische Stiftshütte. Academisches Programm von Prof. Dr. **Ch. Joh. Riggenbach.** Mit drei lithographierten Tafeln. Zweite mit einem Anhange vermehrte Ausgabe. Basel, Bahnmaier 1867. 58 S. u. 3 Bl. 4. 1 Thlr.

Die **Bedeutung der Stiftshütte.** Wissenschaftlicher Vortrag gehalten am 12. März 1866 im Evangelischen Vereinshause zu Berlin von Dr. **Wangemann**, Missionsdirector. Berlin, Wohlgemuth 1866. 30 S. 8. 6 Sgr.

Nach einer einleitenden Abhandlung über das Priesterthum in den heidnischen Religionen und über das alttestamentliche Priesterthum im allgemeinen bespricht Küper die Priestergesetze (über Kleidung, Weihe, Rechte u. s. w. der Priester S. 36—89), und die Opfergesetze des A. T. (S. 90—192) und die Geschichte des levitischen Priesterthums (S. 193—234). Da der mittlere Abschnitt der umfassendste ist und auch die Feste, die Reinigungen, die Gesetze über Rein und Unrein, die Cultusgeräthe u. dgl. wenigstens nebenbei besprochen werden, so hat K. sein Thema in seinem weitesten Umfange, ja den größten Theil der religiösen Alterthümer des A. T. behandelt. Er schließt sich dabei wesentlich an Bähr, Keil, Kurtz und andere Theologen derselben Richtung an. Der exegetisch-archäologische Apparat ist weggelassen; die Darstellung beruht aber auf fleißigen und sorgfältigen Studien und ist, was das Thatsächliche betrifft, im Wesentlichen richtig. Auch die Grundsätze über Symbolik und Typik, von denen K. ausgeht (s. bes. S. 29 f.), sind im Wesentlichen richtig und die Anwendungen, die davon gemacht werden, durchgängig beachtenswerth, wenn auch in vielen einzelnen Fällen bestreitbar. Die Darstellung läßt aber gerade bei diesen Partieen oft die nöthige Klarheit und lichtvolle Ordnung vermissen; so namentlich bei dem Hauptpunkte, der Entwicklung des stellvertretenden und sühnenden Charakters der Opfer S. 108 f. 127 f. und noch mehr bei der in der Vorrede besonders hervorgehobenen Entwicklung des Zusammenhangs zwischen dem Priesterthum und dem Opfer, bes. S. 94 f.

Ein dankenswerther Beitrag zur biblischen Archäologie ist namentlich der letzte Abschnitt, der eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte des levitischen Priesterthums in größerer Ausführlichkeit gibt, als die übrigen neuern Schriften. Es ist dabei vorzugsweise der biblische Commentar von Keil benutzt; für die spätere Zeit, von der Periode der Makkabäer an, ist die Darstellung ungenügend.

Außer dem archäologischen Interesse hat den Verf. nach der Vorrede bei der Abfassung seines Buches auch die Rücksicht auf die Nachweisung der „wesentlichen Richtigkeit der kirchlichen Versöhnungslehre" geleitet. Dieser Gesichtspunkt tritt indeß in dem Buche selbst nicht stark hervor; selbst auf die neuern Controversen protestantischer Theologen über jene Frage wird nur nebenbei Rücksicht genommen. Auch das confessionelle Element ist nicht hervorstechend; der Verf. lehrt zwar S. 31, nach der, freilich schon von Cyprianus verlassenen, „urchristlichen, altkatholischen Idee" gebe es „kein besonderes, wenn auch dem Hohenpriesterthum Christi untergeordnetes Priesterthum" und nur „geistige Opfer"; aber er berührt die Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nur obenhin und hat sich offenbar mit denselben nicht eingehend beschäftigt. Uebrigens meint er S. 35, es sei wichtig, „die Beziehung des christlichen Gottesdienstes auf das Opfer Christi mehr hervortreten zu lassen, als es vielfach in der evangelischen Kirche geschehe"; der evangelische Geistliche solle nicht bloßer Religionslehrer sein, sondern „das geistliche Amt solle die vormals getrennten Functionen des Prophetenthums, Priesterthums und Hirtenamtes umschließen" [1]).

---

1) Abgesehen von einigen Kleinigkeiten und einem Dutzend verkehrter hebräischer Punkte und Buchstaben ist die falsche Schreib-

Die Schrift von Riggenbach über die Stiftshütte ist bereits 1862 erschienen; die neue Ausgabe unterscheidet sich von der ersten nur durch zwei am Schlusse beigeheftete Blätter, auf denen der Verf. einige untergeordnete Punkte berichtigt oder gegen die Recensenten der ersten Ausgabe vertheidigt. Ich nehme aber von dem Erscheinen der neuen Ausgabe gern Veranlassung, die Abhandlung als eine der besten Schriften über die Stiftshütte zu empfehlen. Sie gibt eine sorgfältige Beschreibung (S. 2—39), dann sehr gute Bemerkungen über die Glaubwürdigkeit des mosaischen Berichtes über die Stiftshütte (S. 39—46) und endlich eine kurze Darstellung der symbolischen und typischen Bedeutung derselben (S. 46—58). Nicht nur der mäßige Umfang, sondern auch die klare und anziehende Darstellung machen die Abhandlung auch für einen größern theologischen Leserkreis, als den der Fachgelehrten, geeignet. Der confessionelle Standpunkt des Verf. tritt fast gar nicht hervor, am stärksten noch S. 57 in dem Ignoriren (nicht eigentlich Bestreiten) des Priesterthums und Opfers in der christlichen Kirche.

Das Ergebniß der interessanten Untersuchungen des zweiten Abschnittes wird S. 39 so zusammengefaßt: „Wenn es eine Zeitlang Mode war, von der Schilderung der Stiftshütte ziemlich geringschätzig als von einer unhistorischen Dichtung zu reden, durch welche das Zelt, das in Wahrheit viel geringer gewesen, ins Schöne gemalt worden sei; so darf ich jetzt mit Zuversicht sagen: so dichtet man nicht; so zu phantasiren ist nicht die Art der verschönernden Sage. Eine Schilderung, die so trocken und unerquicklich, so weitschweifig und doch so mangelhaft zu sein scheint jedem Leser, der es nur obenhin ansieht; eine Schilderung, die nichts desto weniger, wenn man sich mit Rechnen und Messen hineingearbeitet, ein so überraschendes Resultat ergibt; eine Schilderung, darin die kleinsten, scheinbar verlorenen Züge zusammenstimmen, darin sich die zerstreuten Einzelangaben zur schönsten Harmonie vereinigen; wahrlich von einer solchen Schilderung dürfen, ja müssen wir sagen: so dichtet die Sage nimmermehr. Das ist so durch und durch realisirbar, daß es nicht anders als historisch, daß es nur die Beschreibung eines wirklichen Gebäudes sein kann, und zwar eines höchst würdigen, dem Zweck vollkommen entsprechenden Gebäudes, das kein Baumeister sinnreicher auszudenken wüßte; »ein Unicum in der Kunstgeschichte« hat es Prof. Burckhardt genannt ... Wenn aber die wirkliche Existenz der Stiftshütte durch die nachgewiesene Beschaffenheit der Beschreibung sich selbst erweist, so ist das an seinem Theile kein geringes Zeugniß für den Werth der Urkunde, davon sie ein Glied ist."

Denselben Gegenstand wie Riggenbach, nur in populärer Darstellung, behandelt Wangemann in dem an dritter Stelle genannten Vortrage. Die Beschreibung der Stiftshütte ist ganz kurz, bei der Entwicklung der Bedeutung derselben gibt der Verf. ein kurzes Resumé der Erörterungen von Bähr, Kurtz u. A. Gerade für eine populäre Darstellung scheint mir aber die Bemerkung von Riggenbach S. 49 sehr beachtenswerth: „Man muß sich hüten, die Ausdeutung ins Spielende zu treiben. Daß der heilige Bau schön und würdig hergestellt würde, war auch ein gültiger Gesichtspunkt; nicht minder, daß manches um der Construction willen unentbehrlich war. Vor allem aber scheint es dem Wesen des Symbols zu widersprechen, wenn man es unternimmt, die mächtigen Eindrücke, die es weckt, in eine ganze Reihe von entwickelten Gedanken zu übersetzen. Die Musiker reden von musicalischen Gedanken, protestiren aber entschieden gegen die Uebertragung in Gedanken nach der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes; und ebenso scheint es mir eine ungehörige Uebertreibung der Symbolik zu sein, wenn die Grundeindrücke, welche die Zahlenverhältnisse des Baues, die Farben und Metalle desselben wecken, in eine Reihe dogmatischer Sätze übertragen werden. Dies rächt sich durch Willkürlichkeiten. Man beweist, warum diese Haken nothwendig von Erz sein mußten; man würde die gleiche Nothwendigkeit für das Silber erhärten, wenn dieses im Text vorgeschrieben wäre." Neben ganz treffenden symbolischen Deutungen finden sich bei W. auch solche Spielereien; so, wenn er zu der Vorschrift, daß die Decken über dem Allerheiligsten mit denen über dem Heiligen durch blaue Schleifen und goldene Haken verbunden werden sollen, S. 13 bemerkt: „Blau ist die Farbe des Glaubens, Gold die lautere Liebestreue Gottes in seinem Worte. Wo die ziehende Verheißung des Herrn mit dem ergreifenden Glauben erfaßt wird, da ist Einigung hergestellt zwischen der untern und der obern Hütte." Wenn er vollends S. 22 sagt: „Daß der Räucheraltar (im Heiligen) nicht wie der Gnadenstuhl (im Allerheiligsten) von lauterm Golde, sondern Holz mit Goldüberzug war, deutet an, daß der Sohn Gottes, der im Allerheiligsten des Himmels nur wahrer Gott war, zum Behufe seines Mittlerwerks jetzt mit der menschlichen Natur zu unzertrennlicher Einheit sich verbunden hatte", — so gehört das zu den „nur scheinbar geistreichen Geschmacklosigkeiten" einer früher „in der protestanischen Theologie ausgebildeten", jetzt aber überwundenen, verkehrten Typologie, die „jedes einzelne Stück der Hütte als directes Vorbild auf Christus zu deuten und an Christus diejenigen Eigenschaften zu entdecken suchte, die sich mit der viereckigen Gestalt des Altars, mit seinen Hörnern u. s. w. vergleichen ließen" (Riggenbach S. 47).

Wenn W. unter Berufung auf Ezech. 1 u. 10 kurzweg auch für die Cherubim auf der Bundeslade eine Zusammensetzung aus Mensch, Stier, Adler und Löwe annimmt, so ist das willkürlich; dieselben können sehr wohl eine andere Gestalt gehabt haben, wie die Cherubim in Ezechiels Vision, und es spricht vieles dafür, daß sie in Menschengestalt mit Flügeln dargestellt waren, wie auch Riggenbach in der neuen Ausgabe seiner Schrift annimmt [1]). Daß „ihre Flügel einander und die Wände des Allerheiligsten berührten", gilt nicht, wie W. S. 18 behauptet, von den Cherubim über der Bundeslade, sondern von den kolossalen Cherubgestalten, die im Tempel neben derselben standen (3 Kön. 6, 23).

Reusch.

weise ziemlich vieler Namen zu rügen; so außer Kurz st. Kurtz z. B. Spenzer st. Spencer, Delitsch st. Delitzsch, Bauer st. Baur, Ligtfoot st. Lightfoot, Jojachim st. Jojachin, Thunim st Thummim u. dgl. S. 10 und 118 wird wie S. 114 Jer. statt Jes. citirt und S. 57 Z. 28 steht Juden st. Heiden.

Die metrischen Formen der **hebräischen Poesie** systematisch dargelegt von Dr. **Julius Ley**, Lehrer am königl. Gymnasium zu Saarbrücken. Leipzig, B. G. Teubner 1866. VIII u. 212 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Nähere Bekanntschaft mit dem Altdeutschen führte den Verf. auf die Spur des metrischen Systems, wie er die von ihm mitgetheilten Beobachtungen über Alliteration, Assonanzen und Reime in poetischen Stücken des Alten Testamentes nennt. Bei der überwiegenden Bedeutung der Consonanten hält er die Alliteration für die ursprüngliche metrische Form im Hebräischen und für ein Mittel sicherer Bewahrung der mündlichen Tradition. Später seien Wortwiederholung, Assonanz und Reim mit der Alliteration verbunden und zuletzt die Einheit oder Wechselwirkung des Gedankens, der Gedankenparallelismus, zum einzigen Bindemittel in der Poesie geworden; jedoch treten auch in jüngern Producten der hebräischen Dichtkunst häufig wieder wie instinctiv Alliteration, Assonanz und Reim auf. S. 25 ff. sind reichhaltige Beispiele einer dreifachen Alliteration gegeben, Redensarten, in denen entweder bloß der anlautende Consonant in beiden Worten gleich ist (*ch*ereb *ch*addah, scharfes Schwert),

1) Vgl. Keil, Archäol. I, 85 und *Riehm*, de natura et notione symbolica Cheruborum, Basel 1864, S. 8.

oder außer einem gleichen Consonanten noch Gleichheit der Vocale vorhanden ist (*schamir waschaith*, Dornen und Disteln), oder zwei, selbst noch mehrere Consonanten, meist sogar neben Gleichheit der Vocale, übereinstimmen (*hod w'hadar*, Glanz und Herrlichkeit; *moba umoza*, Ein- und Ausgang). Nach S. 36 sollen auch mehrere Zahlwörter häufig mit Rücksicht auf ein mit ihnen alliterirendes Wort gewählt worden sein. Die dafür angeführten Beispiele, 1. Sam. 17, 40; 21, 4; Jes. 30, 17; Lev. 26, 8 sind aber sehr unglücklich gewählt und beweisen entfernt nicht, daß in den Stellen, wo fünf als runde Zahl gelten könnte, sich die Neigung zur Alliteration als eigentliche Ursache der Wahl dieses Zahlwortes zeigt. An der ersten soll die Fünfzahl (der glatten Steine, die David wählte), eine ungefähre sein auch aus dem Grunde, „weil er schon mit dem ersten Wurf Goliath niederstreckte", an der letzten gar deshalb, weil das am Ende des vorhergehenden und des 8. Verses stehende Wort (chereb) den gleichen Anlaut hat. Dasselbe gilt von den für die Zahl 10 und 40 angegebenen Beispielen. — Nicht selten wird vom Verf. durch künstliche Mittel erst die gesuchte Alliteration hergestellt. Dahin gehört, wenn z. B. Num. 24, 9, um eine starke Alliteration im Anlaut zu erhalten, der erste Stammconsonant, Aleph, als Laut nicht berücksichtigt wird, während anderwärts schwachen Consonanten, die in der Aussprache verschlungen werden, der Werth selbständiger Laute gegeben wird, wenn der letzte Stammbuchstabe, der als zweiter im andern Wort wiederkehrt, oder der mittlere oder letzte mit dem gleichen ersten des folgenden Wortes die Alliteration bewirken muß. Nach solchen Grundsätzen läßt sich das System der Alliteration noch viel weiter ausdehnen, ohne daß der Verf. diese Erweiterung abzulehnen berechtigt ist. Er fühlt dieß aber wohl und hat an manchen Stellen alliterirende Buchstaben und Assonanzen als beabsichtigte metrische Bindemittel ignorirt, um sie nicht allzu gehäuft erscheinen zu lassen. Ps. 18, 31 (S. 184) hat z. B. keinen einschließenden, sondern einen Endreim und zugleich einen Binnenreim im mittlern Versabschnitt; ebenso hat V. 35 einen einschließenden und einen Binnenreim. Ps. 68, 11 alliterirt nicht nur die Mitte des ersten Wortes mit dem Anfang des zweiten, sondern auch der Endconsonant des letzten mit dem Anfangsconsonant des folgenden u. s. w. Oefters muß er die metrische Bindung einen Versabschnitt, selbst zwei, überspringen lassen und annehmen, daß von vier Versabschnitten drei metrisch gebunden sind und einer für sich frei dasteht.

Nirgends ist eine genaue Scheidung dessen, was bei dem durchgängig großen natürlichen Gleichklang der Laute in der Sprache nothwendig ähnlich klingt, von dem vorgenommen, was sich der Verf. als freies, beabsichtigtes Spiel des Dichters behufs metrischer Bindung der Verstheile vorstellt; an keinem der vielen Stücke, die er einer metrischen Analyse unterzieht, ist die Herrschaft strenger metrischer Gesetze nachgewiesen. Es ist dieß auch eine unmögliche Aufgabe: verschiedene Arten von Alliteration, Reimen und Assonanzen sind vorhanden und in häufigem Gebrauch [1]), sie sind auch von Ley mit feinem Sinn und Lautverständniß bemerkt worden; aber nirgends ist nach strengen nachweisbaren Gesetzen von einem Dichter hierbei verfahren worden. Weitaus in den meisten der (S. 123—211) aufgeführten Abschnitte oder Stellen bewirkte die natürliche Logik der Sprache und ihr großer Reichthum an ähnlich lautenden Klängen, nicht minder auch ihre relative Armuth an Wurzelwörtern und nur ausnahmsweise die Absicht des Dichters die sog. metrische Bindung der Verstheile, die deshalb auch, wenn man sie nach dem System des Verf. annimmt, eine in beständigem Wechsel von Alliteration, Reim und Assonanzen schillernde ist, auch auf Prosastücke fast unbeschränkt sich anwenden läßt, und eben dadurch sich selbst vernichtet.

Tübingen. Himpel.

1) Ex. 15, 1: Sus w'**r**och'bo **r**amah bajjâm, **R**oß und **R**eiter warf er ins Meer; V. 8: **n**izz'bu ch' mo **n**ed **n**os'lim, **st**ille **st**and wie ein **W**all die **W**oge u. dgl. (S. 63). Man wird von solchen Stellen nicht mehr sagen können, als was der Verf. S. 212 von einigen Dichtungen Schillers sagt, „die sich in auffallender Weise durch Alliterationen auszeichnen (»Bleibe die Blume dem blühenden Lenze, Scheine das Schöne« 2c.), in denen sie jedoch nur zum Wohllaut und Reiz der poetischen Sprache dienen, ohne ein metrisches Bindemittel auszumachen." R.

Kirchengeschichte.

Das wahre Zeitalter des **heiligen Rupert**, Apostels der Bayern. Oder war der heilige Rupert ein Ketzer? Eine historisch-kritische Studie von Dr. **J. Friedrich**, Professor der Theologie an der Universität in München. Bamberg, Reindl 1866. 2 Bl. u. 63 S. 8. 6 Sgr.

Die Frage, wann der h. Rupert aus dem Frankenlande seine Missionsreise zu den heidnischen Bajuwaren angetreten habe, ist nicht allein für die Kirche Salzburgs, welche in diesem Heiligen länger als ein Jahrtausend ihren Gründer und Apostel verehrt, sondern für die kirchliche und politische Geschichte von Bayern überhaupt von Bedeutung. Dieser Umstand macht es erklärlich, daß eine Controverse über diese Frage seit mehr als 200 Jahren das Interesse immer aufs neue fesselt.

Durch viele Jahrhunderte wurde in Salzburg als uralte Tradition angenommen, daß der h. Rupert gegen Ende des 6. Jahrh. (576 oder 577) Bischof in Worms wurde, einige Jahre später in Bayern auftrat, die Kirche in Salzburg gründete und daselbst als erster Bischof der Stadt und Abt von St. Peter 627 oder 628 am Tage der Auferstehung des Herrn gestorben sei. Den ersten Zweifel gegen die Wahrheit dieser Tradition regte um 1646 Hadrian Valesius an, indem er das Auftreten des h. Rupert um reichlich hundert Jahre zurückdatirte. Nach ihm soll derselbe um 696 als Missionär zu den Bajuwaren gekommen und daselbst 718 gestorben sein. Die Gründe, welche Valesius für seine Vermuthung aufgestellt hatte, verschärfte und vermehrte der berühmter Mauriner Mabillon, und es gelang ihm, seine Ansicht in so vortheilhaftem Lichte darzustellen, daß Pagi keinen Anstand nahm, in den Noten zu den Annalen des Baronius ihm beizupflichten. Die Anhänger der Tradition waren indeß nicht geneigt, ohne Kampf und Widerrede einen so langen Zeitraum aus der christlichen Geschichte Salzburgs ausmerzen zu lassen. Der damalige Prior bei St. Peter in Salzburg, P. Joseph (Mezger), trat in seiner historia Salisburgensis (1692) als Vertheidiger der Tradition auf, nachdem er vergeblich versucht hatte, Mabillon, der auf seiner Reise durch Deutschland auch Salzburg berührte, in mündlicher Unterredung auf eine andere Ueberzeugung zu bringen. Einen neuen Anhänger fand Mabillon, wenn wir von einigen Unbedeutendern absehen, in dem Jesuiten Hansiz (1727), welcher im 2. Theile der Germania sacra über die Salzburger Tradition schonungslos den Stab brach. Nach ihm nennen sich die Anhänger Mabillons. Obwohl in kurzer Frist eine Entgegnung auf die Aufstellung der Germania sacra erfolgte (von Pez), so scheint doch Hansiz immer mehr Freunde gefunden zu haben. Seiner Lösung traten u. A. bei Stesch (annales Sabionenses 1760), Gutrath 1763 und Zirngibl 1779. — Der Erste, welcher im laufenden Jahrhundert die Rupertusfrage gleichsam wieder in Fluß brachte und zugleich eine der Tradition günstige Lösung anstrebte, war Filz (historisch-kritische Abhandlung, 1843 u. 1848; auch in den Wiener Jahrbüchern Bd. VII). Ihm trat J. E. von Koch-Sternfeld (Archiv für österr. Geschichtsquellen 1850) mit so warmem Interesse für die Sache bei, daß in die Widerlegung der gegnerischen Gründe auch bittere Worte über die Gegner selbst mit einflossen. Unter denen, welche für Hansiz Partei

nahmen, nenne ich Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands II. Bd.), Blumberger, Rudhart (Münchener Gel.-Anz. 1837 u. 1845), Büdinger (österr. Geschichte I. Bd.), Dümmler und endlich Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen und in einer besondern Abhandlung im Archiv für österr. Geschichtsq. 1850, II. Bd.). Das Resultat all dieser Untersuchungen und Erörterungen war dies, daß die Hansizianer und die Anhänger der Tradition sich schroffer als je gegenüberstanden. Jede Partei behauptete Gründe für sich zu haben, welche zu widerlegen der andern eine Unmöglichkeit sei; jede Partei mußte aber auch, wenn sie billig urtheilen wollte, sich eingestehen, daß ihr eine genügende Lösung der entgegentretenden Schwierigkeiten noch nicht geglückt sei.

Bei diesem Sachverhalte legte sich die Vermuthung nahe, ob nicht vielleicht beide Wege, auf denen man bereits Jahrhunderte dem Ziele vergeblich zusteuerte, falsch seien und ein neuer eingeschlagen werden müsse. Mit diesen Erwägungen stellte R. Mittermüller, Professor in Metten, seine Untersuchung über das Zeitalter Ruperts an (2. Aufl. 1855). Er weicht von Hansiz ab, aber auch von der Salzburger Localtradition, und setzt das Auftreten des h. Rupert, nach dem Vorgange Aventins (1534) in die erste Hälfte des 6. Jahrh. Wie sehr auch Mittermüller an der Richtigkeit seiner Resultate festhalten zu müssen glaubt, so beansprucht er doch keineswegs den Ruhm, eine allseitige und allgemein befriedigende Lösung aller vorliegenden Schwierigkeiten geboten zu haben. In der That verräth auch seine Beweisführung manchmal eine gewisse Unsicherheit und Mangelhaftigkeit. So lag die Rupertusfrage, als in unsern Tagen das Mabillon-Hansizische System durch Gfrörers Hypothese, welche den Apostel Bayerns zu einem Ketzer und Sendlinge Pipins stempelt (Zur Gesch. deutscher Volksrechte I, 272), eine Um- und Weiterbildung erlitt, an welche die ersten Vertreter dieses Systems im Traume nie dachten. So abenteuerlich indeß die Hypothese klingen mag, dem Räsonnement Gfrörers: weil um 716 die kirchlichen Zustände in Bayern ein so verworrenes, von allerlei Irrlehren zersetztes Bild bieten, kann der h. Rupert nicht in der Weise gewirkt haben, wie die Tradition will — ist eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen und gründlich kann Gfrörer nur dadurch widerlegt werden, daß man die Prämisse, auf welcher seine Hypothese ruht, als unhaltbar und irrig aufweist. Dieser Aufgabe unterzog sich Friedrich, da ohnehin schon Studien über die deutsche Kirchengeschichte den Gegenstand seinen Erwägungen und Forschungen unterbreitet hatten.

Friedrich schließt sich insofern an Mittermüller an, als er das Auftreten des h. Rupert in die erste Hälfte des 6. Jahrh. datirt, weicht aber alsbald von ihm ab und sucht wahrscheinlich zu machen, der h. Rupert habe das eben erledigte Bisthum Lorch, welches er mit einem Bischof versehen wollte, nach Salzburg transferirt und sei nach einer längern Wirksamkeit unter den Bajuwaren auf seinen frühern Sitz in Worms zurückgekehrt und daselbst gestorben. Zur Begründung dieser Aufstellungen geht Fr. neue Wege, benutzt neue Beweismittel und erweitert und vertieft vielfach das von Mittermüller u. A. Vorgebrachte.

Wir müssen es uns versagen, seinen Gedankengang hier herauszustellen, nehmen aber keinen Anstand, uns mit den Resultaten im Wesentlichen einverstanden zu erklären. Mehrere der beigebrachten Argumente drängen, wie uns scheint, fast zwingend dahin, das Zeitalter des h. Rupert so anzusetzen, wie Fr. will. Ob alle gegnerischen Bedenken genügend aufgelöst seien, ist eine andere Frage, was uns jedoch nicht hindern kann, bei unserer ausgesprochenen Ueberzeugung zu bleiben. Die Forderung nach dieser Seite hin aufs Aeußerste spannen heißt an einer Lösung der Rupertusfrage überhaupt verzweifeln. In den Quellen, welche über die Geschichte des Bajuwarenapostels berichten, sind nun einmal Widersprüche; nicht allein zeugen Quellen gegen Quellen, in ein und demselben Actenstücke stehen Nachrichten, die sich gegenseitig ausschließen, unvermittelt neben einander. Wer sich einer bestimmten Lösung der Frage anschließt, muß eine Reihe entgegenstehender Quellenangaben als unzuverlässig abweisen. So verfahren die Anhänger der Tradition, so aber auch ihre Gegner. Beispielsweise sei an Wattenbach erinnert, welcher die „breves notitiae“ auf der einen Seite als völlig glaubwürdige Quelle anpreist und für sich benutzt, dann aber, sobald sie ihm widerspricht, bemerkt, diese breves notitiae seien eben darum doch noch kein Evangelium (Oesterr. Geschichtsq. II, 520). Insofern geht aber Fr. über alle bisherigen Bearbeiter der Rupertusfrage hinaus, und wir rechnen es ihm zum Verdienste an, daß er wenigstens in den wichtigern Punkten den Nachweis zu führen sucht, wie die Widersprüche in den Quellen entstanden sein mögen und auf welchen Verwechslungen und Mißverständnissen sie beruhen könnten. Freilich dürfte gerade nach dieser Seite hin Manches gewagt und einer objectiven Begründung entbehrend erscheinen und einer gegnerischen Kritik Angriffspunkte bieten.

Im Einzelnen erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Das erste Glied in der Beweisführung von Fr. bildet die Annahme, daß unter der Ecclesia Augustana in dem Synodalschreiben des schismatischen Metropoliten Severus von Aquileja und seiner Suffragane vom J. 591, Lorch, der alte Bischofssitz in Ufernoricum gemeint sei. Er beruft sich hierfür auf eine bei Rom gefundene und nach der Abschrift des Lipsius von Gruter und Orelli mitgetheilte Inschrift, darin Lorch Colonia Augusta Lauriacensis genannt werde (S. 13). Wahr ist nun allerdings, daß Zumpt (Comment. epigraph. 1850) die erwähnte Inschrift so deutet. Allein auch das steht fest, daß Lorch überall und constant als Laureacum vorkommt, so daß Zumpt selbst Angesichts dieser Thatsache nicht über alle Bedenken hinweggekommen zu sein scheint (Laureacum Norici *videtur* Colonia dici in inscriptione prope Romam reperta etc. l. c. p. 428). Hieraus ist ersichtlich, daß die Beweisführung Fr.'s auf etwas schwankendem Boden fußt, und es begreift sich, wie eben an dieser Stelle die beiden uns zu Gesicht gekommenen Besprechungen der Fr.'schen Schrift die Hebel eingesetzt haben. Der ungenannte Recensent in der Wiener Literaturztg. 1866, Nr. 38, behauptet geradezu, mit dem Nachweis, daß unter der Ecclesia Augustana Lorch nicht gemeint sein könne, falle die ganze Argumentation Fr.'s in sich zusammen. Ich theile diese Ansicht keineswegs. Wenn auch die Augustana des Synodalschreibens Lorch nicht ist — und für die gegentheilige Annahme ist freilich eine vereinzelte Inschrift von zweifelhafter Deutung ein schwacher oder kein Beweis, — wenn folglich auch die Transferirung des Lorcher Bisthum nach Salzburg, die erste Consequenz aus jener Annahme, beanstandet werden muß, so bleibt doch Fr.'s weitere Beweisführung in ihrem vollen Rechte. Insbesondere durfte auf Grund des öfter angeführten Synodalschreibens als feststehend angesehen werden, daß um 540 die Christianisirung Baierns und zwar vom Frankenland aus in Angriff genommen wurde und daß also in diese Zeit die Gründung des Salzburger Bisthums fallen muß. Diese Thatsachen, nicht aber die zweifelhafte Transferirung des Bischofssitzes in Ufernoricum, scheinen mir der Kern des Fr.'schen Beweisverfahrens zu sein. — Hiegegen soll freilich noch ein anderer Punkt im Synodalschreiben des Severus sprechen. Indem der genannte Metropolit über das Ueberhandnehmen des fränkischen Einflusses in seinem Sprengel klagt, redet er nicht etwa von dem Auftreten eines oder mehrerer Bischöfe, sondern von sacerdotes. Sacerdotes stehen hier im Gegensatz zu Episcopi, meint der Recensent in der Sion 1866, Nr. 61, und unter sacerdotes können nicht Bischöfe, noch weniger ein einzelner bestimmter Bischof gemeint sein. Allein abgesehen davon, daß der h. Rupert auf seinem Missionsposten nicht lange allein stand, sondern alsbald neue Mitarbeiter, — die vita primigenia redet von 12 sacerdotes, — aus dem Frankenlande heranzog, begreift sich sehr wohl, daß das Synodalschreiben von allen diesen fränkischen Missio-

nären, welche von Aquileja keinen Beruf und keine Sendung hatten, als von einfachen sacerdotes redet, wenn auch ein oder mehrere wirkliche Bischöfe darunter waren. Dies war aber in der That der Fall, wie daraus erhellt, daß die sacerdotes nicht einfachen Bischöfen, sondern Erzbischöfen gegenübergestellt sind. Zu wiederholten Malen klagt das Schreiben, daß die eingedrungenen sacerdotes jede Verbindung ihrer Kirchen mit dem Stuhle von Aquileja abgebrochen und solche mit fränkischen Erzbischöfen angeknüpft haben, quia Galliarum archiepiscopi vicini sunt, ad ipsorum ordinationem sine dubio accurrent. Welchen Sinn haben diese Worte, wenn unter den sacerdotes kein Bischof war?

Auffallend ist, daß Friedrich der von Blumberger (Archiv für österr. Geschichtsq. 1856) u. A. vertheidigten Meinung beigetreten ist, wonach der h. Rupert nach seiner Missionsthätigkeit im Lande der Bajuwaren auf den bischöflichen Sitz zu Worms zurückgekehrt und dort gestorben ist (S. 23 ff.). Die Tradition, welche schon frühe in mehrern Quellen fixirt wurde, versetzt das Grab des Heiligen nach Salzburg, und berichtet von Wundern, welche daselbst geschehen seien. Worms selbst weiß nichts von einem Sepulcrum St. Ruperti. Ohnehin aber ist die Beziehung und Deutung der von Blumberger für seine Vermuthung angerufenen Hauptstelle in der Vita primig. (ad propriam remeavit sedem) auf Salzburg die nächstliegende und natürlichste. Salzburg aber heißt die sedes propria Ruperti im Gegensatz zu den andern Kirchen im Bajuwarenland, von deren Gründung durch den h. Rupert im unmittelbar Vorangehenden die Rede war.

Tübingen. Reiser.

Die Anfänge der **Bursfelder Benedictiner-Congregation** mit besonderer Rücksicht auf Westfalen. Von Dr. **Jul. Evelt**, Professor an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. (Aus der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde Westfalens. Münster, Regensberg 1865. 62 S. 8. 6 Sgr.

Dieses Schriftchen führt uns in eine Zeit, in welcher der größte Theil der klösterlichen Institute Deutschlands von der Stufe hoher Blüthe und leuchtenden Glanzes in tiefen Verfall versunken und in allgemeine Mißachtung gerathen war. Einer Zeit, in welcher die kirchliche Einheit zerrissen war und drei Päpste einander die höchste Würde in der Kirche mit den ärgerlichsten und verwerflichsten Mitteln streitig machten, schien es an Mitteln zu fehlen, die geeignet waren, die gesunkene Kirchenzucht zu heben, den Wandel der Welt- und Klostergeistlichkeit zu läutern und die klösterlichen Institute wieder mit dem Geiste ihrer ersten Stifter, dem Geiste der Demuth, des Gebetes und der Wissenschaft zu erfüllen. Auch im alten Sachsenlande stand es recht schlimm um das Klosterwesen. In dem einige Stunden westlich von Göttingen gelegenen Kloster Bursfelde war es, wie Tritheim schreibt, „mit der Armseligkeit und Verwüstung soweit gekommen, daß seit längern Jahren nur noch Ein Mönch dort verweilte, dessen ganze Habe auf eine einzige Kuh sich beschränkte, und daß die Kirche, die früher den Psalmengesängen der Ordensleute als Stätte gedient, nunmehr mit Stroh bedeckt, eine Stallung abgab für das aus der Nachbarschaft herbeigetriebene Vieh." Das damals so laut ausgesprochene Verlangen einer reformatio ecclesiae in capite et membris sollte auch ein Weckruf für den Ordensstand werden, um aus der Schlaffheit und Abspannung, in der so manche klösterliche Institute hinsiechten, sich aufzuraffen und wie zu einem neuen Tagewerk sich zu erheben. Das Concil zu Constanz machte auch die Reform des Klosterlebens zu einem Gegenstande seiner besondern Aufmerksamkeit; durch die Abhaltung von Generalcapiteln und durch eine genaue Visitation der Klöster sollte für diese Reform ein sicherer Grund gelegt werden. Dem Benedictiner Johann Dederoth, gewöhnlich Johann von Minden genannt, war es vorbehalten, in Bursfelde an die Stelle des Todes und der Erstarrung wieder frisches Leben zu bringen, welches dann von da, wie vom Herzpunkte aus, weiter nach Osten und Westen und namentlich auch in die Bisthümer Paderborn, Münster und Köln hinüberdrang, — ein Segen zunächst für die Klöster und dann für das ganze christliche Volk Deutschlands. Das Kloster Clus bei Gandersheim, dem er als Abt vorstand, verließ er (1433), um mit einigen von ihm herangebildeten Mönchen in dem verödeten Bursfelde eine neue Ansiedelung zu begründen. Hier führte er eine neue reformirte strenge Observanz ein und knüpfte mit einer Reihe anderer Klöster die Fäden an, wodurch sich eine vollständige Regeneration des größten Theiles der Benedictinerklöster verwirklichte. Diejenige Einrichtung, wodurch der gegenseitige Verband der zur Bursfelder Congregation gehörenden Klöster am meisten sowohl nach innen sich kräftigte wie nach außen hin sich offenbarte, war das Provinzial-Capitel, welches jährlich unter dem Vorsitz des Abtes von Bursfelde zusammentreten sollte. Kräftige Stütze und Förderung fand diese Congregation an dem an der Mosel gebürtigen berühmten Cardinal-Legaten Nicolaus von Cusa. Cusa's Einfluß wird es zuzuschreiben sein, daß der Congregation am römischen Hofe so freundliche Beachtung geschenkt wurde. In einer Bulle, die der Papst Eugen IV. unter dem 3. Nov. 1461 zu Gunsten der Bursfelder Congregation erließ, werden 18 Klöster als Mitglieder derselben namentlich aufgeführt. Evelt macht uns nun an der Hand authentischer Nachrichten mit dem Gange der Einführung der Bursfelder Reform in denjenigen dieser Klöster bekannt, welche zu dem westfälischen Territorium in näherer Beziehung stehen. Am Schlusse seiner Arbeit hebt er besonders die Anregung hervor, welche die Bursfelder Congregation den historischen Studien und vorzüglich der Erforschung und Bearbeitung der Territorial- und Localgeschichte gegeben hat. Daß die Congregation als solche die Pflege des Geschichtsstudiums auf ihren Jahresversammlungen in den Kreis ihrer Berathungen zog, lehrt die Denkschrift oder Ansprache, welche der Abt des Petersberges bei Erfurt im Jahre 1481 in Betreff dieses Punktes an den Vorstand des Vereins gerichtet hat. „Man möge, schlägt der Abt vor, in jedem Kloster einen doctus historicus magister anstellen, man möge ferner die Verabredung treffen, daß der Vorsteher jedes einzelnen Ordenshauses alsobald auf die Anlegung einer Klosterchronik Bedacht nehmen und deren Anfertigung entweder selbst besorgen oder einem geeigneten Conventualen übertragen solle."

Durch Evelts verdienstvolle Arbeit werden hoffentlich strebsame Geschichtsfreunde des Rheinlandes sich angeregt fühlen, ihre besondere Aufmerksamkeit auf Entwicklung und Wachsthum der Bursfelder Congregation im rheinischen Gebiete zu richten; an Material fehlt es nicht. Der Gewinn, welcher der Kirchen- und Localgeschichte aus solchen Quellen und Arbeiten erwächst, ist nicht gering anzuschlagen. In einer solchen Arbeit wird der auch von Evelt gerühmte Abt Adam Meyer von St. Martin, der mit besonderer Vorliebe die historischen Studien gepflegt hat, eine ähnliche hervorragende Stelle einnehmen, wie Johannes Dederoth in dem Evelt'schen Schriftchen.

Köln. L. Ennen.

Vie du R. P. Philippe de Scouville de la Compagnie de Jésus par le P. **Alexandre Pruvost** de la même compagnie. Luxemburg, P. Brück 1866. 348 S. gr. 8. 24 Sgr.

P. Pruvost, zur Zeit in dem neu errichteten Kloster zu Arlon stationirt, hat durch die vorliegende [luxuriös gedruckte] Schrift einem ältern Mitgliede seines Ordens ein wohlverdientes Denkmal gesetzt. Nach einer kurzen Einleitung über die Niederlassung und Wirksamkeit der Jesuiten in der Provinz Luxemburg, wird das Leben und Wirken des gottseligen P. Scouville in fünf Abschnitten dargestellt: seine Geburt und Bildung, seine

Missionen, seine apostolischen Tugenden, seine Schriften zum Unterricht in der christlichen Lehre und die hohe Achtung, welche er genoß. Dann folgen (S. 207—335) in 5 Beilagen noch einige Notizen über andere Ordensgenossen, sowie verschiedene den P. Scouville, seine Schriften und seine Familie betreffende Actenstücke.

Philippe de Scouville wurde am 17. Nov. 1622 zu Champlon bei Marche geboren und bei dem frühzeitigen Tode seiner Mutter als Kind nach Luxemburg gebracht, wo sein Vater Advocat war. Nachdem er hier das Jesuitencollegium absolvirt hatte, studirte er zu Löwen Philosophie und Jurisprudenz, wurde 1643 Licentiat beider Rechte und 1644 Advocat zu Luxemburg. Zwei Jahre später trat er in die Gesellschaft Jesu, machte sein Noviciat zu Tournai, verfügte 1659 über seine Patrimonialgüter und legte 1662 Profeß ab. Nunmehr war seine ganze Thätigkeit dem Unterricht und der Sittenverbesserung des christlichen Volkes in den Diöcesen Trier, Köln, Lüttich und Metz gewidmet. Er starb nach einem vierzigjährigen Apostolat am Tage seiner Geburt und Taufe, den 17. Nov. 1701 zu Luxemburg, wo auch seine irdischen Ueberreste in der Kirche der Jesuiten beigesetzt wurden.

Scouville hatte bei seinen Missionen vor Allem eine gründliche Belehrung des Volkes über die christlichen Heilswahrheiten im Auge. Umsonst, pflegte er zu sagen, ermahnen, schreien, drohen wir, daß das Volk Buße thue, wenn es nicht weiß, was die Reue ist, worin der Glaube, die Hoffnung und Liebe besteht und wie diese Acte erweckt werden müssen (S. 76). Zu dem Ende hat er mit dem mündlichen Apostolat auch das schriftliche verbunden, indem er 1676 seinen großen Katechismus in deutscher Sprache erscheinen ließ [1]), der wiederholt von den Ordinariaten von Köln und Trier aufs wärmste empfohlen wurde. Sein kleiner, für das Volk bestimmter Katechismus wurde vom Trierer Weihbischof Verhorst 1692 approbirt. Nebstdem hatte er schon früher die Franciscus-Xaverius-Bruderschaft in sehr vielen Ortschaften eingeführt, deren Statuten die Genehmigung der Churfürsten von Trier und Köln und des apostolischen Nuntius Opizio Pallavicini erhielten. Die Mitglieder derselben verpflichteten sich, regelmäßig dem christlichen Unterrichte und andern religiösen Uebungen beizuwohnen.

In dieser Weise hat der apostolische Mann Trost und Hülfe in jene Gegenden getragen, die damals ganz besonders den verhängnißvollen Schlägen der verderblichen Politik Frankreichs ausgesetzt waren. Wir hätten gewünscht, daß der Verf. auf diese politischen Verhältnisse mehr Rücksicht genommen hätte, als dieses S. 60—63 geschehen ist; dadurch wäre die ganze Darstellung lebendiger und durch den Contrast die Wirksamkeit Scouville's anschaulicher geworden. Man braucht sich nur an die Hauptereignisse zu erinnern, die in jenen Gegenden sich zutrugen, welche Scouville in ununterbrochener Thätigkeit durchzog, um einzusehen, daß sie der Darstellung seines Lebens als Hintergrund hätten dienen müssen. Kaum hatte das Luxemburger Land sich etwas von den Wunden erholt, welche die unglücklichen Kriege Franz' I. und Heinrichs II. gegen Deutschland und Spanien ihm geschlagen hatten, da verband sich 1633 Ludwig XIII. mit den Holländern, um die katholischen Niederlande von Spanien loszureißen. Nun wurde das Land von Croaten und Franzosen gleichzeitig verwüstet, durch den Hunger und den schwarzen Tod ein Drittheil seiner Bevölkerung hinweggerafft. Nachdem Ludwig XIV. sich durch den Pyrenäischen Frieden 1659 einige Städte annexirt hatte, begann er 1667 mit Turenne den Devolutionskrieg. Während er in Flandern von Sieg zu Sieg flog, fand er in Luxemburg kräftigen Widerstand. Zuletzt griff er zum Mittel des Verraths, um unter den Trümmern der Festung vielleicht die ganze Bevölkerung zu begraben. Der Proviantmeister P. Pillard, ein Franzose, hatte sich angeboten, die Festung durch angelegtes Feuer in die Luft zu sprengen. Zum Glück wurde der Verräther entdeckt, verurtheilt und hingerichtet. Im J. 1675 wurde Crequi an der Konzerbrücke geschlagen, bei welcher Gelegenheit Scouville sich durch Pflege der Kranken und Verwundeten in hohem Grade auszeichnete (S. 94). Nach Errichtung der Reunionskammern 1681, wurde Luxemburg 1683 belagert; Crequi mußte, trotzdem er 6000 Bomben und Granaten in die Stadt schießen ließ, unverrichteter Sache fortziehen, bis 1684 Ludwig XIV. mit 40,000 und Crequi mit 36,000 Mann heranrückten und endlich die Stadt zur Uebergabe zwangen. Einige Jahre später, 1688, drang der Dauphin in die Rheinpfalz: Trier, Worms, Speier, Offenburg, Mainz fielen; bis an 1400 Ortschaften wurden in Brand gelegt. — Mithin war die ganze Zeit, in welche das Apostolat Scouville's fiel, eine ununterbrochene Kette von Leiden und tiefstem Elend; durch geschickte Vorführung der erwähnten und anderer Thatsachen wäre er in vollem Maße als ein Engel des Friedens und des Trostes erschienen, und hätte zugleich der Leser ein lebensfrisches Bild seiner Zeit gewinnen können.

Der Verf. rühmt mit Recht den kleinen Katechismus des P. Scouville. Das beste Zeugniß für ihn ist, daß die alten Leute ihn von Anfang bis zum Ende auswendig wissen; er ist gleichsam im Gedächtniß des Volkes unauslöschlich. Aber woher kommt das? Darauf hätte man eine Antwort gewünscht. „Man muß, sagt Luther, die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden und darnach dolmetschen; so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch zu ihnen redet" (Lindemann, Gesch. d. deutschen Lit. S. 318). Hiermit hat Luther eine ernste Wahrheit ausgesprochen, von der auch Scouville ganz durchdrungen war. Eine Aeußerung des Verf. auf S. 81 läßt vermuthen, Scouville habe in seinen Predigten im Dialect zum Volke geredet. Es ist kein Grund vorhanden, diese Ansicht für wahr zu halten. Nicht durch den Dialect, sondern durch Anschluß an den Volkston, durch das dem Volksausdrucke gleich gestellte Satzgefüge hat Scouville aus der Seele des Volkes heraus- und in die Seele hineingesprochen. Das ist auch, was Luther in seiner Weise ausdrückt: dem Volke „auf das Maul sehen." Dieselbe Darstellungsweise liegt auch dem Scouville'schen Katechismus zu Grunde. Er ist nicht im Dialect, sondern auch der Grundlage des Dialects geschrieben und darum prägt er sich auf so tief in das Bewußtsein des Volkes ein. Betrachtet man den Katechismus von diesem Standpunkte aus, so lassen sich auch manche Darstellungen, über die wir heutzutage die Achseln zucken, wenigstens entschuldigen. Ob und inwiefern der Scouville'sche Katechismus für die Bedürfnisse unserer Zeit hätte umgeändert werden können, darauf sind wir nicht in der Lage, eine Antwort zu geben. Jedenfalls dürfte aus dem segensreichen Wirken Scouville's erhellen, daß die Berücksichtigung der Sprache für die Religion keineswegs gleichgültig ist. In dieser Hinsicht ist das moderne Nationalitätsprincip gewiß insoweit berechtigt, daß dem Volke seine Mundart, seine Sprache nicht geraubt werde. Es kann darum für den Glauben nur die größten Nachtheile haben, daß in rein deutschen Dörfern der Metzer Diöcese Schullehrer angestellt werden, die kein Wort deutsch verstehen. Die Furcht, mit der Sprache nach und nach auch den Glauben einzubüßen, scheint auch ein Hauptgrund gewesen zu sein, warum von jeher besonders die Deutsch-Luxemburger eine Annexion an Frankreich perhorrescirten.

Luxemburg. J. Peters.

1) Catechismus R. P. Canisii S. J. weitläuffig, verständiglich und gesprächweiß von newem ausgelegt und gestellet rc. 5 Theile.

Hymnologie.

Lateinische Hymnen des Mittelalters, grösstentheils aus Handschriften Schweizerischer Klöster, als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Mone, Daniel und Andern herausgegeben von P. **Gall Morel**, Rector und Bibliothecar des Stiftes Einsiedeln. Erste Hälfte. Einsiedeln, Benziger 1866. VI u. 182 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Das Bedenken, welches Morel in der Vorrede ausspricht, es möge in der Herausgabe alter lateinischer Hymnen „des Guten schon mehr als genug gethan sein", können wir nicht theilen. Den großen Verdiensten Daniels und Mone's um die kirchliche Hymnenpoesie früherer Zeiten würde man eine schlechte Ehre anthun, wenn man sich der Meinung hingeben wollte, mit ihren schätzenswerthen Arbeiten sei genug geschehen. Es muß noch viel Fleiß und Mühe aufgeboten werden, die hymnologischen Schätze in dem Schachte der Bibliotheken zu heben und durch sorgfältiges Studium zu reinem Metall echten Feingehalts zu verarbeiten. Es läßt sich nicht leugnen, daß, seit Herder das Lob der lateinischen Kirchenhymnen des Mittelalters in so begeisterten Ausdrücken verkündet (vgl. Herders Zerstreute Blätter, 5. Sammlung. Preisschrift über die Wirkung der Dichtkunst), seit die Engländer, z. B. Trench (Sacred Latin Poetry, London 1849), Neale (Hymni ecclesiae .... 1851), die Deutschen Daniel und Mone so Vortreffliches für die Sammlung mittelalterlicher Hymnen, für die Herausgabe ihrer Texte, für die Erklärung ihrer Schwierigkeiten geleistet, nach langer Vernachlässigung, ja vornehmer Verachtung sich wieder viele Freunde und Verehrer mit großer Sympathie dieser Seite der kirchlichen Literatur zugewendet haben. Aber daß derselben schon Mühe und Fleiß genug gewidmet sei, wird Niemand behaupten wollen, der bedenkt, welcher Aufwand von Mühe und Arbeit zur Sammlung, Sichtung, Erklärung und Emendirung der Profandichtungen des classischen Alterthums aufgeboten ist. Diesem gegenüber ist mit der Bearbeitung der kirchlichen Dichtungen im Allgemeinen und der kirchlichen Hymnen insbesondere kaum der Anfang gemacht.

Die Sammlung von Morel bezeichnet sich selbst als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Mone und Daniel; es sind darin fast nur solche lateinische Hymnen des Mittelalters mitgetheilt, welche sich bei diesen verdienstvollen Hymnologen nicht finden. Im Ganzen schließt sie sich mehr der Mone'schen Arbeit an. Während nämlich Daniel seinen Thesaurus hymnologicus möglichst nach der Chronologie zu ordnen suchte, hat Mone die sachliche Anordnung vorgezogen und seine Liedersammlung abgetheilt in Lieder an Gott und die Engel, Marien-Lieder und Heiligen-Lieder. Ganz in derselben Weise hat auch Morel seine Eintheilung getroffen. In der vorliegenden ersten Hälfte seines „Nachtrags" sind schon lateinische Kirchenlieder des Mittelalters aus allen drei Rubriken aufgeführt. Es läßt sich darüber streiten, welche Anordnung die zweckmäßigere ist; jedenfalls ist die von Mone und Morel gewählte die leichtere. Im Interesse der Geschichte der kirchlichen Hymnodik wäre für den Nachtrag Morels eine historische Uebersicht des ersten Vorkommens der einzelnen Hymnen sehr erwünscht. Es ließe sich diesem Wunsche leicht Rechnung tragen, wenn M. am Ende der zweiten Hälfte eine Tabelle beifügen wollte, worin er die aufgenommenen Hymnen nach dem Alter der Handschriften, aus denen sie entlehnt sind, registrirte.

M. sagt in der Vorrede: „Man wird die Angabe der Namen der Verfasser und Dichter vermissen. Wer aber je in diesem Gebiete geforscht hat, weiß, wie so höchst selten bei mittelalterlichen Hymnen die Namen angegeben sind und wie auch da, wo Verfasser genannt sind, die Kritik ein schweres Stück Arbeit hat, über Aechtheit oder Unächtheit zu entscheiden" (S. VI). Letzteres ist vollkommen richtig; sollten aber in den Handschriften, welche M. benutzt hat, solche Namensangaben vorkommen, so müßten wir es gerade im Interesse dieser historischen Kritik bedauern, daß sie nicht aufgenommen sind. Denn gerade diese handschriftlichen Angaben der Verfasser sind oft dazu geeignet, das kritische Urtheil auf die richtige Spur zu führen. Wie wichtig ist z. B. die einschlägige Notiz eines alten mozarabischen Breviers geworden, um dem h. Hilarius von Poitiers die Autorschaft für die Hymnen Deus pater ingenite und In matutinis surgimus vindiciren zu können!

Auch darin folgt M. dem Plane Mone's, daß er seine Hymnen fast ausschließlich nach Handschriften wiedergiebt. Die Codices, welche er benutzte, gehören vornehmlich der östlichen Schweiz an: es sind vor allem die Handschriften der Klosterbibliothek zu Einsiedeln, dann die für Liturgie sehr wichtigen Handschriften von Rheinau, jetzt in der Kantonbibliothek zu Zürich, endlich die weniger alten und weniger correcten Codices von Engelberg, und die der Stiftsbibliothek von St. Gallen. Warum aber der Verf. klagt, es sei ihm „zu wenig Anlaß geboten gewesen, den unerschöpflichen Quell der St. Galler Handschriften gehörig zu benutzen", ist uns nicht recht verständlich. Wir müssen gestehen, daß wir gerade aus St. Gallen eine reiche Ausbeute erwartet hatten, und können den Wunsch nicht unterdrücken, daß für die zweite Hälfte noch eine St. Galler Nachlese angestellt werde.

In der Behandlung des Hymnentextes folgt M. genau den Handschriften; nur wo offenbare Schreibfehler vorlagen, hat er sich eine Correctur erlaubt, aber auch diese noch durch Cursivschrift als solche markirt. Dieses genaue Festhalten des handschriftlichen Textes verdient alles Lob, da jede willkürliche und unnöthige Aenderung vom Bösen ist. Für die Kritik des Hymnentextes ist es aber durchaus unerläßlich, auf das reiche handschriftliche Material zurückgehen zu können, da in den Druckausgaben der Missalien, Breviere, Gradualien u. s. w. vielfach beklagenswerthe Abweichungen von dem ursprünglichen Hymnentexte angetroffen werden. Und doch ist es für das Verständniß der Hymnen sowie für die Geschichte der kirchlichen Hymnodik von so weitgreifender Bedeutung, die ursprüngliche Textesfassung zu besitzen. Es ist das große Verdienst Mone's, für diesen Zweck die handschriftlichen Vorräthe in großem Umfange herangezogen zu haben; er hat allein mehr als hundert Manuscripte für seine hymnologische Sammlung verglichen. Daniel, der in seinem Thesaurus anfänglich den ältesten Drucken folgte, hat in den beiden letzten Bänden, dem 4. und 5., das frühere Versäumniß nachgeholt.

Große Schwierigkeiten bietet dem Hymnologen die metrische Seite der alten lateinischen Kirchenlieder, da in der kirchlichen Hymnodik die strenge Messung der Silben nach ihrer prosodischen Quantität schon früh dem rhythmischen Gesetze der Accentuation wich, seit dem ersten Jahrtausend bis zur Renaissance-Zeit fast allgemein. Die Sequenzen lassen es in vielen Fällen zweifelhaft, ob ihnen ein wirkliches, auch nur nach dem Tonfall bestimmtes Metrum zu Grunde liegt. Sie sind oft nur ein in ungebundener Rede verfaßter Text, welcher einer bestimmten Melodie angepaßt ist; darum führen sie ja auch den Namen Prosen. M. scheint uns in dieser Beziehung durchaus das Richtige getroffen zu haben.

Die vorliegende erste Hälfte zählt 304 Nummern. Fast jede Nummer bietet einen ganzen Hymnus. Nur da ist bloß die Anfangszeile angeführt, wo der ganze Hymnus schon bei Mone oder Daniel vorkommt, auf deren Werke dann verwiesen ist. Aber auch hier ist die bis dahin unverglichene Handschrift vermerkt, in der M. den Hymnus angetroffen hat. Unter dem Texte der vollständig abgedruckten Hymnen gibt er in gleicher Weise den Fundort, d. i. das Manuscript, die Bibliothek, meistens auch die Catalognummer des Manuscripts an. Ebenso notirt er das Alter des Codex. Wo in den Handschriften eine Melodie angegeben ist, hat er dieses beigefügt, so daß auch die Kirchenmusik aus seinem Nachtrage Nutzen schöpfen kann.

Sehr ungern haben wir Auskunft darüber vermißt, ob ein Hymnus in kirchlichem Gebrauche gewesen und in welchem, oder ob er bloß der Privatandacht gedient habe. Dies zu wissen, ist an sich von Interesse, und in einer besondern Rücksicht wichtig. Das Material der mittelalterlichen Hymnenpoesie häuft sich mehr und mehr; darum wird auch eine Scheidung mehr und mehr Bedürfniß, und am geeignetsten dürfte es sein, diejenigen Hymnen, welche in kirchlich=liturgischem Gebrauche gewesen sind oder noch sind, von denjenigen auszusondern, die nur zur Privaterbauung und Privatandacht (oft vielleicht bloß des Verfassers) gedient haben. Strenge genommen gehören nur die erstern der kirchlichen Hymnodie, die andern der christlich=geistlichen Lyrik an.

Wir schließen unsere Besprechung mit dem Wunsche, daß recht bald die zweite Hälfte des Werkes folgen und daß an andern Wahrorten hymnologischer und liturgischer Handschriften Morels Bemühen Nachahmer finden möge.

Paderborn. J. Kayser.

Leben der Heiligen.

Hagiologische Predigten oder Lobreden auf die lieben Heiligen Gottes gehalten von Dr. **Johannes Theodor Laurent**, Bischof von Chersonnes i. p. i., ehemaligem Apostolischem Vikar von Hamburg und Luxemburg, Hausprälaten und Thronassistenten Seiner Päpstlichen Heiligkeit. Erster Theil. Lobreden auf die Heiligen des christlichen Alterthums. Mainz, Kirchheim 1866. XII u. 756 S. 8. 2 Thlr.

Dieses Werk ist nicht, wie der Titel könnte schließen lassen, eine neue Bereicherung unserer überreichen Predigtliteratur. Die Bezeichnungen „hagiologische Predigten" und „Lobreden" sind allerdings von der äußern Veranlassung hergenommen, der ein großer Theil des hier Mitgetheilten seine Entstehung verdankt. Allein der klösterlichen Genossenschaft, vor welcher diese Reden zuerst gehalten wurden, sollten nicht bloße Lobsprüche auf die Tugenden der Heiligen oder Ermahnungen zu deren Nachahmung vorgelegt werden. In Wahrheit ist diese Sammlung von Vorträgen eine geschichtliche Apologetik unserer Kirche und verherrlicht den in dieser Kirche bis ans Ende der Welt fortlebenden Gottmenschen. Der hochwürdigste Verfasser hat bereits in seinen christologischen Predigten die Geheimnisse unserer Erlösung einer tiefsinnigen Betrachtung unterzogen und noch früher in seinen Predigten über die Geheimnisse Mariä die hervorragendste Gnadenwirkung der Erlösung mit der Begeisterung eines Dichters gefeiert. In diesem dritten Werke handelt es sich darum, die heiligende Kraft, welche der Erlöser seiner Kirche mitgetheilt, in einer Reihe von Lebensbildern nachzuweisen; es soll aus den Früchten der Erlösung die Wirksamkeit, wie die Person unseres Heilandes zur rechten Anerkennung gebracht werden. Denn „in allen Heiligen wiederstrahlt die heiligste Menschheit Jesu Christi mit der Heiligkeit, die ihr der heilige Geist anerschaffen, die ihr eigener menschlicher Wille durch seine stete Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen erworben. Jedoch aus seiner Mutter Maria in vollem Abglanz hervorscheinend, bricht sein Urlicht in den andern Heiligen sich in allen Farben; das allen gemeinsame Goldgewand der heiligen Liebe ist an einem jeden mit dem mannigfaltigsten Schmuck übernatürlicher Tugenden verziert. Wie in dem unübersehbaren Reichthum der Naturreiche, in den unzähligen Gattungen und Arten von Steinen, Pflanzen und Thieren die Allmacht, Allwissenheit und Güte des Schöpfers sich offenbart, so thut sich in den Chören der Heiligen die Kraft, Weisheit und Gnade des Erlösers durch die Wirkungen seines heiligen Geistes kund." Die Heiligen aber bilden in doppelter Weise die Verherrlichung der Kirche: nicht bloß, indem sie im Allgemeinen von der Heiligungsfähigkeit derselben Zeugniß ablegen, sondern auch, indem sie von der jedesmaligen, durch Zeit, Ort und Umstände bedingten Einzelwirkung der Kirche Kunde geben und so gleichsam die Signatur für das Leben der Kirche zu ihrer Zeit bilden. Wie jede Jahreszeit ihre besondern Erzeugnisse liefert, so sind auch die einzelnen Lebensperioden unserer Kirche durch den besondern Charakter der in ihnen auftretenden Heiligen unterschieden. „Jede dieser Gattungen der Heiligen entnimmt ihren Charakter von dem Stand der Kirche zu ihrer Zeit, und hinwieder erhält jede Periode der Kirchengeschichte ihre Physiognomie durch die in ihr herrschende Gattung von Heiligen. So mögen wir in der Lebensgeschichte der Kirche unterscheiden ein Alter der Apostel oder der Gründung, ein Alter der Martyrer oder der Befestigung, ein Alter der Einsiedler und Mönche oder der Vertiefung, ein Alter der Lehrer oder der Ausbildung, ein Alter der Missionarbischöfe und Völkerbekehrer oder der Ausbreitung, ein Alter der Missionarfürsten und Völkererzieher oder der Ausgestaltung, ein Alter der Ordensstifter oder der Aneignung und Ausdehnung zugleich, ein Alter der Wiederhersteller oder der Erneuung u. s. w." Demnach lassen sich die Gestalten der Heiligen, auch ohne daß der Faden der Chronologie verlassen wird, in bestimmte Gruppen zusammenstellen, deren Glieder in einer vorzugsweise ausgeprägten Eigenthümlichkeit ihren innern Zusammenhang haben. Nach solcher Rücksicht hat hier der Verf. die Reihe von Lebensbildern, die er aus der Schaar der christlichen Heiligen ausgewählt, geordnet und vorerst vier Gruppen aus dem christlichen Alterthum uns vorgeführt. Ein künftiger zweiter Theil soll Heilige des christlichen Mittelalters, ein dritter Heilige der christlichen Neuzeit vorführen. Hierbei kann nicht stören, daß der h. Gregor der Große und die japanischen Martyrer schon im ersten Bande auftreten; einestheils braucht die Scheidung von Alterthum, Mittelalter und Neuzeit bei der Kirchengeschichte nicht an die gebräuchlich gewordenen Zeitpunkte sich zu halten, anderntheils haben die japanischen Martyrer zu der hochasiatischen Culturwelt dieselbe Stellung, wie die Schaaren der Martyrer in der ersten Zeit zu dem römischen und griechischen Culturleben.

Bei Einsicht dieses ersten Bandes nun überzeugen wir uns sogleich, daß die gewählte Anordnung dem geschichtlichen Thatbestand glücklich entspricht. Die vier Gruppen, welche hier erscheinen, bilden in der That das Charakteristische des christlichen Alterthums. Es sind dieß nämlich 1) Heilige aus der Umgebung des Herrn, 2) Martyrer, 3) Einsiedler, 4) Kirchenlehrer. In der ersten Gruppe sind der Täufer, St. Joseph, die hh. Johannes der Evangelist, Petrus, Paulus, die übrigen Apostel und Maria Magdalena vorgeführt. In der zweiten treten auf die hh. Stephanus, Ignatius und Polycarpus, Laurentius, Sebastian, Bonifacius und Afra, Felicitas und Perpetua, Cäcilia, Agatha und Lucia, Katharina und Barbara, Agnes, Julianus und Basilissa, die japanischen Martyrer. Die dritte Gruppe umfaßt die hh. Antonius den Einsiedler, Hilarius, Pachomius, Simeon Stylites, Maria von Aegypten. Die vierte endlich enthält die hh. Athanasius, Basilius, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Nikolaus, Martinus, Leo den Großen, Gregorius den Großen.

Man erkennt aus dieser Aufzählung, wie reich und mannigfach der Stoff ist, den diese Lebensbilder liefern. Bei Verarbeitung desselben hat der Verf. fast durchgängig (die ersten fünf Reden sind ausgenommen) sich darauf beschränkt, das Bild der betreffenden Heiligen in möglichst concreter Gestalt darzustellen; nur eine Einleitung und ein kurzes Schlußwort dienen dem speciellen Zweck des Kanzelvortrags. Der Redner wollte eben deßwegen, weil er die Herrlichkeit des Gottessohnes in der Geschichte zu zeigen vorhatte, von dem Seinigen möglichst wenig hinzuthun und vielmehr die geschichtlichen Thatsachen selbst reden lassen. Die Apologetik durfte daher sich auf die geschichtliche Darstellung beschränken, und das um so mehr, weil hier der Begriff dessen, was geschichtlich genannt wird, anders, als bei diplomatischen Erörterungen, gefaßt werden muß. „In Betreff

des geschichtlichen Inhaltes des Lebens der Heiligen blieb keine der zwei Warnungen des Apostels unberücksichtigt: »die unziemlichen und altmütterlichen Sagen beseitige!« 1. Tim. 4, 7; »Steht fest und haltet an den Ueberlieferungen, die ihr vernommen habet,« 2. Theff. 2, 14. Die Quellen wurden nicht ohne Wahl und Urtheil angenommen, aber auch nicht dem Maßstab einer rationalistischen Hyperkritik unterlegt, als welche sich gar oft, zumal auf hagiologischem Gebiet, als leidige Unwissenheit und Unverständniß herausgestellt hat. Wo alte, von den Jahrhunderten der gläubigen Vorzeit, besonders in der Mutterkirche Rom festgehaltene, von der kirchlichen Verehrung getragene Berichte zeugen, wurde keineswegs die Wunderbarkeit der Thatsache oder die Mystik des Vorgangs oder die Heldenmäßigkeit der Handlung als Verwerfungsgrund angesehen, noch mit Stillschweigen umgangen, noch mit nüchternen Deutungen verwässert. Vielmehr wurde der Vorliebe der katholischen Frömmigkeit für jene drei Ingredienzen des Heiligenlebens um so lieber Rechnung getragen, als eine tiefere Erkenntniß solche als dessen nothwendige Bestandtheile auffaßt." Ein solches Verfahren hat nun auch dem praktischen Zweck, den diese Vorträge erreichen sollten, gebührend Rechnung getragen. Die Behandlung des Einzelnen erscheint demnach ebenso glücklich, wie der ganze Gedanke, der dem Buche die Entstehung gab. Die Erbauungsliteratur ist bereits zu einer solchen Ausdehnung gewachsen, daß aus der Fluth von Erwägungen und Belehrungen, die allenthalben an uns herantritt, ein Rückzug zum Bedürfniß wird. Als Zufluchtsstätten bleiben uns nur noch die Schatzkammern von Wahrheit und Lebensweisheit, welche der h. Geist in der h. Schrift eröffnet hat, oder die Lebenskreise der Heiligen, die durch Ein Wort und Eine Handlung die Tugend ergreifender als alle Rathschläge lehren. Wie viel besser verstehen wir die Forderungen der christlichen Vollkommenheit durch die Erfüllung derselben, die uns in diesem Buch lebhaft und geschichtlich vor Augen tritt, als durch die Angabe der Mittel, solche Forderungen zu erfüllen!

Indessen ist diese praktische Nutzbarkeit nicht der Hauptvorzug des Buches. Dasselbe zeigt sich vielmehr, so weit sich jetzt schon überblicken läßt, als eine würdige Ausführung des ihm zu Grunde gelegten schönen Planes. Eine solche Reihe von Lebensbildern, wie sie hier geboten worden, bildet in der That die beste Apologie für den göttlichen Ursprung und die heiligende Kraft der Kirche. Bei unsern besten apologetischen Schriften ist demnach auch der Platz, an dem dieses Werk in unserer Literatur einzureihen ist. Nur wer dem Verf. in seiner universellen und großartigen Anschauung zu folgen vermag, wird den hier vorhandenen Stoff auch auf der Kanzel verwerthen können. Dieß mag als Warnung für diejenigen dienen, die etwa aus dem Titel Hoffnung geschöpft haben, hier die Predigten für die Patrocinien vorgearbeitet zu finden.

Ueber den Titel übrigens dürften wir auch sonst wohl mit dem hochwürdigsten Herrn Verf. rechten. Derselbe läßt nämlich wegen des Fremdwortes durchaus nicht auf die Fertigkeit schließen, womit in diesen Vorträgen die deutsche Sprache gehandhabt wird. Im Text selbst überrascht gerade die Klarheit, womit der Verf. den Fremdwörtern zu entgehen und dem Geist der Muttersprache gerecht zu werden weiß. Damit ist schon gesagt, daß der Ausdruck überaus edel, einfach und verständlich ist. Im Stil fällt hier und da, wie in allen Schriften des Verf., eine gewisse Eintönigkeit auf, die durch den zu häufigen Gebrauch nebengeordneter Sätze herbeigeführt wird [1]).

Bonn. Fr. Kaulen.

1) Ueber die auffallenden Unrichtigkeiten, welche der hochw. Herr Verf. in der Predigt über den h. Hieronymus S. 583 hinsichtlich der alten Bibelübersetzungen vorträgt, behalte ich mir vor bei einer andern Gelegenheit zu sprechen. Reusch.

Philosophie.

Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christenthums von Dr. **Theodor Weber**, Religionslehrer am kgl. kath. Gymnasium zu Breslau. Breslau, Aderholz 1866. XII u. 208 S. gr. 8. 1 Thlr.

Es gibt kaum einen Ausdruck, welcher in der neuern deutschen Philosophie mehr discreditirt wurde, als die Bezeichnung „Dualismus." Ein Dualist sein und ein unphilosophischer Kopf sein, galt lange Zeit als gleichbedeutend. Die absolute Identitäts-Philosophie oder All-Einheitslehre nahm die genialsten Männer gefangen; denn man wähnte, die „Einheit" und den organischen Zusammenhang des Weltganzen nach allen seinen Momenten dadurch ergründet und erklärt zu haben. Darin lag das Ueberwältigende und Betäubende der „monistischen" Systeme verschiedener Genre's. Und doch hätte man wenigstens erst die Frage beantworten sollen, auf welcher Seite die strenge Logik und auf welcher die Confusion der Begriffe sei. So lange noch das erste und höchste Denkgesetz zu Recht besteht, so lange wird man logisch unterscheiden müssen, was sachlich verschieden ist. Jeder Unterschied involvirt aber eine Zweiheit. Und wenn die Wissenschaft das treue ideale Nachbild der concreten Wirklichkeit sein soll, so ist der „Dualismus" da überall wissenschaftlich gefordert, wo man es mit zwei verschiedenen Objecten zu thun hat. Mit Recht bemerkt daher neuestens Ulrici: „Wäre der Dualismus das Resultat streng wissenschaftlicher Forschung, so müßten wir ihn, wenn er uns auch noch so unbequem wäre, doch gelten lassen und zusehen, wie wir mit ihm auskommen." Nur der absolute und abstracte Dualismus ist von der Erfahrung wie von der gesunden Logik verlassen; nicht aber der relative, welcher trotz der treuen Wahrung aller Unterschiede dennoch die einheitlichen Beziehungen innerhalb des gesammten Daseins und Bewußtseins nicht aus dem Auge verliert. Er unterscheidet; aber er scheidet und zerreißt nicht.

Daß mit der unbedingten Verwerfung des „Dualismus" auch das „positive Christenthum" in seinen Fundamenten erschüttert wäre, liegt nahe. Dieses statuirt nämlich einen Wesens-Unterschied zwischen Gott und Welt, und kennt hierbei nur ein causales, schöpferisches Verhältniß an. Ebenso lehrt dasselbe innerhalb der Schöpfung eine substantielle und qualitative Differenz zwischen dem metaphysischen Geiste und der materiellen Natur, gleichwie es beziehungsweise zwischen den reinen Geistern und der geistigen Seele des Menschen unterscheidet. Diese Cardinalpunkte bezeichnen genau den Gradmesser für den christlichen oder widerchristlichen Charakter der Resultate eines Philosophems. Sie bilden darum geradezu eine Lebensfrage für die Philosophie und Theologie. Um so mehr dürfte es geboten sein, der eigentlichen Wurzel des modernen „Monismus" und Pantheismus nachzugehen, um sich in der Gegenwart an der Geschichte der Philosophie zu orientiren und zu erkennen, durch welche principielle Verstöße der Vater der neuern deutschen Philosophie das letzte philosophische Drama inaugurirte, und warum die Philosophie dann in Widerspruch mit dem „positiven Christenthum" treten mußte. Eine solche Aufgabe setzte sich Weber in obigem Buche. Er scheint, nach der ganzen Darstellungsweise und nach den zu häufigen Wiederholungen von Gedanken zu schließen, noch ein jüngerer Mann zu sein, bekundet aber ein unverkennbares speculatives Talent, Scharfsinn, Begeisterung für seine Sache, sowie große Zuversicht auf seine Auffassung des Problems und seine Argumentation.

Das Motiv der Schrift geht dahin, nachzuweisen, daß Kant nicht immer dem in seiner Vernunftkritik zu Tage tretenden Monismus von Geist und Natur gehuldigt habe, sondern in seinen Werken bis zum J. 1766 für den Dualismus eingestanden sei. Es wird dies namentlich bezüglich der Kant'schen Abhandlung dargethan, welche den Titel führt: „Träume eines Geistersehers,

erläutert durch Träume der Metaphysik", und in welcher bereits die Keime der 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft" enthalten sind. W. geht also doch von der Voraussetzung aus, es sei „allgemein zugestanden", daß seit dem J. 1770 Kant den Dualismus immer mehr aufgegeben habe, und daß die Wesens-Einheit von Geist und Natur das „eigentliche Fundament" des Kriticismus bilde. Darum stellt er sich die Aufgabe, dem tiefern Grunde nachzugehen, warum bei einem so consequenten Denker, wie Kant war, der Umschlag vom Dualismus zum Monismus mit Nothwendigkeit erfolgen mußte. Er glaubt diesen in „der verfehlten Art und Weise" entdeckt zu haben, „wie Kant die beiden geschaffenen Realprincipien, Geist und Natur, ursprünglich gegeneinander bestimmte." Nun ist aber nichts weniger als erwiesen, daß Kant im Princip und der Absicht nach jemals dem Dualismus den Rücken gekehrt hat; er suchte von einem höhern Standpunkte aus die Hauptgegensätze seiner Zeit zu vermitteln und mit Umsicht zu kritisiren. Daher konnten seine Nachfolger, welche ein oder das andere Moment herausnahmen und einseitig betonten, sich alle auf ihn berufen: Fichte, Schelling und Hegel nicht minder, als Herbart und Schopenhauer. Und doch gehen die Systeme dieser Philosophen diametral auseinander. Nur die theilweise mißverstandene „Kritik der Urtheilskraft" konnte an der Hand des vom Grabe erstandenen Spinoza, welchen Kant nur wenig gekannt hatte, der modernen absoluten „Identitäts-Philosophie" Vorschub leisten. Kant selbst würde eine solche macedonische Lösung der Cardinalfrage aller Wissenschaft ebenso verschmäht haben, wie er schon zu seinen Lebzeiten Fichte's Wissenschaftslehre als ein „ganz unhaltbares System" erklärte.

Unseres Ermessens blieb Kant Dualist bis zum Grabe, und seine einflußreichsten Nachfolger hatten alle Mühe, unter Spinoza's Leitung den „schroffen Dualismus" des großen Kritikers zu „überwinden." Er ist sogar nicht abgeneigt, in allen lebendigen Erdenwesen, auch im Thiere, eine „immaterielle Natur" anzunehmen, mithin auch dort den Dualismus zu statuiren. „Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein", schreibt er 1766, und es fehlt an jedem positiven Belege, daß er später jemals diese Grundanschauung aufgegeben habe. Auch mangelte es bekanntlich niemals an großen Naturforschern, Philosophen und Theologen, welche hierin auf seiner Seite standen. Nicht ob der Mensch einen Geist, eine „theoretische und praktische Vernunft" wirklich habe, war für ihn ein Problem, sondern wodurch die Existenz, das Wesen und die Beschaffenheit geschaffener Geister auch mit Evidenz bewiesen werden könne, und wie wir uns von denselben einen klaren Begriff verschaffen. Wer nun weiß, was unser deutscher Analytiker par excellence, der Alles mit unvergleichlicher Akribie behandelte, unter Begreifen verstand, wie sparsam er mit diesem Ausdrucke umging, während Swedenborg mit der Geisterwelt in unmittelbaren Verkehr getreten sein wollte: der kann sich denken, mit welchem Behagen Kant „die Träume eines Geistersehers" kritisch geißelt. Da der scharfsinnige Mann jedoch niemals die innere, geistige Erfahrung zu ihrem vollen Rechte kommen ließ, da er ferner den Selbstbewußtseinsproceß und unser besseres Ich nicht in ihrer wahren Bedeutung erkannte, indem ihm der Compaß — der richtige Schöpfungsbegriff mangelte: so läßt es sich leicht errathen, wie eng er die Linie zog, wenn es sich um einen Begriff von einem geschaffenen Geiste handelte, obgleich er an denselben glaubte. Aehnlich glaubte ja auch Kant unwandelbar an die Existenz Gottes, obgleich er die seitherigen Beweise für diese Wahrheit einer unbarmherzigen wissenschaftlichen Kritik unterzog.

Der Verf. hat deshalb einen glücklichen Griff gethan, wenn er sich zur Widerlegung des „Monismus", welcher wenigstens nach Kant sich auf längere Zeit die Suprematie in Deutschland factisch erzwang, vor Allem der Creations-Idee als eines zweischneidigen Schwertes bedient, und solches streng wissenschaftlich handhabt. Er mißt den Dualismus Kants vom Jahre 1766 mit jenem des positiven Christenthums. Zu diesem Behufe mußte derselbe erst mit aller Umsicht und Gründlichkeit in den beiden ersten Capiteln „die Materie und ihre Elemente", sowie „den Begriff und das Wesen des Geistes" in Untersuchung ziehen. Dann erst konnte er im dritten und vierten Capitel „die Creationsidee des positiven Christenthums" überhaupt in ihrer Reinheit planlegen, um sofort „Kants Pneumatologie im Lichte der christlichen Schöpfungslehre" darzustellen. Den Schluß bildet ein „kritischer Rückblick auf Kants Naturanschauung."

Einseitig wurde die Lösung des eben so schwierigen als interessanten Problems nur dadurch versucht, daß sich der Autor von vornherein auf den Günther'schen Standpunkt stellt, obgleich er die Nennung des Namens vermeidet, und daß er demnach das „positive Christenthum" einzig und allein durch diesen Tubus betrachtet. Ref. fügt dieser rein sachlichen Bemerkung ausdrücklich die andere bei, daß W. gar nicht exclusiv und exorbitant auftritt, vielmehr mit wissenschaftlicher Resignation und Noblesse der Gesinnung alle leidenschaftliche Polemik gegen andere Auffassungsweisen der Theologen und Philosophen umsichtig vermeidet. — Was die einzelnen Untersuchungen betrifft, so dürfte die Art und Weise, wie W. die Substantialität und Creatürlichkeit des menschlichen Geistes darthut, der Hauptsache nach gelungen sein, wenn auch der scharfsinnige Kant selbst gewiß noch manches Wort dagegen einzuwenden haben würde. Discutiren ließe sich vielleicht über die oft wiederkehrende Behauptung: „daß der Geist die ihm immanenten Zuständlichkeiten oder Erscheinungen unmittelbar anschaut und percipirt, demnach ursprünglich Subject-Object ist." Ebenso ist das Sprechen von „verhüllten Geistern in der Menschheit" nicht correct, wenn auch der Verf. bei andern Gelegenheiten neben den Ausdruck „Geist" das Wort „Seele" der Convenienz wegen einschaltet, ohne sich über dieses psychologische Grundproblem irgendwie bestimmt auszusprechen. Nicht minder läßt er bezüglich der Theorie von der „Thierseele" einiges freies Feld. Unter allen Umständen aber hat derselbe den richtigen Grund aufgefunden, warum Kant weder die Substantialität des menschlichen Geistes, noch deren geschöpflichen Charakter erkennen konnte, womit dann die menschliche Erkenntnißtheorie selbst des richtigen Haltepunktes beraubt wird. Anders aber gestaltet sich unser Urtheil hinsichtlich der Auffassung des Wesens, der Entstehung und Bestimmung der Materie und ihres Verhältnisses zur geistigen Seele. Hier ist der Autor ohne Frage zu kühn und zuversichtlich in seinem Siegesgange, so daß er viele naturwissenschaftliche und philosophische Schwierigkeiten übersieht und mancher logischer Widersprüche nicht gewahr wird. Er huldigt der bekannten, nur durch die Creations-Idee modificirten Spinoza-Schelling'schen Grundanschauung: „Die allgemeine Natursubstanz ist ursprünglich ein ganzheitliches monadisches Eins, differenzirt sich aber (nach göttlichem Willen) in lauter Theilgegensätzen oder Concretionen, wodurch dieselbe in die Materialisirung eintritt." Dieser „Veräußerung" entspricht die „subjective Verinnerung." Consequent herrscht in der Natur das Verhältniß vom „Allgemeinen zum Besondern", womit die Begriffs-Theorie in Verbindung gebracht wird, gegenüber der Idee (S. 6. 151. 180. 183. 188. 196). Gegen diese Ansichten wurde schon manches gründliche Wort gedruckt; der Verf. nimmt jedoch hiervon keine Notiz. Würde Kant noch leben, um seinem jüngsten Kritiker selbst Rede zu stehen, er würde mit scharfer logischer Schneide ans Werk gehen und kühne Behauptungen decimiren. Vielen wenigstens gilt die ehemalige Existenz eines „allgemeinen Wesens" als Absurdität, gleichwie ich darin einen innern Widerspruch sehe, daß eine „Monade" sich differenziren könne, ohne aufzuhören, Monade zu sein. Auch habe ich einen andern Begriff vom Begriffe selbst, sowie eine andere Auffassung vom Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern u. dergl. mehr. Viele

ernste und besonnene, außerhalb der Schule stehende Denker werden mit mir die gleiche Ueberzeugung theilen.

Wohl gibt der Autor S. 161 zu, daß auch noch eine andere, von der seinigen verschiedene Auffassung zulässig sei. Um so mehr aber dürfte es geboten gewesen sein, auch den Gegensatz gründlich zu würdigen. Es lag das um so näher, als Kants Theorie von der Materie hierzu drängte. Die Lehre von der Materie bildet in der unmittelbaren Gegenwart aus naheliegenden Gründen eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben. Die modernen Naturforscher schauen nur noch mit Achtung auf Kant, erkennen in ihm nicht selten den „einzigen Philosophen", ehren dessen „nüchternen Weg", während sie die übrigen Philosophen größtentheils, mit der Wage in der Hand, nicht sehr respectirlich behandeln. Wollte sich also W. mit Recht nicht mit einer andern theologischen Schule in eine Polemik einlassen, so konnte er doch den Fortschritt der Naturwissenschaft nicht ignoriren. Die Spinoza-Schelling'sche Naturphilosophie gilt den exacten Naturforschern als ein überwundener Standpunkt. Man hat also mit neuen Gegnern zu rechnen. Die moderne Atomistik, welche sich Kant wieder nähert, die Moleculartheorie u. s. w. mußte kritisch gewürdigt werden. Es war zu untersuchen, ob jede Atomenlehre mit der Schöpfungs-Idee im Widerspruch steht; ob es unwahrscheinlicher ist, daß eine Monade sich differenziren soll, oder mehrere differente Atome sich nach den Gesetzen der Adhäsion, Cohäsion und chemischen Affinität zu einem Körper verbinden. Das Verhältniß der chemischen und physicalischen zu den physiologischen Kräften hätte zur Frage nach der Annahme oder Nichtannahme einer Lebenskraft in den Organismen geführt. Die Werke von Liebig, Bischoff, Joh. Müller, Schmidt, R. Wagner, Flourens u. s. w. einerseits, und jene von Virchow, Lotze, Ludwig, Du Bois-Reymond u. s. w. anderseits gäben die Haltpunkte. Dadurch hätte das Buch noch mehr Relief und ein zeitgemäßeres Interesse gewonnen.

Bamberg. Katzenberger.

Die heidnischen Classiker.

Die heidnischen Classiker als Bildungsmittel für die christliche Jugend. Programm-Abhandlung vom Religionslehrer **Eduard Stephinsky.** Gymnasium zu Trier, Herbst 1866. XXX S. 4.

The Gaume controversy on classical studies. Dublin Review, July 1866, p. 200—228.

Insoweit die bekannte Streitfrage über den Gebrauch der heidnischen Classiker in den christlichen Schulen als Schulfrage verhandelt ward, dürfen die Acten darüber so ziemlich als geschlossen betrachtet werden. In den Verhandlungen über jene Frage sind zur Zeit sehr entgegengesetzte Dinge neben und miteinander zu Tage getreten: feines Gefühl und grober Unverstand, bemerkenswerthe Kenntniß und eben so weit gehende Unwissenheit, richtiger Gedanke und falsche Vorstellung konnten bei einem und demselben Wortführer bewundert werden. Idealismus und Realismus waren mit einander nicht etwa in geordnetem Kampfe, sondern verschoben nur ihre gesicherten und natürlichen Stellungen, drohten und schreckten mit blinden Waffen. Wie nun auch die ganze um jene Streitfrage abgelagerte Literatur beschaffen sein mag, die Discussion brachte als einen Hauptgewinn wenigstens mit sich, daß die Bedeutung des classischen Heidenthums überhaupt allseitiger ergründet und tiefer erwogen werden wollte. Der Schulstreit verlief in den weiten Umkreis der wissenschaftlichen Aufgaben, welche der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit zur Bearbeitung und Lösung gestellt sind.

Das alte Heidenthum harrt noch immer des rechten Verständnisses und der gerechten Würdigung. Was die frühern Zeiten zu diesem Zwecke geforscht und gewirkt haben, sind nur Bruchstücke, mehr oder minder brauchbare Bausteine; was noch mangelt, ist nicht bloß die Vervollständigung des Materials, sondern auch die correcte Zeichnung der Form, welche vorschreibt, wie und an welchem Orte das vorhandene Material verwendet werden muß.

Als die christliche und die heidnische Welt sich zuerst in der Geschichte begegneten, geschah dies im Kampfe um die Existenz. Das Christenthum mußte jeden Fuß Erde, wo es sich festsetzte, jeden Zoll, den es vorrückte, mit den theuersten Opfern bezahlen; ihm war es nicht vergönnt, sich zu bewegen, zu athmen, ohne daß die heidnischen Heiligthümer umgeworfen, zerstört und vernichtet wurden. Es fand sich thatsächlich auf allen Seiten mit heidnischen Banden umstrickt und konnte sein Dasein und seinen Bestand nur dadurch retten und bewähren, daß es die Bande zerbrach, das Heidenthum vertilgte. Die Reaction von heidnischer Seite ist mit blutiger Schrift in der Geschichte der Christenverfolgungen aufgezeichnet. Das Heidenthum führte den Kampf um die Existenz wie der römische Gladiator, der nur mit dem Blute des Gegners sich das nackte Leben zu erkaufen vermochte, mit der gewissen Voraussicht, kein besseres Schicksal in der Arena jemals erwarten zu können. Diese ganze Zeitperiode war offenbar von der Gewalt drängender Thatsachen zu bewegt und von den gebieterischen Anforderungen des Augenblicks zu tief in Anspruch genommen, als daß eine Geschichtsforschung für rein wissenschaftliche Zwecke hätte Platz greifen und Pflege finden können. Ist ja selbst das großartigste und eingehendste Werk, welches die christliche Patristik über das Heidenthum geliefert hat, die Schrift des h. Augustin de civitate Dei, speciell von den Ereignissen des Tages eingegeben und ganz und gar einem didaktischen Zwecke gewidmet.

Gleichwohl war das christliche Alterthum zur geschichtlichen Erkenntniß des Heidenthums noch günstiger gestellt, als das spätere Mittelalter. In der mittlern Zeit war das classische Heidenthum aus dem Leben verschwunden; zur Kenntniß desselben gelangte man jetzt nur in der gelehrten Literatur, die von der Vorzeit ererbt ward. Die christlichen Gelehrten, fortan im unbestrittenen Besitze dieser Literatur, bedienten sich dieses Mittels nach besten Kräften, um den neuen Anforderungen der Zeit gerecht zu werden. Sie nahmen die barbarischen Völker in die Schule, entwöhnten sie dem rohen heidnischen Aberglauben, und zu gleicher Zeit, wo die ganze Heeresmacht der Christenheit dem Islam gegenüber stand, ward auch die gesammte Summe der christlichen Glaubenswahrheiten in die feste Form eines wohlgegliederten Systems eingefügt. Erst nachdem dieses Werk glücklich vollbracht worden, war es überhaupt möglich, auch das Heidenthum in seinem ganzen Zusammenhange anzusehen und den Gedanken zu einer wirklichen wissenschaftlichen Ergründung desselben aufzufassen. Den Kämpfen der Reformation ist es zu verdanken, daß trotz der gewaltigen Begeisterung für das classische Alterthum, womit die neuere Zeit inaugurirt ward, erst so spät ein Giambattista Vico (geb. 1670) mit seinen „Grundzügen einer neuen Wissenschaft" auftrat. Dieses merkwürdige Buch, wie barock es in manchen Theilen sich ausnimmt, darf doch als der erste umfassende Versuch zu jener Geschichtswissenschaft gelten, welche für eine allgemeine Würdigung des Heidenthums die Vorbedingung ist.

Die neuere Wissenschaft hat unstreitig sowohl auf geschichtlichem als auf philosophischem Gebiete zur Erforschung des Heidenthums die großartigsten Arbeiten geliefert. War die Idee einer vergleichenden oder allgemeinen Mythologie durch die anwachsende Bereicherung des geschichtlichen Materials und durch die stetige Erweiterung des Völkerhorizontes nahe gelegt, so führten zu demselben Gedanken auch selbst die Abirrungen der grassirenden Naturphilosophie von Helvetius und den englischen Deisten herab bis auf Schelling und Hegel. In der Gegenwart arbeiten an der Wissenschaft der Mythologie Tausende von Gelehrten, und die Frucht dieser Arbeiten ist keineswegs bestimmt, für die Bil-

dung des christlichen Geistes und für die Wissenschaft des christlichen Glaubens nutzlos zu sein. Wie die Entdeckung eines neuen Erdtheiles mit vielen fremden Völkern für die Kirche ein Ereigniß war, welches sie nicht ignoriren konnte, wo sie vielmehr nach ihrer göttlichen Mission gehalten war, sofort ihre apostolische Wirksamkeit zu entfalten, ebenso verlangen auch die wissenschaftlichen Eroberungen auf geistigem Gebiete nichts anderes, als der Wissenschaft des christlichen Glaubens ihren Tribut zu entrichten, indem sie entweder neue Beziehungen anbahnen und eröffnen, oder alte Beziehungen vertiefen und weiter führen.

Das Neuheidenthum des modernen Unglaubens erlangt nach göttlicher Fügung, so dürfen wir annehmen, unter unsern Augen wohl nur deshalb so große Dimensionen, damit es der christlichen Glaubenswissenschaft als äußerer Stachel diene, die in der heidnischen Vorwelt dargebotenen geschichtlichen Beziehungen um so williger aufzunehmen und um so schneller sich dienstbar zu machen. Welcher Wechsel der Zeit liegt zwischen den patristischen Apologeten des Christenthums und den neuzeitlichen Vertheidigern des Glaubens! Das antike Heidenthum, gegen dessen Bestand jene Apologeten alle Waffen des Geistes zu schwingen hatten, damit es in seiner Ohnmacht endlich zusammenstürzte, muß unsern jetzigen Apologeten als geschichtliche Waffe dienen, womit sie das Neuheidenthum niederkämpfen. Man werfe nur einen Blick in die neuesten Apologien des Christenthums, z. B. in die Schriften von Hettinger und Zezschwitz, und man sieht sofort, daß das heidnische Alterthum mit seinen Mythologien und religiösen Einrichtungen, mit seiner ganzen Literatur und Geschichte zu den Beweisführungen ebenso reichliche als unersetzliche Beisteuer geliefert hat. Wahrlich, die Kirche hat ein ebenso großes und noch heiligeres Interesse an der Erforschung und wahren Erkenntniß des antiken Heidenthums, als die Alterthumswissenschaft selbst; sie muß die bezüglichen Studien mindestens mit derselben Sorgfalt und Liebe verfolgen, als die Philologie, die Mythologie, die Archäologie, Wissenschaften, welche in jenen Studien aufgehen.

Was insbesondere die alte classische Literatur angeht, so verdient die Programm-Abhandlung von Stephinsky allerseits großen Dank, indem hier auf wenigen Blättern, in klarer und zusammenfassender Darstellung, dabei in geistvoller und schwunghafter Rede neuerdings auseinandergesetzt ist, welch hohe Bedeutung jene heidnischen Schriftwerke für die Bildung des christlichen Geistes immerhin behaupten. An die Spitze seiner Abhandlung stellt der Verf. den Satz: „Eine gerechte und gründliche Würdigung der heidnischen Classiker als Bildungsmittel für die christliche Jugend ist nicht möglich ohne die richtige Beurtheilung des Heidenthums selber, aus dessen Schooße sie hervorgegangen sind." Indem zur Ausführung dieses Satzes das antike Heidenthum in seinen wesentlichsten Grundzügen gewürdigt wird, ergibt sich in logischer Folge der weitere Satz: „Die Einfügung des classischen Unterrichts in den Organismus der christlichen Schule kann aber, wir heben es noch einmal nachdrücklichst hervor, deshalb kein Bedenken erregen, weil es sich nicht um die Vereinigung durchaus feindlicher und unversöhnlicher Gegensätze, Heidenthum und Christenthum, handelt, sondern um die Verbindung von Menschlichem und Göttlichem, welche überhaupt das Christenthum so wesentlich charakterisirt. Der Grund unseres beseligenden Glaubens ist die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Erlösers, — und die schönste Frucht dieser geheimnißvollen Verbindung ist ihr mystisches Abbild in dem Gnadenleben der Seele. Es brauchte also auch, nachdem der Lehrer selbst, der alle Menschen erleuchtet, welche in diese Welt kommen, sichtbar erschienen war, der Pädagog, der ihm voraufging, sich nicht zurückzuziehen und zum Schweigen zu verurtheilen; er durfte es nicht, weil sein civilisatorischer Beruf noch lange nicht erfüllt war. Ja, nach den Thatsachen der Geschichte zu urtheilen, scheint er seinen vollen Einfluß erst in der christlichen Welt gewinnen, seiner Mission im Dienste Jesu Christi erst nach dessen Erscheinen in vollem Maße gerecht werden zu sollen; es wäre daher ein eiteles Bemühen, auf seinem Gange durch die Zeiten sich ihm entgegenwerfen und ihn aufhalten zu wollen." Auf die Frage der heidnischen Classiker näher eingehend, entwickelt St. seine Gedanken nach folgenden Gesichtspunkten: „Einerseits haben wir die Classiker als das geeignetste Bildungsmittel zur Entwicklung der rein natürlichen Geistesanlagen ausdrücklich bezeichnet; andererseits haben wir in der Hindeutung auf die treibende Kraft, den providentiellen Gang und das endliche Resultat der heidnischen Wissenschaft nahe genug gelegt, daß dieselben sich sehr wohl auch zur Vertiefung des specifisch christlichen Bewußtseins verwerthen lassen." Die Ausführung dieser beiden Hauptgedanken bildet den Inhalt des noch übrigen Theiles der Abhandlung S. XI—XXX. Im Großen und Ganzen haben diese Ausführungen, die mit Einsicht und Wärme gemacht werden, unsern lebhaften Beifall, wenngleich hier und da, z. B. ein Horaz vielleicht etwas zu günstig angesehen wird. Wie wahr ist die Bemerkung des Verf.: „Vor Allem thut jedoch Noth die Erkenntniß der menschlichen Armuth und Ohnmacht, unserer Erlösungs- und Heilsbedürftigkeit; denn nur in diesem Grunde, in der Demuth, kann der Glaube an einen Retter, an einen Heiland Wurzel schlagen, nur in diesem Grunde kann die dankbare Liebe aufkeimen und Blüthen treiben. Diesen Grund legt man aber unter dem göttlichen Gnadenbeistande nur durch ernstes Versenken in das eigene Innere — und in die Geschichte der unerlösten Menschheit. Die Kirche selbst zeigt uns diesen Doppelweg, indem sie alljährlich die heilige Adventsfeier begeht. Sie fordert uns in dieser h. Zeit zur stillen Einkehr in uns selber auf; sie versetzt uns aber auch von dem Boden subjectiver Reflexionen auf dem Boden der Geschichte, läßt die Zeit viertausendjähriger Erwartung an unserm Geiste vorüberziehen und hält uns in der Hülflosigkeit und Sehnsucht der alten Welt den Spiegel unserer eigenen Noth vor."

Mit Recht ist von dem Verf. auch nachdrücklich hervorgehoben worden, wie unschuldig die alten heidnischen Classiker an dem Neuheidenthum der modernen Gesellschaft sind. „Der »nagende Wurm der Gesellschaft,« das moderne Heidenthum in seiner vollsten Ausgestaltung ist der Materialismus. Es ist in jüngster Zeit wiederholt darauf hingewiesen worden, wie entschieden der antike Geist gegen denselben angekämpft, wie energisch er gegen die grundsätzliche Gott- und Geistlosigkeit protestirt hat (vgl. Haffner, der Materialismus in der Culturgeschichte, insbes. S. 86—153; von dems. der moderne Materialismus, Broschürenverein Nr. 9, S. 6 ff.). An diesem Protest betheiligen sich vorzugsweise alle in der Schule zu lesenden Classiker." Das Neuheidenthum, woran nicht etwa bloß die gelehrten Stände, sondern a l l e Schichten der modernen Gesellschaft leiden, ist nun und nimmer als die Frucht des antiken Heidenthums anzusehen; es ist vielmehr die nackte Ausgeburt des in der Materie verkommenen Zeitgeistes, die natürliche Folge von hundert zusammenwirkenden Ursachen, die in dem ganzen Zustande der bestehenden Gesellschaft verborgen liegen. Wie viele unserer Neuheiden waren denn in der Lage, ihre Selbst- und Naturvergötterung aus der Lectüre der heidnischen Classiker zu lernen? Wer ist denn von Homer, Sophokles, Platon, oder von Virgil, Cicero, Tacitus auf der Schule verführt worden, daß er seinen Geist zur Anbetung der Materie erniedrigte? Nein, schon die Beschäftigung mit diesen Classikern ist eine geistige Askese, welche vor solchem Falle bewahrt. Der Weg ins Neuheidenthum führt weit leichter, kürzer und angenehmer zum Ziel. Auf diesem Wege hat man nicht nöthig, den Geist mit der Erlernung fremder und sogar todter Sprachen anzustrengen; zudem wäre dies Zeitverlust, und was solcher Verlust bedeutet, weiß man jetzt besser zu würdigen als früher, wo die Zeit noch kein Geld war. Unsere Neuheiden kommen schneller voran und haben es gemächlicher. Statt der alten Classiker nehmen sie die neuesten Bücher der

unterhaltenden Romanliteratur zur Hand; hier gewinnen sie ohne geistige Anstrengung gleichwohl die höchste geistige Bildung, und schneller als man erwarten sollte, sind sie befähigt, dem christlichen Leben und Glauben Abschied zu sagen. Andere kommen ganz ohne Bücher in das Neuheidenthum hinein, indem sie der kalten Luft der Kirche einfach den gemüthlichen Aufenthalt im Wirthshause vorziehen; die Weisheit eines antichristlichen Tageblattes, von den Stammgästen in Fluß gesetzt, ersetzt über Genüge den Lehrvortrag von der Kanzel sammt dem Katechismus. Am elegantesten ist aber im Reiche des Neuheidenthums für die „Wissenschaft" gesorgt; die Wissenschaft hat den Schweiß der Gelehrten sorgsam von sich abgeputzt, da ist keine Spur von Mühe und Arbeit, kein starres Gesetz und keine Zucht des Denkens, kein Anspruch auf irgend ein Erforderniß, welches dem angehenden Neuheiden lästig fallen könnte; die Wissenschaft weiß sich jetzt ja populär zu machen, wo sie für das kindlichste Gemüth allen Schrecken verliert; naturwissenschaftliche Bücher mit feinem Umschlag und netten Bildern, für das „Volk" bearbeitet, sind überall zu Tausenden verbreitet und bezeugen durch den Absatz, welchen sie finden, auf das unwidersprechlichste, daß „Wissenschaft" und „Leben" nunmehr in der That zusammengehen und gegenwärtig die ganze Welt wissenschaftlich gebildet sei. Welche Aera für das Neuheidenthum! Von Industrie, Industrialismus, Politik und Socialismus gar nicht zu reden, wird schon durch die Presse genug Arbeit gethan, daß die breite Straße glatt und eben bleibt. Soviel läßt sich ohne Zweifel mit vollständiger Gewißheit der Sache und ohne die geringste Uebertreibung behaupten: Ist die moderne Gesellschaft so heidnisch, wie allerseits geklagt wird, so ist sie dies nicht durch die Lectüre der alten heidnischen Classiker, sondern durch — sich selbst. Dies Verhältniß liegt in so klaren Thatsachen und so handgreiflich zu Tage, daß ein weiteres Streiten hierüber uns als nackte Streitlust erscheint.

Gleichwohl erfahren wir aus dem Aufsatze der „Dublin Review", daß Gaume's Ver Rongeur noch seine Anhänger hat. Die Redaction bemerkt zu dem mit R. B. V. unterzeichneten Aufsatze ausdrücklich, daß sie die Anschauungen des Verf. zwar nicht theile, dem Aufsatze jedoch die Spalten geöffnet habe, weil in ihm klarer als anderswo die Gründe auseinandergesetzt seien, die gegen Gaume und die neuern Gaumisten geltend gemacht werden. Die Redaction hält ihre eigene Ansicht noch in suspenso, obgleich sie an einem spätern Orte die Erklärung abgibt, daß sie in den Grundsätzen, wonach sie die Zeitschrift leite, genau mit der Civiltà cattolica übereinstimme. Der Verf. des Aufsatzes läßt sich übrigens in das Detail der Frage gar nicht ein. Er benügt sich, von hoher Warte aus mit einem unbeirrten Blicke das Gewirre der Controverse zu streifen, und holt schließlich zu einem wuchtigen Hiebe aus, der wie das Schwert Alexanders den Knoten auf einmal zerschneiden soll. Gaume, dessen Ver Rongeur 1851 erschien und trotz des großen literarischen Lärmes im Wesentlichen doch nur geringen praktischen Erfolg errang, ist neuerdings, so scheint dem Verf., durch drei andere Schriftstücke überholt, oder nach dem englischen Ausdrucke auf seinem eigenen Grunde „ausgegaumet" (out-Gaumed on his own ground). Das erste ist von Pater Curci: Il Paganesimo antico e moderno. Roma coi Tipi della Civiltà cattolica. 1862, worin der Zustand der modernen Gesellschaft mit noch grellern Farben geschildert wird, als im Ver Rongeur, obgleich Curci nicht soweit geht, direct die Verbannung der heidnischen Classiker aus den Schulen zu beantragen. Das zweite Schriftstück: Memoria dedicata all' Episcopato cattolico riunito in Roma nel 1862, ergänzt in dieser Hinsicht das vorige, indem darin als ein nothwendiges Erforderniß zur Verbesserung der modernen Gesellschaft verlangt wird, in den Schulen an erster Stelle nur christliche Autoren, heidnische Classiker aber nur an zweiter Stelle zu lesen. Das dritte Schriftstück ist: Discours sur la nature, la cause et le remède du mal actuel, prononcé à Rome par Mgr. l'évêque d'Aquila. Paris 1865, und hiernach sollen die heidnischen Classiker auf der Schule ersetzt werden durch die h. Schrift, die h. Väter, Lebensbeschreibungen der Heiligen und die Martyreracten. Obgleich alle drei Schriftstücke sichtbar unter dem Einflusse des Ver Rongeur entstanden, soll der Fortschritt über Gaume hinaus darin bestehen, daß Curci „zu dem Ungestüm des Franzosen die Heftigkeit des Italieners hinzugethan", der Bischof von Aquila aber den „Paganismus" der modernen Welt näher als „Satanismus" präcisirt habe. Alles dies hat jedoch für den Verf. des Aufsatzes weniger Bedeutung, als die scheinbare kirchliche Autorität, womit die Schriftstücke in Rom, vor den Augen der höchsten Prälaten, unter der Protection des einflußreichsten Ordens, ohne irgend welchen abschwächenden Widerspruch zu erfahren, an das Licht getreten sind. Der Bischof von Aquila las im September 1864 seine Schrift (the whole brochure is nothing but *Gaume*, intensified by compression and done into Italian) vor der Akademie der katholischen Religion in Rom vor, und der Verf. schließt: „Die Akademie hörte auf den Ver rongeur, und sieben Fürsten der Kirche, ein Schock Bischöfe und eine zahlreiche und glänzende Versammlung von Prälaten, Männern der Wissenschaft und gelehrten Mitgliedern religiöser Orden bezeugten durch ihre Anwesenheit an jenem Tage, eine wie große Veränderung seit 1851 über die Geister erleuchteter Männer gekommen ist." Diese Insinuation des Verf. ist doch unbegründet; die Versammlung hat dadurch, daß sie die Vorlesung des Bischofs anhörte, keineswegs schon ihre Zustimmung zu den Behauptungen desselben erklärt; ein so bedeutender Umschlag der Ansichten seit 1851 läßt sich daraus gar nicht folgern, und es ist allen erwähnten Schriftstücken überhaupt nur soviel Gewicht beizulegen, als ihr innerer Gehalt wiegt. Gegen den Gebrauch der lateinischen und griechischen Classiker zu eifern, ist mit nichten schon ein Beweis katholischen Geistes und kirchlichen Sinnes; es ist ebenso kirchlich und ebenso katholisch, für den Gebrauch derselben das Wort zu nehmen und ungerechte Beschuldigungen zurückzuweisen. Sicherlich wird der „Satanismus" in der modernen Gesellschaft nicht durch die Verbannung der heidnischen Classiker ausgerottet; wohl aber ist die geistige Beschäftigung mit diesen Classikern unter anderm mit ein wirksames Mittel, der Verbreitung des Neuheidenthums in unserer Zeit, dem materialistischen Denken und Streben, dem Siege des Niedern über das Höhere einen Damm entgegenzusetzen. Man gelangt, die ganze Geschichte des Tages wie unseres Schulwesens bezeugt es, weit eher dazu, das Studium der lateinischen und der griechischen Sprache an der Schule überhaupt über Bord zu werfen, als diesen sprachlichen Unterricht auf christliche Autoren zu beschränken. Schon jetzt sind eine Menge solcher Schulen, die entweder eine oder beide classischen Sprachen zugleich vom Unterrichte ausgeschlossen haben, organisirt und finden in der Strömung des Zeitgeistes ungeheuren Beifall; die Zöglinge dieser Schulen sind mit keinen lateinischen und griechischen Classikern geplagt, das antike Heidenthum hat sie mit keinem Hauche berührt, — aber sind sie deshalb christlicher, kirchlicher, frömmer, gläubiger, als die Schüler der andern Anstalten, die in der That mit den heidnischen Schriftstellern des Alterthums Bekanntschaft machen mußten? Niemand kann dies im Ernste behaupten. Der Krieg gegen den Gebrauch der heidnischen Classiker ist, so wenig man es beabsichtigen mag, immerhin ein Krieg gegen das Studium der lateinischen und der griechischen Sprache. Dieser Krieg wird aber von der materialistischen Zeitströmung schon so energisch geführt, daß es im kirchlichen und christlichen Interesse nicht liegt, Bundesgenossenschaft zu schließen und an solchem Kampfe Theil zu nehmen. Der Preis des Sieges würde gewiß nicht dem kirchlichen Mitstreiter, sondern demjenigen zu-

fallen, welcher nach der Logik des Sachverhältnisses der eigentliche Feind, der geborene Gegner des Geistes ist, dem Materialismus. — Der Aufsatz in der Dublin Review findet ferner den Eifer, womit die französischen und italienischen Schriftsteller gegen die heidnischen Classiker aufgetreten sind, gewissermaßen durch den eigenthümlichen Nationalgeist beider Völker und Länder entschuldigt, obgleich er keineswegs unterläßt, in drastischer Weise hervorzuheben, wie das vorgeschlagene Mittel an sich in gar keinem Verhältnisse stehe zu dem erstrebten Zwecke. Hier ist es auch, wo der Verf. seinen Alexanderhieb thut. Das Neuheidenthum ist nicht durch die Entfernung der heidnischen Classiker zu überwinden, sondern dadurch, daß in der Erziehung wie im ganzen Leben das „Uebernatürliche" allseitig zur Geltung gebracht wird, wie dies — im Mittelalter der Fall war. Im Mittelalter, so meint Verf. und sucht es durch eine farbenreiche Schilderung glaubhaft zu machen, war Gott Alles in Allem: so muß es wieder werden, ehe an eine Rettung der modernen Gesellschaft gedacht werden kann. Bringe das Uebernatürliche wieder zu seinem Einflusse, und unsere Gesellschaft ist gerettet trotz der fortgesetzten Lectüre heidnischer Classiker!

Mit solchem Gewalthiebe sind allerdings eine Menge ernstlicher Bedenken weggeräumt, die sich einer schwarzen Gewitterwolke ähnlich gegen die heidnischen Classiker zusammengeballt haben. Aber in der Sache selbst ist damit noch gar nichts erreicht. Vor dem Zauberworte des „Uebernatürlichen" machen alle streitenden Parteien Halt; soweit der Hall dieses Wortes reicht, ruhen die Waffen und das Kampfgetöse verstummt. Mehr jedoch vermag das Wort nicht zu wirken. Die Stellung der Streitenden bleibt nach wie vor dieselbe, und wo der Ruf des Wortes verklungen ist, erhebt sofort sich wieder der nämliche Kampf, vielleicht mit nur größerer Erbitterung. Zur Herstellung eines dauerhaften und wahren Friedens wird offenbar mehr erfordert. Dazu gehört vor allem eine innerliche Verständigung, welche das antike Heidenthum nicht einfach ausschließt, sondern mit der ganzen Fülle seiner wesenhaften Bedeutung in sich aufnimmt. Das ist, so scheint mir unzweifelhaft, der einzig wahre Gesichtspunkt, von dem alle unsere Erwägungen und Strebungen ausgehen müssen. Nur unter diesem Gesichtspunkte ist es möglich, den Knoten wirklich zu lösen, die Sache im Lichte des Glaubens und der Wissenschaft zu klären und, indem man der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich gerecht wird, auch fruchtbar zu wirken.

Euchenheim. Stiefelhagen.

Literarische Notizen.

— Von der „Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. Herzog" ist kürzlich die Schluß-Lieferung erschienen. Das Werk umfaßt, einschließlich der drei Supplementbände, 21 Bände (Pr. 55 Thlr. 14 Sgr.). Ein ausführlicher Registerband soll noch in diesem Jahre erscheinen. Nach dem beigefügten Verzeichniß war die Zahl der Mitarbeiter nahezu 300, von denen freilich manche nur einen oder zwei Artikel beigetragen haben.

— Von dem großen, für französische Geschichtsforschung unentbehrlichen Werke Recueil des historiens des Gaules et de la France, welches im Jahre 1738 von Dom Bouquet mit der Herausgabe des ersten Bandes eröffnet wurde und jetzt (1867) bis zum 23. in Fol.-Format gediehen ist, erscheint seit Anfang des Jahres bei dem auch durch Wiederabdruck der Acta Sanctorum, der Histoire littéraire de France u. a. verdienten Buchhändler Victor Palmé zu Paris eine neue Auflage, die auf 20 Bände berechnet wird und 1870 vollständig in den Händen der Subscribenten sein soll. Der Preis beträgt 213 Thlr. 10 Sgr. — Ein anderes bedeutendes Werk ist kürzlich bei F. Didot in Paris erschienen: Géographie de Ptolémée. Réproduction photolithographique du Manuscrit grec du monastère de Vatopédi au mont Athos … par Victor Langlois, von welchem nur 200 Ex. in Fol. abgezogen sind. Die Handschrift, 108 Seiten, gehört dem Ende des 12. Jahrh. an. Preis bei S. Calvary in Berlin $26^2/_3$ Thlr. — Von der Originalausgabe der Acta Sanctorum Bollandistarum erscheint in Kurzem der 12. (letzte) Band des Monats October (Preis 16 Thlr.). A. P.

— Der unermüdliche P. Perrone hat seinem im Jahre 1865 erschienenen Werke über die theologischen Tugenden unlängst einen Band Praelectiones theologicae de virtute religionis deque vitiis oppositis, nominatim vero de Mesmerismi, Somnambulismi ac Spiritualismi recentiori superstitione folgen lassen (Regensb. Pustet, 1866. XII u. 434 S. gr. 8. 1 Thlr. 18 Sgr.). Die von dem Verf. befolgte Methode ist aus seinen Praelectiones theologicae zu sehr bekannt, als daß es hierüber in Bezug auf das obengenannte Werk einer nähern Angabe bedürfte. Nach einer einleitenden Erörterung (de natura virtutis religionis generatim) handelt dasselbe de praeceptis et actibus religionis in specie (de devotione, de oratione, de adoratione et sacrificio, de voto, de festorum dierum praecepto et observatione, de iureiurando, de adiuratione). Der zweite Theil ist überschrieben: de vitiis quae virtuti religionis adversantur, und handelt zuerst de irreligiositate ac superstitione (de tentatione Dei, de blasphemia, de sacrilegio, de simonia, de idololatria, de divinatione, de vana observantia, de magia, de cultu falso et superfluo); es folgt dann der umfangreichste Abschnitt (S. 156—433), de recentiori Mesmerismi seu Magnetismi animalis etc. superstitione. — Der erste Theil des Werkes erhebt sich materiell nicht über die zahlreichen ältern Darstellungen desselben Gegenstandes. Hingegen hat der Verf. den zuletzt genannten Abschnitt mit sichtbarer Vorliebe bearbeitet. Mit großem Fleiße ist aus der französischen und italienischen Literatur eine reiche Fülle von Material zusammengetragen, welches für die Geschichte und Beurtheilung des Mesmerismus, Spiritismus u. s. f. dienlich schien. Auch die betreffenden Erlasse der römischen Behörden werden mitgetheilt. Auch für denjenigen, welcher den Ausführungen des Verf. nicht in allweg Geschmack abzugewinnen vermag, sind die hier gebotenen Materialien immerhin von Werth. Die schöne Ausstattung des Buches gereicht der Pustetschen Officin zur Ehre. Dem Titel ist das Facsimile eines anerkennenden Schreibens des Papstes an den Verf. beigefügt. S.

— Das Buch von Maurel, „die Abläße, ihr Wesen und ihr Gebrauch" ist in Frankreich bereits in 13., in Deutschland kürzlich in 3. Auflage erschienen[1]). Die dogmatische und historische Seite der Frage ist verhältnißmäßig kurz und dem praktischen Zwecke des Buches gemäß nicht in wissenschaftlicher Form behandelt. Sein Hauptaugenmerk hat der Verf. der casuistischen Seite des Gegenstandes und der sorgfältigen Erörterung einer reichen Auswahl von einzelnen Abläßen (S. 103—295) gewidmet. Angehängt sind Formeln für Benedictionen u. dgl. Für die Zuverlässigkeit der speciellen Angaben bürgen die vorgedruckten Approbationen. In der Anlage ist das Buch dem ältern von dem Bischof Bouvier, „über den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum" (Aachen 1844) ähnlich, in seinem speciellen Theile aber, abgesehen von der ausführlichen Besprechung des Jubiläums bei Bouvier S. 387—464, reichhaltiger und genauer.

---

1) Die Abläße, ihr Wesen und ihr Gebrauch. Von P. A. Maurel, Priester der Ges. Jesu. Nach der 13. französischen Ausgabe mit Genehmigung des Verf. übersetzt von einem Mitgliede derselben Gesellschaft. Dritte, sorgfältig verbesserte und mit vielen Zusätzen aus der Raccolta bereicherte Auflage. Mit Genehmigung der geistl. Obrigkeit. Paderborn, Schöningh 1866. 416 S. 8. 27 Sgr.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Hettinger, die Kunst im Christenthum, von Wedewer.
Kampschulte, die westfäl. Kirchen-Patrocinien, von Kessel.
Keller, Kirche, Staat und Freiheit, von Funk.
May, Albrecht II. von Mainz, von Hefele.
Sigwart, Spinoza's Tractat von Gott ꝛc., von Storz.
Zirngiebl, F. J. Jacobi's Leben, von Katzenberger.

Correspondenz der Redaction. — No. 24, No. 45, No. 94, No. 109: Noch nicht fertig? — No. 40: Dankend erhalten. — No. 77: Dankend erhalten. Ganz gut. Nicht in C., aber in Freiburg. — No. 80, 120, 157: Brief erhalten. Bestellt.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 19. März 1867. № 6.

Evangelien-Kritik.

Les Evangiles et la Critique au XIX. siècle par M. l'abbé **Guillaume Meignan**, Vicaire-général de Paris, professeur à la Sorbonne [jetzt Bischof von Chalons]. Bar-le-Duc, Louis Guérin 1864. VIII u. 486 S. 8.

De la Croyance due à l'Évangile. Examen critique de l'authenticité des textes et de la vérité des récits évangéliques. Par **H. Wallon**, Membre de l'Institut, professeur d'histoire moderne à la faculté des lettres de Paris. II. edit. refondue et complétée par l'examen des derniers ouvrages publiés contre l'autorité des Évangiles. Paris, A. Le Clere et Cie. 1866. 582 S. 8. 6 Fr. 50 C.

Il Talmude e la vita di Gesù ossia le origini del Cristianesimo e il moderno razionalismo per **Luigi Coletta**, Prete Napoletano. (Dalla Raccolta religiosa, La scienza et la fede.) Neapel, V. Manfredi 1865. XII u. 212 S. 8.

Die beiden hier angezeigten französischen Werke bilden eine sehr erfreuliche Ausnahme von der heutigen französisch-theologischen Literatur, sowohl was die Form als was den verarbeiteten Stoff betrifft. Anstatt den Leser mit hohlen Redensarten zu unterhalten, richten sie sich mit ihren Untersuchungen an dessen Erkenntnißvermögen, um von dem Standpunkte der Vernunft aus sich mit den gegnerischen Behauptungen wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Die Verfasser haben sich zu diesem Zwecke mit der einschlägigen deutschen Literatur ziemlich vertraut gemacht und den vielen Schwierigkeiten kühn ins Auge geschaut, welche auf dem von ihnen betretenen Gebiete dem Forscher begegnen. Freilich darf man an ihre Werke nicht gerade den strengsten Maßstab deutscher Wissenschaftlichkeit legen; aber mit Ausnahme einzelner weniger Punkte genügen doch ihre Leistungen in hohem Maße den Anforderungen, welche man billiger Weise an Gelehrte stellen kann, denen die deutsche Literatur eine fremde ist. Es muß überdies schon als ein großer Gewinn betrachtet werden, daß in katholische Kreise Frankreichs von so hochgestellten und angesehenen Männern ohne Bedenken jene Methode der Bibelwissenschaft eingeführt wird, die, selbst unter uns noch nicht frei von aller Anfechtung, allein geeignet ist, die Angriffe der Gegner zu überwinden.

Das Buch des Bischofs von Chalons ist aus Vorträgen hervorgegangen, die von ihm an der Sorbonne gehalten wurden. Er hat diese Vorträge veröffentlicht nach S. VIII „um in einer Zeit, in welcher die Unwissenheit die größte Gefahr ist, dem Wunsche der allzu kleinen Zahl derjenigen genugzuthun, welche das Bedürfniß nach Belehrung empfinden und strenge und ruhige Auseinandersetzungen über die Glaubwürdigkeit des Evangeliums suchen." Kann man Angesichts dieser unbeabsichtigten, inhaltsschweren Beschreibung französisch-religiöser Zustände sich noch wundern, daß Rénan in seinem Vaterlande einen so fruchtbaren Boden fand? Aber alle weitern Reflexionen über jene einleitenden Worte dem Leser überlassend, wenden wir uns zur Betrachtung der 21 Vorlesungen selbst. Zunächst liefert der Verf. eine kurze Geschichte und Charakteristik der rationalistischen Bibelkritik bis auf unsere Tage, beginnend mit den französischen Encyklopädisten. Auf Vollständigkeit will diese Darstellung wohl ebenso wenig Anspruch machen, als auf eingehende Genauigkeit. Am auffallendsten ist für den kundigen Leser, daß der Verf. (S. 20) eine Göttinger Schule mit Ewald an der Spitze der Tübinger gegenüberstellt. Zu einer Schule hat es doch Ewald glücklicher Weise nie gebracht. Ebenso sonderbar klingt es, wenn (S. 39) den Katholiken eine bessere Kenntniß der Originalsprachen der h. Schriften nachgerühmt wird, als den Außerkirchlichen. Die 3. bis 6. Vorlesung handeln über die Wunder; die 7. und 8. über die Stellung der Evangelien in der christlichen Heilsökonomie, zumal über ihr Verhältniß zur Lehrautorität der Kirche. Dann folgt eine Darlegung innerer Gründe für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, welche die gleichzeitigen profanen Geschichtsquellen, die Numismatik, am eingehendsten die Geographie Palästina's in Betracht zieht. Nun finden sich bekanntlich auf dem Gebiete der sog. neutestamentlichen Zeitgeschichte manche und nicht unbedeutende Schwierigkeiten, indem die evang. Erzählung in mehrern Punkten nicht mit der profanen übereinzustimmen scheint. Eine der erheblichsten knüpft sich an den Namen des Tetrarchen Lysanias von Abilene, der Luk. 3, 1 erwähnt wird. Die Profangeschichte kennt nämlich keinen andern Lysanias, als den, welcher nach *Ios.* Antt. XV, 4, 1 und *Dio Cassius* XLIX, 32 ungefähr 30 J. v. Ch. auf Betreiben der Kleopatra hingerichtet wurde. Auffallender Weise geht der Verf. hierüber ganz mit Stillschweigen hinweg, obgleich er S. 177 Luk. 3, 1 bespricht. — In den folgenden Vorträgen werden die Zeugnisse der Heiden, der Häretiker und der ältesten Kirchenschriftsteller für die Authenticität der Evangelien beleuchtet. Der letzte Vortrag behandelt die interessante, noch immer ungelöste Frage über die Uebereinstimmung und Differenz, wie sie zwischen den synoptischen Evangelien besteht, und die gegen die Echtheit des Johannesevangeliums erhobenen Einwendungen. Als Beilage folgt eine Abhandlung über Aberle's Publication eines directen Zeugnisses des Papias für die Echtheit des Johannesevangeliums, und eine zweite über die Inspiration der h. Schriften. Man vermißt bei den letzten kritischen Auseinandersetzungen die nachdrückliche Hervorhebung der vielen äußern Zeugnisse für die Echtheit sämmtlicher Evangelien, zumal des vierten, welche der ältesten Zeit, zum Theil dem Anfang des zweiten Jahrh. angehören und erst jüngst aufgefunden wurden; wir meinen die in den Philosophumena, dem Schlusse der pseudoclement. Homilien, dem griech. Texte des Barnabas u. s. w. enthaltenen. Ihre Anführung wäre weitaus wichtiger gewesen, als die Besprechung der Aberle'schen Entdeckung, welche im besten Falle doch noch manches examen rigorosum bei den Kritikern zu bestehen haben wird, ehe sie als vollgültige Zeugin auftreten darf. In

der Abhandlung über die Inspiration der h. Schrift schließt sich der Verf. zum Theil an P. Patrizi an und äußert sich über diesen schwierigen, noch nicht genug bearbeiteten Punkt sehr gemäßigt und besonnen. Er sagt unter Anderm S. 462: „Eine gewisse Ungenauigkeit, eine gewisse Unvollkommenheit kann in einem inspirirten Buche gefunden werden, wenn diese Unvollkommenheiten den Hauptzweck nicht vereiteln, den Gott sich vorsetzt. Indem Gott einen Schriftsteller inspirirt, bedient er sich unvollkommener Werkzeuge, des Menschen und der menschlichen Sprache; es geziemt sich für ihn nicht, daß er die natürlichen Gebrechen (les défauts essentiels) außerhalb einer gewissen Grenze aufhebe, die er nach seinem Willen festgesetzt hat, und außerhalb der Bedingungen, welche nöthig sind zur Erreichung seines Zweckes." Mit Patrizi unterscheidet dann der Verf. das Nebensächliche, die Details, die Ausschmückungen der Erzählung von dem Wesentlichen, worauf sich in den kanonischen Büchern die Inspiration erstrecke.

Zur richtigen Würdigung des analysirten inhaltreichen Werkes bringe ich schließlich noch einmal in Erinnerung, daß es zunächst nicht für Deutsche, sondern für Franzosen, und nicht zu eigentlich gelehrten Zwecken, sondern zur Belehrung des größern Publicums geschrieben ward.

Weit mehr auf gelehrte Kreise ist das Werk Wallons berechnet. Es offenbart sich dies schon durch die äußere Form, in größerm Maße aber noch durch die eingehenden kritischen Untersuchungen, die es enthält. Der Verf. beginnt mit der Darlegung der äußern Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien, und bespricht dann die Paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte als Beweismittel für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Daran schließen sich Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Evangelien, über ihre Integrität und geschichtliche Glaubwürdigkeit. Den historischen Erörterungen über letztern Punkt folgen philosophisch-theologische über die Möglichkeit der Wunder. Hiernach bespricht der Verf. die hauptsächlichsten Einwendungen, die man aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte gegen die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte erhoben hat; er handelt ausführlich von der Schatzung des Quirinius, von der verschiedene chronologische Schwierigkeiten enthaltenden Stelle Luk. 3, 1, zumal über den Lysanias von Abilene. Schließlich folgt eine Abhandlung über die Harmonie der Evangelien zur Widerlegung der Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit der evang. Berichte, welche man aus deren Differenzen herzunehmen pflegt. Gelehrte Noten und Zusätze (S. 491—565) schließen das ohnehin schon mit Citaten reich besäete Werk. Man kann dem Verf. seine Bewunderung nicht versagen für die überaus große Genauigkeit, mit welcher er den Untersuchungen der deutschen Kritiker nachgegangen ist. Wie er auf dem Titel des Buches bemerkt hat, sind von ihm die neuesten literarischen Erscheinungen, wenigstens zum großen Theile, benutzt worden. Wenn er Manches hierbei übersah oder eine unpassende Auswahl in der Benutzung der Literatur traf, so würde das einem deutschen Gelehrten zum großen Vorwurfe gereichen; dem Franzosen müssen wir unsere Anerkennung dafür aussprechen, daß solcher Mängel in seinem Werke sich so wenige finden. Aber Einen Punkt dürfen wir nicht ohne scharfe Rüge übergehen. S. 68 sucht W. den Paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes durch die Annahme aufrecht zu erhalten, daß die Schrift von Paulus hebräisch geschrieben und dann unter seinen Auspicien ins Griechische übersetzt worden sei. Er beruft sich dabei auf Michaelis, der aber auch in neuerer Zeit fast allein jene Annahme zu vertheidigen suchte. Bei der großen Bekanntschaft unsers Verf. mit der deutschen Literatur ist es in der That sehr zu verwundern, daß er jene sonderbare, längst vergessene Vermuthung wieder aufgegriffen hat. Schon seiner Gräcität wegen kann der Hebräerbrief so wenig eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sein, wie etwa die Schriften des Flavius Josephus oder Philo. — Auch seiner Harmonie der Evangelien hat der Verf. ein veraltetes System zu Grunde gelegt, indem er sich die harmonistische Skizze in Hugs Einleitung aneignete. Denn zu den sehr wenigen Punkten, über welche unter den neutestamentlichen Kritikern nahezu Einstimmigkeit herrscht, gehört auch die Verwerfung der Hug'schen Annahme, daß Lukas überall chronologisch am genauesten berichtet habe.

Was Gelehrsamkeit angeht, so steht der Verf. des angezeigten italienischen Buches hinter Wallon kaum zurück. Er offenbart eine ansehnliche Belesenheit nicht allein in der vaterländischen, sondern auch in der fremden, der französischen und der deutschen Literatur. Indessen scheint Coletta der deutschen Sprache doch nicht hinreichend mächtig zu sein, um den wissenschaftlichen Anforderungen bei der Bearbeitung eines Gegenstandes, wie der seinige war, genügen zu können. Wir schließen dies zunächst daraus, daß er Werke von Döllinger, Haneberg, Sepp u. A. nach der französischen Uebersetzung benutzt hat; dann aber auch, was viel mißlicher ist, aus dem Umstande, daß er bei der Angabe deutscher Literatur selbst die Büchertitel und die Namen der Gelehrten — von den zahlreichen Druckfehlern abgesehen — nicht unentstellt gelassen hat. So schreibt er consequent Dank für Danko. S. 28 steht folgendes Citat: I. Pletz, über die Berfuchungsgeschichte, in theol. Geitfeh. (Della intelligenza della storia, nella Teologia di Geitfeh), p. 240 segg. Berl. 1817. Hier ist wohl Berfuchungsg. verdruckt für Versuchungsg., Geitfeh für Zeitsch.; aber die beigefügte Uebersetzung Teologia di Geitfeh u. s. w. ist doch über alles Maß komisch! S. 63: A. Biedermann, Die Pharisaëorum und Sadducaëorum (Del Fariseismo e del Sadduceismo), während es S. 131 heißt: Die Pharisaër und Sadducaër (De' Farisei e Sadducei). Der Verf. scheint demnach Pharisaëorum für ein Abstractum zu halten. Auf die Benutzung der deutschen Literatur werfen solche Fehler ein schlechtes Licht. Sehen wir aber hiervon ab, so kann man dem Verf. auch nicht ein bedingtes Lob für die Trefflichkeit seines literarischen Apparates spenden, wie wir das Wallon sehr gern gethan haben. Denn während er mitunter einen wahren Wust längst verschollener und unbedeutender Schriften anführt, hat er, der neuern Literatur nicht zu gedenken, selbst solche werthvolle ältere Werke nicht berührt, die ihrem Charakter nach Gemeingut aller Nationen sind. Wer den Talmud in seinen Beziehungen zum N. T. behandeln will, muß zunächst zu den ältern Sammelwerken von Meuschen, Schöttgen u. s. w. greifen, welche unser Verf. nicht benutzt zu haben scheint. Dieser Fehler mag aber mehr in einem andern, dem hauptsächlichsten Gebrechen unserer Schrift begründet sein, in seiner Methodenlosigkeit. Zeichnen sich die beiden besprochenen französischen Werke, zumal das letztere, durch strenge wissenschaftliche Methode aus, so können wir das leider von dem Cottela's nicht behaupten. Es ist vielmehr ein echt italienisches, oft mit oberflächlichen, wenngleich sehr gelehrt ausgestatteten Bemerkungen sich begnügend, und mitunter mehr an das Gefühl, als an den Verstand appellirend. Der Verf. hat sich seine Sache den Rationalisten gegenüber viel zu leicht gedacht, und in Folge dessen oft mehr mit Verdächtigungen und Verwerfungen als mit Gründen argumentirt. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht besonders der Schluß, wo (S. 212) die scharfen Worte der Encyclica angezogen werden, mit denen der Papst die neuern Rationalisten als von teuflischem Geiste beseelt bezeichnet hat, und wo unser Verf. mit leidenschaftlicher Entrüstung gegen die Katholiken eifert, welche sich unterfingen verbotene Bücher zu lesen u. s. w. Bos lassus fortius figit pedem, pflegten die Römer zu sagen. Und darum sollte man sich, zumal in der theologischen Wissenschaft einer ruhigen, besonnenen Beweisführung bedienen, weil leidenschaftliche Ausfälle einen gewissen Mangel an Gründen zu verrathen scheinen, und umgekehrt die Sache der Wahrheit der Leidenschaft zu ihrer Vertheidigung nicht bedarf. Indessen mag auch diese Vermi-

schung der wissenschaftlichen Interessen mit der Entschiedenheit der Gesinnung dem Feuer des italienischen Gemüthes verziehen werden. Was wir aber unter jedem Gesichtspunkte tadeln müssen, ist, wie gesagt, die Methodenlosigkeit unseres Verf. Damit soll nun nicht behauptet sein, daß seine gewiß sehr mühsame Arbeit eine völlig verfehlte sei. Aber bei gediegenerer wissenschaftlicher Disciplin hätte sich mit der halben Mühe viel Bedeutenderes erreichen lassen. Um einige der hervorragendsten Irrthümer, welche aus diesem Mangel hervorgegangen sind, zu berühren, so trägt der Verf. S. 60 Ansichten über pharisäische Irrlehren vor, welche in dem Berichte des Flav. Jos. und in der oberflächlichen Interpretation einiger Bibelstellen eine scheinbare Stütze finden, welche aber längst als irrig erkannt sind. Daß z. B. die Pharisäer die Seelenwanderung lehrten, berichtet Jos. nur darum, weil er ihrer Auferstehungslehre eine griechisch-philosophische Form geben wollte. Wenn C. nach dem Vorgange Patrizi's die Pharisäer einer falschen Rechtfertigungslehre beschuldigt aus dem Grunde, weil Jos., selbst ein Pharisäer (?), von der Taufe des Johannes sagt, sie sei zur äußern Reinigung den bereits Gerechtfertigten ertheilt worden, so ist das höchst oberflächlich geurtheilt. Ebenso willkürlich führt unser Verf. die vom Heilande den Pharisäern gemachten Vorwürfe auf doctrinelle Irrthümer zurück. Kurz, er kommt zu dem Resultate, daß die pharisäische Secte ein ganzes System von Irrlehren besaß, und daß die essenische nur eine Abzweigung der pharisäischen war (S. 157). Und doch muß man nach dem vorhandenen Material die Pharisäer, abgesehen von einigen Verirrungen, die sie mit ihren Zeitgenossen theilten, für die Vertreter der jüdischen Orthodoxie halten, während die Essener mit Bewußtsein und ganz offenkundig den jüdischen Lehrbegriff aufgegeben hatten. Um mich nicht selber auszuschreiben, verweise ich auf meinen Aufsatz über Josephus (Tüb. Q.-Schr. 1865) und auf meine Schrift über das Judenthum zur Zeit Christi. Mit seiner Behauptung, daß das Christenthum mit dem Essenismus nichts gemein habe, ist der Verf. völlig im Rechte; aber um dieselbe zu stützen, hatte er nicht nöthig (S. 155 u. sonst) das im Alterthum hochgerühmte Tugendleben der Essener herunterzusetzen. Diese Tendenz widerstreitet unsern sichersten historischen Erkenntnissen, und kann nur dazu beitragen, bei den Gegnern die Sache, der sie dienen soll, in Verdacht zu bringen. Daß ferner C. den alten Irrthum des Eusebius wieder aufgreift und die ägyptischen Therapeuten für christliche Mönche hält, möge hier nur als charakteristisch erwähnt werden.

Diese Einzelnheiten sind aber unbedeutend im Vergleich zu dem zweiten Theile der Schrift (S. 184—212: La divinità di Gesù Cristo difesa col Talmude), dessen ganzer Inhalt als ein fortlaufender principieller Irrthum bezeichnet werden muß. Der Verf. erklärt nämlich den Talmud für die schriftliche Fixirung der unverfälschten, ältesten jüdischen Tradition, und sucht nun aus demselben die Gottheit des erwarteten Messias nachzuweisen, ja sogar den Satz, daß Jesus selbst von den Juden als der wahre Messias anerkannt worden sei. Sogar die in der berüchtigten Schmähschrift Toledoth Ieschu erzählten Wunder werden als Beweise für die Gottheit Jesu angeführt! Dieses ganze Verfahren ist ein sehr unkritisches. Auf die Einzelnheiten hier einzugehen, würde zu weit führen, und es bedarf dessen auch nicht. Ich will nur zum Schlusse auf einen interessanten Gegenstand hinweisen, der, nach richtigen kritischen Grundsätzen behandelt, sehr lehrreich werden könnte; ich meine die Untersuchung der Berührungspunkte zwischen den talmudischen und den neutestamentlichen Schriften. Eine solche Untersuchung würde für die Zukunft manchen Fehlgriff verhüten, indem, wie der vorliegende Fall zeigt, man noch immer gern die talmudischen Ueberlieferungen in die vorchristliche Zeit zurückführt und dann das N. T. mit Aeußerungen beleuchtet, welche auf ihm selbst beruhen. Daß auch vorchristliche Elemente sich in den rabbinischen Schriften finden, wird Niemand bezweifeln; aber dieselben zu erkennen vermag nur ein kritisch geübter Blick, und gerade einem solchen wird in vielen Fällen die Entscheidung unmöglich erscheinen. Sicher gehören nicht unter jene Elemente alle nur entfernt christlich klingenden Ideen.

Bonn. Langen.

Zur protestantischen Kirchengeschichte.

Lehrbuch der **christlichen Kirchengeschichte** von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart von **Christian Wilhelm Niedner.** Neueste, von dem Verfasser kurz vor seinem Tode ausgearbeitete Auflage. Berlin, Wiegandt & Grieben 1866. 978 S. gr. 8. 4 Thlr.

Erster Artikel.

Hätte die protestantische Kritik mit ihrem Urtheil über die katholischen Bearbeitungen der Kirchengeschichte Recht, so würde das Theol. Literaturblatt auf eine Beurtheilung der protestantischen Leistungen in der Kirchengeschichte keinen Anspruch machen dürfen. Jenes Urtheil ist geradezu ein Vernichtungsurtheil und äußert sich in dem Machtspruch: daß jede neue kirchengeschichtliche Arbeit katholischerseits nur ein neuer Beweis sei, wie auf katholischem Standpunkt eine Geschichte des Christenthums und der Kirche unmöglich sei. Es zeige sich an ihr nur abermals, „daß allenthalben die Resultate der Forschung schon vorher feststehen, daß der kath. Geschichtschreiber nur das Bild der spätern Kirche vor Augen habe, und dieses schaue er in die älteste Zeit zurück, dieses lese er aus den Documenten heraus. Er könne sich kein anderes Bild der Kirche vorstellen, als das der römischen, und so könne er auch in der apostolischen Zeit kein anderes finden. Die ganze kath. Geschichtsforschung beruhe auf dem Fehlschluß: damit eine Kirche bestehe, mußte dieß oder jenes geschehen, dieß oder jenes angeordnet werden; darum ist es geschehen, darum ist es so angeordnet worden. Sie kenne kein Werden als Veränderung, indem sie Zustände der spätern Zeit unbefangen in den Anfang versetze, ohne zu ahnen, wie wesentlich verschieden das Frühere von dem Spätern, das Erste und Ursprüngliche von dem Abgeleiteten und nachmals Entstandenen sei." Wir führen dieses Urtheil von Uhlhorn, zu welchem ihm Döllingers „Christenthum und Kirche" den Anlaß bietet, aus der ‚Zeitschrift für hist. Theol.' (1866, S. 159) hier an [1]), nicht als ob wir ihn für einen der ersten und berufensten Stimmführer der protestantischen Kritik hielten, sondern weil er einmal wieder ein allgemein protestantisches Vorurtheil mit der ganzen Rücksichtslosigkeit eines sich von selbst verstehenden Axioms und und mit dem ganzen Dünkel des protestantischen Geschichtsmonopols ausgesprochen hat. Uebrigens hat er nur in etwas anderer Wendung nachgesprochen, was sein Antipode Baur bis zum Ueberdruß oft in den Einleitungen zu seinen dogmengeschichtlichen Werken, besonders aber in seinen „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" über die kath. Kirchengeschichtschreibung wiederholt und immer von neuem versichert hat. Nach Baur nämlich (a. a. O. S. 83) besteht die „ganze Grundanschauung der kath. Kirchengeschichtschreibung wesentlich darin, daß alles schon von Anfang an so war, wie es in der Folge erscheint, was eine nothwendige Folge des Traditionsdogmas sei, das keine Veränderungen zulasse." Wir haben hier, um die Sprache Uhlhorns zu reden, nur eine neue Bestätigung des alten Erfahrungssatzes, daß protestantische Theologen sich unter einander auf Tod und Leben bekämpfen können, und doch sofort, wo es sich um etwas Katholisches handelt, in der Feindschaft gegen dasselbe wie Brüder Arm in Arm gehen: ein seltsamer Gegensatz, der sich mit dieser

---

1) Die kritische Zusammenstellung der „kirchenhistorischen Arbeiten des Jahrzehents von 1851—1860" füllt das ganze 1. Heft (S. 1—160) der genannten Zeitschrift von 1866.

Freundschaft, oder eine sonderbare Freundschaft, die sich mit dieser Feindschaft verträgt!

Doch mögen die Herren ihre Fehden unter sich selbst ausmachen; hier haben wir es mit der Thatsache zu thun, daß die prot. Theologie mit einer Miene, als verstehe sich dieß von selbst, die Kirchengeschichte als Monopol für sich in Anspruch nimmt, und indem sie der kath. Theologie die Befähigung abspricht, die Geschichte der Kirche in ihrer wahren Bedeutung aufzufassen und darzustellen, ihr zugleich die Berechtigung aberkennt, über die protest. Bearbeitungen der Kirchengeschichte ein Urtheil abzugeben. Solchen Ansprüchen gegenüber, die zugleich das Monopol der Intelligenz in sich schließen, wird es von Zeit zu Zeit nothwendig, die Berechtigung des katholischen Standpunktes von neuem zu erweisen, und einige Streiflichter auf die gepriesenen Leistungen der protest. Kirchengeschichtschreibung fallen zu lassen; vielleicht, daß eben das angesprochene Monopol sich doch nur als bloße Anmaßung und Dünkel, und der schimmernde Glanz protestantischer Leistungen als ein trügerisches und flüchtiges Meteor herausstellt. Wir sind dazu genöthigt, wenn wir uns nicht mit Machtsprüchen zum Schweigen verurtheilen lassen wollen.

Wir beginnen mit einem Ueberblick der protest. Kirchengeschichtschreibung von ihrem Anfange bis auf die Gegenwart. Wir sind dabei so glücklich, nicht selbst urtheilen zu müssen, sondern uns auf den Wahrspruch der protest. Kritik selbst stützen zu können. In seinen „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ hat Baur einen Rechenschaftsbericht über ihre Leistungen geliefert, der sehr wohl geeignet ist, das protest. Selbstgefühl und den hochfahrenden Ton herabzustimmen. Das Ergebniß seiner Prüfung lautet, daß, so oft auch von den Centuriatoren bis auf die Gegenwart der Versuch einer Darstellung der Kirchengeschichte protestantischerseits gemacht worden sei, dieser Versuch doch jedesmal an der Befangenheit des theologischen Parteistandpunktes gescheitert sei. Er zeichnet nach einander das Bild der altprotestantischen, der pietistischen, der eklektischen, der rationalistischen und Schleiermacherschen Geschichtschreibung, und jedes Mal könnten wir mit Uhlhorn das Resultat in die Worte zusammenfassen: alle diese Geschichtschreiber haben nur das Bild ihrer Auffassung des Christenthums und der Kirche vor Augen, dieses schauen sie in die Vergangenheit zurück, dieses lesen sie aus den Documenten heraus. Natürlich glaubt Baur, daß seiner Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte die Mängel nicht ankleben, die er ebenso wahr als scharfsinnig an seinen Vorgängern zu erspähen weiß; er rühmt sich seines rein geschichtlichen Standpunktes, der von allen außerhalb desselben gelegenen Voraussetzungen völlig unabhängig, Christenthum und Kirche in ihrer historischen Wirklichkeit erkennen lasse; und doch möchte es nicht schwer halten, auch ihm nachzuweisen, daß er in seiner Construction der altkatholischen Kirche lediglich eine Episode aus der Geschichte des modernsten Protestantismus in das christliche Alterthum versetzt habe; und zum Ueberfluß stehen schon die Männer vor der Thüre, um auch diese Leiche wegen ihrer Versündigung an der Wahrheit und dem Geiste der Geschichte hinauszutragen. Was bleibt also? So vergebens der Protestantismus seit 300 Jahren das wahre Christenthum zu ergründen und die wahre Kirche herzustellen sich bemüht hat, so vergebens sind auch seine Versuche gewesen, von Christenthum und Kirche ein treues, der Wirklichkeit entsprechendes geschichtliches Bild zu geben. Wie die wahre Kirche, ist auch die wahre Kirchengeschichte noch der Zukunft vorbehalten; uns aber wird man nicht verargen, daß wir, ehe wir diesen Wechsel auf die Zukunft acceptiren, uns zuvor nach der Zahlungsfähigkeit in der Vergangenheit umsehen.

Aber steht es mit der katholischen Geschichtschreibung nicht ebenso? Ist sie bereits in sich vollendet und abgeschlossen, ein in allen Theilen gleichmäßig ausgeführtes Ganzes? Es wäre Vermessenheit und der gleiche Dünkel, wie auf der Gegenseite, wenn wir diese Frage so unbedingt bejahen wollten. Aber ein wesentlicher Unterschied findet statt. Wenn wir die Literatur der Kirchengeschichte von Baronius bis auf die Gegenwart auch nur flüchtig an unserm Geiste vorüberziehen lassen, so kann es uns nicht entgehen, daß hier alle Beiträge, welche Italien, Frankreich, Deutschland zur Geschichte der Kirche geliefert haben, vermöge des einen katholischen Geistes, aus dem sie hervorgegangen sind, innerlich zusammen gehören, daß sie wie Theile eines Ganzen in einander greifen, daß sie wie Bausteine sind, aus welchen einst der ganze Bau in seiner kunstvollen Schönheit und im rhythmischen Ebenmaß aller seiner Theile erstehen wird. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß alle Versuche dieser Art auf demselben Fundament ruhen, auf derselben Anschauung vom Christenthum, auf demselben Begriff der Kirche; daß alle diese Vorarbeiten im Wesentlichen von einem und demselben Geiste, von einer und derselben Gesinnung, von denselben wissenschaftlichen Grundsätzen getragen sind; mit einem Worte, daß alle, welche der Geschichte der Kirche ihre Zeit und ihr Talent gewidmet haben, mit vereinten Kräften an einem und demselben Werk, an einer und derselben Aufgabe gearbeitet haben. Freilich, Verschiedenheiten gibt es auch hier; Differenzen in dogmatischer, kirchenrechtlicher, liturgischer Beziehung machen sich innerhalb der Geschichte geltend; Jansenisten, Gallicaner, Josephiner haben selbst am Fundamente der Kirche gerüttelt, und auch den Besten ist es nicht leicht geworden, in der Uebergangszeit aus dem Mittelalter immer auch das rechte Verständniß des Mittelalters zu finden. Ohne diese Thatsachen zu leugnen oder abzuschwächen und ohne daran zu erinnern, wie in den grellern Erscheinungen dieser Art der protest. Zeiteinfluß sichtbar werde, wird doch im Vergleich zu der Wandelbarkeit der protest. Historiographie die großartige Einheit der kath. Geschichtschreibung in den Jahrhunderten seit der Reformation sich nicht hinwegstreiten lassen. Der protest. Historiker wird immer von einem principiellen Widerspruch zwischen Christenthum und Geschichte ausgehen, einerlei ob man mit Baur und seiner Schule diesen Widerspruch gleich im Beginn zwischen der immanenten Entwicklung der Geschichte und der übernatürlichen Offenbarung ansetzt, oder ob man denselben erst im Laufe der Zeit, gleichgültig in welcher Epoche, eintreten läßt und mit Rücksicht auf das Schriftprincip sich eigentlich zur todten Unveränderlichkeit des Buchstabens der h. Schrift bekennt, oder ob man endlich der Vergangenheit überhaupt das rechte Verständniß des Christenthums abspricht, „bis wir es denn so herrlich weit gebracht.“ Mögen nun auch die kath. Historiker nicht immer von Einseitigkeiten ganz frei sein, mögen sie bald dieser, bald jener Epoche in der normalen Ausgestaltung des Christenthums durch die Kirche den Vorzug gegeben haben: zu dem fundamentalen Grundsatz des Widerspruchs zwischen Christenthum und Geschichte haben sie sich niemals verirrt; immer haben sie Christenthum und Geschichte als zwei wesentlich zu einander gehörende, sich gegenseitig durchdringende, freundliche Mächte anerkannt; und die Ursache davon ist allerdings das „herrschende Traditionsprincip“ gewesen, welches keine substantielle „Veränderung“ des Christenthums innerhalb der Kirche und ihrer geschichtlichen Entfaltung zuläßt.

Aber bestätigen wir mit diesen Zugeständnissen nicht die Anklage gegen die kath. Geschichtschreibung? Geben wir nicht zu, daß sie in argloser Unbefangenheit oder bewußter Absicht die kirchlichen Zustände der Gegenwart in die ersten Anfänge des Christenthums zurückspiegele, ohne die Veränderungen ahnen zu lassen, welche zwischen Anfang und Ende liegen? Angenommen, es sei so, würde dann daraus die protest. Geschichtschreibung für sich Capital machen und aus der Schwäche des Gegners für sich einen Anspruch auf Stärke herleiten dürfen? Offenbar nein; vielmehr wäre zu sagen, daß beide Gegner in derselben Verdammniß seien, daß beiden die Unbefangenheit der Forschung abgehe, daß beide Voraussetzungen zu Grunde legen, welche ihnen vor und unabhängig von jeder geschichtlichen Untersuchung feststehen, der eine seine protest., der andere seine kath.

Anschauung. Eine Ursache, sich zu rühmen und mit scheinheiliger Miene auf die kath. Sünderin an der Wahrheit der Geschichte hinzudeuten, wäre nicht im Mindesten gegeben. Nur die eine Nothwendigkeit würde erhellen, daß kein Theil von willkürlichen, unerwiesenen Voraussetzungen ausgehen dürfte, und daß es mithin neben der Kirchengeschichte, neben der historischen Theologie überhaupt noch eine theologische Grundwissenschaft geben müsse, welche eben die Principienfrage zu erörtern und den Begriff der wahren Kirche sicher zu stellen hat. Wenn also die kath. Geschichtschreibung denjenigen Begriff der Kirche zu Grunde legt, den sie in der Apologetik geprüft und bewährt gefunden hat, so wird ihr das so wenig als Schwäche oder Mangel anzurechnen sein, wie es in wissenschaftlicher Hinsicht auch der protest. Geschichtschreibung nicht im Mindesten zum Tadel gereichen kann, von einem bestimmten Begriff der Kirche auszugehen, vorausgesetzt nur, daß dieser wirklich durch die apologetische Kritik begründet und als probehaltig nachgewiesen ist.

Der Streit über die Befangenheit oder Unbefangenheit einer kirchengeschichtlichen Darstellung ist also im Princip gar nicht in der Kirchengeschichte selbst, sondern ihr vorausgehend in der theologischen Grundwissenschaft, in der Apologetik zu entscheiden, und daher der einseitig gegen die kath. Geschichtschreibung mit dem stillen Nebengedanken der eigenen Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe erhobene Vorwurf im höchsten Grade ungerecht und parteiisch. Allein, indem man hinzusetzt, der kath. Geschichtschreiber übersehe oder ignorire die im Laufe der Zeiten eingetretenen Veränderungen, bietet dieser Vorwurf noch eine Seite dar, welche vom geschichtlichen Standpunkte zu beleuchten ist. Die Meinung ist hier offenbar, daß Geschichte und Veränderung gleichbedeutende Begriffe seien, daß Geschichte ohne Veränderung sich gar nicht denken lasse, und zwar Veränderung hier in dem bestimmten Sinne der wesentlichen Umgestaltung eines ursprünglich Gegebenen genommen. In der That ist dieß aber eine so oberflächliche, ja leichtfertige Ansicht von der Geschichte, daß sie ohne die polemische Tendenz vielleicht gar nicht einmal gewagt werden würde. Die Geschichte in jeder ihrer Gattungen bezeugt das Gegentheil. So ruht die politische Geschichte auf einer festen, unerschütterlichen Basis, auf der Voraussetzung nämlich, daß es in dem Leben eines Volkes, wie mannigfaltig auch die äußern Erscheinungsformen seien, eine ursprüngliche, mit seinem ganzen Wesen verwachsene, unverwüstliche Anlage gebe, die stets sich gleich bleibt, die in der Geschichte wohl entwickelt und gestaltet, aber nicht escamotirt wird. Jede geschichtliche Entwicklung hat ihre unveränderliche Basis und in derselben ihren lebendigen Grund und ihre treibende Kraft, ein allgemeines Princip, in welchem die geschichtlichen Erscheinungen ihre genetische Erklärung finden. Man nehme nur die Geschichte Frankreichs, Englands, Italiens, Spaniens, Oesterreichs, Preußens, immer wird man in allen geschichtlichen „Veränderungen" das ursprüngliche Wesen des Volkes, seines Staates, seiner Politik u. s. w. durchschimmern und in seiner substantiellen Gleichheit und Unveränderlichkeit sich behaupten sehen. Es ist dieß eine so anerkannte, so triviale Thatsache, daß es wie ein Räthsel ist, warum gerade die Kirchengeschichte von dieser allgemeinen Regel eine Ausnahme machen solle. Ueberall ist hier der Begriff einer substantiellen Aenderung ausgeschlossen. Also eines von beiden: entweder nimmt man den Begriff Veränderung in dem Sinne, daß er sich nicht auf das Wesen, sondern nur auf die äußere Erscheinung bezieht, dann hat man nichts gesagt, was nicht auch jeder kath. Geschichtschreiber behauptet; oder man faßt ihn als substantielle Umgestaltung, dann sehe man zu, wohin man mit dem Christenthum in seinem Verhältniß zur Geschichte kommt. Dann kann man nicht umhin, Christenthum und Geschichte für Todfeinde zu erklären, und dem Satze nicht entgehen, daß das Christenthum nur absolut außer aller geschichtlichen Entwicklung reine Wahrheit, innerhalb der geschichtlichen Entwicklung aber nothwendig das Gegentheil sei. Ferner müßte das Christenthum sich bemühen, sich außer und über der Geschichte zu halten, und immer würde es doch wieder wie von einem Fatum den zerstörenden Mächten der Geschichte unaufhaltsam in die Arme getrieben, und so oft es sich auch als reines Bibelchristenthum aus der erstickenden Umarmung der Geschichte loswindet, immer müßte es doch wieder demselben Schicksal verfallen. Es würde folgen, daß aus demselben Grunde, weshalb das erste Bibelchristenthum der Apostel sich nicht halten konnte, sondern in dem Wuste von geschichtlichen Auswüchsen und Alluvionen zu Grunde ging, auch das Bibelchristenthum des 16. Jahrh. wieder in den Wogen der geschichtlichen Sündfluth begraben wurde, und daß eigentlich die Reformation, die Reinigung des Evangeliums in Permanenz erklärt werden müßte; oder es weise einmal der Protestantismus nach, daß ihm seine Absperrung von der Geschichte gelungen sei. Das wäre ein Periodenwechsel der Geschichte, den man allenfalls einem Empedokles zu Gute halten könnte, der aber vor dem Forum der Wahrheit und einer ruhigen Betrachtung der Geschichte nicht besteht. Denn in Wirklichkeit ist die Geschichte nicht eine zerstörende, sondern eine conservative, d. h. zugleich erhaltende und gestaltende Macht, wie die Natur selbst, und bei allem Respect vor der menschlichen Freiheit, selbst vor ihrer Willkür und ihrem Zerstörungstrieb in sündhafter Entartung wird man doch nicht vergessen dürfen, daß über der menschlichen Freiheit und der Geschichte derselbe Herr waltet, wie über der Natur, der allem sein Maß und Ziel angewiesen — ein Herr, der wie dem Meere auch der menschlichen Willkür und Zügellosigkeit ihre Grenzen gesetzt hat und der selbst aus dem Mißbrauch der Freiheit das Gute und Göttliche zu fördern weiß.

Diese Betrachtung führt uns noch einmal auf den frühern Vorwurf zurück, daß die kath. Geschichtschreibung von der Kirche der Gegenwart ausgehe und eben diese überall in der Vergangenheit wiederzufinden vermeine. Es erscheint dieser Vorwurf jetzt unter einer neuen Beleuchtung und stellt sich noch mehr in seiner Nichtigkeit dar. Wie wir gesehen, ist die Geschichte nicht eine zerstörende, zwischen Geburt und Grab rastlos hin- und herschwankende, sondern eine conservative Macht. Christenthum und Geschichte sind nicht unversöhnliche Feinde, sondern im gegenseitigen Bund einander innig befreundet. Im Christenthum selbst liegt eine auf energische Lebensentwicklung, d. h. auf geschichtliche Ausgestaltung hindrängende Triebkraft, wie es der Herr in verschiedenen Gleichnissen, namentlich im Gleichniß vom Senfkörnlein andeutet; und die Geschichte mit ihrer organischen Gestaltungskraft verlangt eine feste Basis ihres Werkes, einen lebendigen und lebensfähigen Keim der Entwicklung, den sie in ihren mütterlichen Schooß aufnimmt. Die Geschichte also, mit den übernatürlichen Lebenskräften des Christenthums erfüllt, von ihnen beseelt und in organischem Wachsthum gestaltet, wird zur angemessenen Daseinsform und zum sichtbaren Ausdruck der Kirche, ähnlich wie in dem von der Seele durchdrungenen menschlichen Leibe das innere individuelle Seelenleben äußerlich sich ausprägt. Dadurch erhält das Leben der Kirche in der Geschichte einen stetig in sich zusammenhängenden Verlauf, die Entwicklung schreitet von Glied zu Glied fort und das letzte Glied in dieser Kette ist eben die Kirche der Gegenwart, welche mit allen Wurzeln ihres Daseins in ihrer ganzen Vergangenheit haftet. Diese fortschreitende Entwicklung mag immerhin durch Ereignisse und Umstände aller Art gestört, gehemmt und aus der geraden Linie abgebogen werden; in Zeiten der Krisis mag selbst der äußere Organismus erkranken und welken; aber der innere Kern bleibt gesund und unversehrt, und eine totale Veränderung, eine Umwandlung in das Gegentheil ist unmöglich. Das ist der Grund, warum der kath. Geschichtschreiber in der Kirche der Gegenwart auch schon als ihr reales Princip die Kirche der Apostel sieht, der Grund, warum er keine Veränderung in der Geschichte zugesteht, nicht als ob er sie geflissentlich ignorirte,

sondern einfach, weil sie nicht da ist. Und er leugnet sie nicht bloß deswegen, weil sie ihn mit seinem Begriff der Kirche in Widerspruch bringen würde, sondern weil er sie auch mit dem allgemeinen Begriff der Geschichte als solcher nicht zu vereinbaren weiß. Es wird, wir wiederholen es, auf diesem Standpunkt nicht geleugnet, daß es eine störend und zerstörend in den Gang der Geschichte eingreifende Macht, die Macht des Bösen gebe; aber so groß dieser Einfluß auch zu Zeiten sein möge, so kann doch weder nach christlichen, noch nach allgemein vernünftigen Grundsätzen je zugegeben werden, daß die Macht und Vorsehung Gottes dadurch überwunden werde. Mit einem Worte: die kath. Geschichtsbetrachtung ist keine dualistische, weder in dem Sinne des Rationalismus, der Gott im Jenseits quiescirt und die Welt der Confusion der Menschheit preisgibt, noch in dem Sinne der Centuriatoren, denen zufolge das Böse in seinem Antagonismus gegen das Gute den vollständigen Sieg davon trägt — nicht dieser „manichäische" Dualismus, wie Baur ihn S. 56 seiner Schrift so treffend schildert, ohne freilich dabei zu gedenken, daß ihn einst eine ähnliche Bemerkung des seligen Möhler in seiner Symbolik in so hohem Grade erbittert hatte. Vom rein geschichtlichen Standpunkt ist es uns undenkbar, „daß der Teufel, wie der manichäische Fürst der Welt, in der Mitte der Christenheit den Thron seiner Herrschaft aufgeschlagen, daß er in alle Adern des kirchlichen Lebens das Gift seines verderblichen Einflusses ergossen habe, und daß die Kirche wesentlich und substantiell eine teuflische, antichristliche sei." Ebenso wenig ist die kath. Geschichtsbetrachtung die indifferentistisch-verschwommene der Schleiermacherschen Schule, als wenn in allen, auch den entgegengesetztesten und widersprechendsten Erscheinungen der Geschichte stets und überall eine theilweise und darum relativ gleichberechtigte Verwirklichung der christlichen Idee anzuerkennen und nur die katholische Kirche wegen ihrer Ausschließlichkeit unberechtigt wäre. Noch theilt sie endlich den monistischen Optimismus der Hegel-Baurschen Schule, als wenn die Geschichte nur die Seelenwanderung einer einzigen zu Grunde liegenden Idee darstellte und *alle* Thatsachen und Zustände nur Stadien auf dem Wege der vollen Verwirklichung dieser Idee wären. Dualistisch, indifferentistisch oder monistisch ist aber die protest. Geschichtschreibung in allen ihren Phasen bis auf die Gegenwart gewesen, und was die dualistische speciell betrifft, so ist es ganz gleichgültig, ob das Vernichtungswerk nach den Centuriatoren der Teufel in eigener Person, oder nach dem Pietismus der Papst und die papstenzende Clerisei und in der protestantischen Epoche das „Ministerium" übernimmt, oder ob in der eklektischen Geschichtsbetrachtung die Philosophie die Erzfeindin des Christenthums ist, oder ob bei den rationalistischen Pragmatikern die menschliche Natur mit ihrer Bosheit und Verkommenheit die Rolle des Teufels ausführt. Diesen Thatsachen gegenüber haben wir das volle Recht, den protest. Kritiker, der mit so behaglicher Zuversicht der kath. Geschichtschreibung den Vorwurf macht, sie kenne keine „Veränderung", um Aufschluß zu bitten, was er denn eigentlich Veränderung nenne und wie er sich den Grund der Veränderung in der Geschichte erkläre; denn bis dahin hat die protest. Geschichtschreibung noch keine haltbare Auskunft darüber gegeben. Denn auch bei Neander und Baur finden wir sie nicht. Der erstere kennt eigentlich gar keine Veränderung, auch keine Veränderung als organisches Werden und Fortschreiten. Nach ihm begegnet uns in der Geschichte immer dieselbe Sache: das rein übernatürliche Christenthum und die menschliche Natur mit ihren Grundrichtungen, die in ihren mannigfachen Verkappungen immer sich gleich bleiben, und immer handelt es sich entweder darum, ob die menschliche Natur mit ihrer Receptivität das Christenthum in sich aufnehme, oder ob sie mit ihrer Spontaneität dasselbe überwältige und sein übernatürliches Wesen in etwas Natürliches verwandle, ohne daß je das Eine oder das Andere wirklich und dauernd erreicht würde. Was aber Baur betrifft, so ist er durch seinen Monismus genöthigt, nicht bloß das Christenthum aus seiner übernatürlichen Höhe herabzuziehen und zu einem Gliede in der innern und natürlichen Entwicklung der Menschheit zu machen, sondern auch den Protestantismus des 16. Jahrh. als eine consequente Fortsetzung der in der kath. Kirche vollzogenen Entwicklung zu erklären und denselben aus dem Schooße der Kirche selbst hervorgehen zu lassen. Der kath. Standpunkt dagegen schließt sowohl die starre leblose Unveränderlichkeit, den absoluten Dualismus zwischen dem übernatürlichen Christenthum und der menschlichen Natur, wie eine proteusartige Veränderlichkeit des Christenthums durch seine Idee der organischen Entwicklung aus und ist hiezu durch das geschichtliche Wesen seiner Kirche selbst berechtigt. Denn die Kirche, wie sie stets Leben und Bewegung ist, hat doch auch zu allen Zeiten dem Eindringen ihr fremdartiger Elemente gewehrt und dadurch die Ursache der Veränderlichkeit von sich fern gehalten. Dagegen ist in der That der Protestantismus in allen seinen Formen der unfaßbare Proteus, der, wo man ihn ergriffen zu haben glaubt, gleich daneben wieder in anderer Gestalt erscheint und sich für den wahren Protestantismus ausgibt. Der kath. Standpunkt ist zugleich der der Kirche und der Geschichte, und wie sie die apostolische Kirche als das Senfkörnlein betrachtet, aus welchem der weltüberschattende Baum der Kirche in der Gegenwart entsproßt ist, so darf sie an diesem Baum auch die Wurzel aufsuchen, aus welcher er hervorgewachsen ist. Beides muß sich entsprechen: in der apostolischen Grundlage muß schon der Grundriß des ganzen Gebäudes und in der Structur des Gebäudes das apostolische Fundament zu erkennen sein. Die geschichtliche Betrachtung hat nur zwischen beiden Endpunkten die Mittelglieder zu untersuchen und in ihnen den Entwicklungsgang der Kirche von Stufe zu Stufe zu verfolgen. Gerade sie hält sich ganz auf dem Boden der Wirklichkeit, ihre Erkenntniß ist wie die alles realen Werdens eine genetische, und anstatt sie willkürlicher Annahmen und Voraussetzungen zu bezüchtigen, muß man ihr zugestehen, daß ihr Verfahren echt wissenschaftlich sei.

Vollends wird dieß einleuchten, wenn überhaupt die Verwendung der Geschichte innerhalb der kath. Theologie in Betracht gezogen wird. Diese Verwendung ist eine doppelte und zwar nach zwei entgegengesetzten, gegenseitig sich controlirenden und bewährenden Methoden. An die geschichtliche Entwicklung anschließend geht die Kirchengeschichte den progressiv synthetischen Weg; sie will zeigen, wie aus der apostolischen Kirche die gegenwärtige geworden ist. Ihr Blick ist auf die Zukunft gerichtet und ihre Aufgabe ist, in den Anfängen schon das Ziel zu erkennen. Die speculative Theologie geht aus von der fertigen Kirche, von dem kirchlich ausgesprochenen Dogma, von der abgeschlossenen Disciplin, von dem in sich vollendeten Cultus, hat aber, sobald sie hier den objectiven Thatbestand festgestellt hat, denselben nach rückwärts von Jahrhundert zu Jahrhundert zu verfolgen, bis sie ihn auf die apostolische Zeit und auf seine Grundlagen in der ursprünglichen Offenbarung zurückgeführt hat, und auf diese Weise mittelst der analytischen Methode den Traditionsbeweis zu liefern. Wenn nun von beiden entgegengesetzten Standpunkten sich dasselbe Resultat ergibt, und der Inhalt der Untersuchung in beiden Fällen sich deckt; wenn die Kirchengeschichte mit Nothwendigkeit zu einer Kirche wie die kath. in der Gegenwart gelangt, und der Traditionsbeweis mit derselben Nothwendigkeit auf eine apostolische Zeit zurückkommt, wie die, von welcher die Kirchengeschichte ausgeht: so bestätigen sich beide Erkenntnißweisen unter einander und die eine verbürgt die Wahrheit der andern.

Nach diesen Erörterungen dürfte denn auch das dem protest. Kritiker so anstößige „muß" des katholischen Geschichtschreibers seine einfache Erledigung finden. Der kath. Historiker sage: dieses oder jenes *mußte* geschehen, darum *ist* es geschehen; auf diesem Fehlschluß beruhe die ganze kath. Geschichtsfälschung, die ganze Summe ihrer Fictionen und Irrthümer. Allein in diesem Falle

scheint der Kritiker in seinem frommen Eifer kaum bedacht zu haben, welchen schlimmen Dienst er der eigenen Sache erweist, indem er diese Schlußfolge so unbedingt verwirft, als die Grundform aller Entstellungen der Geschichte. Was er nämlich an der kath. Geschichtschreibung verurtheilt, wird oder darf er wenigstens an der evangelischen Geschichtschreibung nicht gutheißen, und wird deshalb mit Strauß sagen müssen, die evangelische Formel: dieß oder jenes mußte geschehen, damit die Propheten erfüllt würden, sei auch hier die Quelle aller Mythen und Sagen, mit welchen das historische Lebensbild Jesu überdeckt sei; denn es liefere diese Formel den Beweis, daß auch die Apostel nicht unbefangen waren, daß auch sie von vorgefaßten Meinungen und von Voraussetzungen außerhalb des historischen Thatbestandes ausgingen, nämlich von dem alttestamentlichen Messiasideal, das sie in Jesus als verwirklicht annahmen, und dessen einzelne Züge sie darum auf den Zimmermannssohn von Nazareth übertrugen. Nicht Thatsachen können es darum sein, was die Evangelien berichten, sondern es müssen Erzeugnisse der Phantasie und Mythen sein. Ist aber der Kritiker nicht geneigt, dieß bei den Evangelien einzuräumen, wie sollen wir es dann nennen, wenn er dessenungeachtet wegen derselben Schlußfolge den kath. Historiker verdächtigt, daß er der Geschichte Gewalt anthue und seine Theorien für geschichtliche Wahrheit ausgebe? Derselbe Grund aber, warum in der evangelischen Berichterstattung jene Schlußform nicht beanstandet werden darf, spricht auch für die kath. Geschichtschreibung; der Fall ist beidemal genau derselbe, und die Schlußfolge in dem einen Falle so berechtigt, wie in dem andern. Der Evangelist hat zweierlei vor sich: einmal die Thatsachen des Lebens Jesu in ihrer ganzen Reihefolge von der Geburt bis zur Himmelfahrt, und diese Thatsachen stehen ihm in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit unbedingt fest; sodann zweitens die alttestamentlichen Weissagungen in ihrem ganzen Umfang, das prophetische Messiasbild; und indem er nun vergleicht und die volle Congruenz des Vorbildes mit der Wirklichkeit erkennt, ist ihm diese Uebereinstimmung nicht Zufall, sondern durch die göttliche Causalität herbeigeführt und innerlich nothwendiger Zusammenhang. Genau so verhält es sich mit dem kath. Historiker. Er hat zunächst zwei feste Punkte: den Complex von Thatsachen, welche die Geschichte Christi und der Apostel ausmachen, mit der in ihnen liegenden prophetischen Hindeutung auf die Zukunft, und die spätere Wirklichkeit der kath. Kirche. Seine Aufgabe ist es, beides mit einander zu vergleichen, und wenn er sich nun überzeugt, daß beides einander entspreche, daß das Christenthum aus sich hinweise auf eine Kirche, wie die katholische, und diese Kirche zurückdeute auf eine Wurzel, wie das apostolische Christenthum, so ist er zur Annahme eines ursächlichen Zusammenhangs durch den Thatbestand selbst berechtigt, und darf denselben mit vollem Fug auf den Willen und die Macht des Gründers der Kirche zurückbeziehen. Wenn er von einem „Müssen" redet, so ist dieß nicht Ausdruck einer subjectiven Ansicht oder einer willkürlichen Theorie und Construction, sondern der innern objectiven, in den Thatsachen selbst liegenden Nothwendigkeit, Ausdruck nämlich der teleologischen Beziehung, welche zwischen Ursache und Wirkung vorhanden ist, Ausdruck also der echten genetischen Erkenntniß einer Sache in dem historischen Verlauf ihres Werdens, aber nichts weniger als ein Machtspruch oder die Grundform jedes geschichtlichen Fehlschlusses. Man weise dem kath. Historiker nach, daß seine empirischen Voraussetzungen falsch sind, aber man lasse eine Schlußfolge unangefochten, zu welcher derselbe nicht bloß berechtigt, sondern im wissenschaftlichen Interesse verpflichtet ist, die man in keiner andern historischen Darstellung antastet und mit deren Bestreitung in dem besondern Falle, wo sich die Kirchengeschichte derselben bedient, es seine eigene Bewandtniß haben muß. Und sollte es hier nicht der eigene protest. Standpunkt, sollten es nicht die eigenen protest. Voraussetzungen sein, welche den Kritiker zu einem so unüberlegten Gegner der besprochenen Schlußform macht? Wo bleibt aber da die gepriesene protestantische Unbefangenheit, wenn sie erst durch eine solche Wolke von Vorurtheilen hindurch blicken muß?

Hildesheim. H. Hagemann.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart. Von Dr. **Karl Werner.** Auf Veranlassung und mit Unterstützung Seiner Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. herausgegeben durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. — A. u. d. T.: Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. Sechster Band. — München, Literarisch-artistische Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1866. XII u. 650 S. 8. 2 Thlr. 24 Sgr.

Die „Geschichte der katholischen Theologie" bildet den 6. Band der „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland", welche durch die historische Commission bei der Münchener Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Dadurch wird die Bedeutung des Buches eine vielfach andere, als wenn es einfach darauf berechnet wäre, eine allerdings noch sehr fühlbare Lücke in unserer theologischen Literatur auszufüllen; und die Schwierigkeiten mußten für den Autor wesentlich vermehrt werden, namentlich durch den Umstand, daß er seine Darstellung für einen viel weitern Leserkreis zu berechnen hatte, als es sonst bei rein wissenschaftlichen Fachwerken zu geschehen pflegt, für einen Leserkreis, bei dem er zwar durchgehends einen gewissen Grad von allgemeiner Bildung, nicht aber eine ins Einzelne gehende Kenntniß oder ein tiefgehendes Verständniß für Detailfragen voraussetzen kann. Bei dem bewundernswerthen Aufschwung aber, den in unserer Zeit die Geschichtschreibung überhaupt genommen hat, möchten wir fast behaupten, daß ein Geschichtswerk, wie das vorliegende, weniger durch eine ins Minutiöse gehende Vollständigkeit, als durch lichtvolle Gruppirung und künstlerische Darstellung sich auszeichnen solle. Daß die Wahrheit nicht überall durch sich selbst redet und durchschlägt, davon gibt die parteiische Geschichtsschreibung unserer Gegner Beweise genug, und nicht am wenigsten gerade die von Dorner bearbeitete „Geschichte der protestantischen Theologie", welche als 5. Band der „Geschichte der Wissenschaften" dem Werner'schen Buche vorangeht.

Wenn wir nach diesen Gesichtspunkten unser Urtheil über Werners Werk aussprechen sollen, so müssen wir gestehen, daß es uns nicht ganz befriedigt hat. Der Verf. ist unbedingt der fruchtbarste unter den theologischen Schriftstellern der Neuzeit; wir wüßten Keinen, der durch ausgebreitete Kenntniß der Literatur, durch Geschick in Ordnung und Gliederung eines weit aus einander liegenden Stoffes und durch die Leichtigkeit, die Gedanken fremder Autoren zu entwirren und zurechtzulegen, sich besser als er zu einer solchen Arbeit geeignet hätte; aber das Werk ist sichtlich zu rasch ausgearbeitet worden. Wenn wir im Folgenden mehrere Ausstellungen machen, so wollen wir, was geleistet ist, in seinem Werthe nicht unterschätzen. Eine in den Schranken einer Recension gehaltene Angabe des überaus reichen Inhalts wird dazu dienen, demselben die volle Aufmerksamkeit unserer Leser zuzuwenden. Zuvor aber müssen wir Einiges bemerken.

Vielleicht hätte nach einem bekannten Worte eine Vorrede dazu gedient, Nachreden zu ersparen. Wir hätten vor Allem zu wissen gewünscht, warum eine Geschichte der kath. Theologie in Deutschland erst mit der nachtridentinischen Zeit beginnen soll. Es konnte doch nicht etwa die Absicht der Auftraggeber sein, die katholische Theologie nur als eine Abzweigung von der Theologie überhaupt in Parallele mit der protestantischen erscheinen zu lassen; es müßte uns jedenfalls die Aussicht gegeben sein, die

Geschichte der vortridentinischen Zeit in einer eigenen Darstellung zu erhalten. Wenn auch nur die „neuere Zeit" nach dem Programm des ganzen Unternehmens zu berücksichtigen war, so mußte dennoch zum mindesten mit dem Aufschwung der deutschen Wissenschaft seit Errichtung der deutschen Universitäten gegen Ende des Mittelalters begonnen werden; keiner von den andern Mitarbeitern hat sich eine solche Beschränkung auferlegt, am wenigsten Dorner, der die Anfänge der protestantischen Theologie sehr weit in das Mittelalter zurückdatirt. Wir glauben allerdings, daß unser Verf. bestimmte Gründe für sein Verfahren gehabt haben mag; es gehörte eine nicht geringe Selbstverleugnung dazu, gerade die hervorragendste Epoche deutscher Wissenschaft vorweg liegen zu lassen und bei derjenigen Periode zu beginnen, welche am wenigsten Reiz, Fruchtbarkeit und Fortschritt darbietet.

Man kann darüber zweifelhaft sein, nach welchen Grundsätzen man den Kreis der „deutschen" Theologen abzugrenzen habe. Sprache und Nationalität war für unsern Verf. nicht maßgebend, sondern das Wirken an deutschen Schulen. Mit Recht; nur will uns bedünken, daß die niederländischen Gelehrten ebensowohl zur deutschen Wissenschaft gerechnet werden könnten, als z. B. die schweizerischen. Es wird auch Niemand Bedenken tragen, den Bischof Stanislaus Hosius als Träger deutscher Wissenschaft zu zählen.

Endlich hätten wir eine Verständigung gewünscht über die Grenzen des Gegenstandes selbst. Es gibt zwar nur wenige literarische Erscheinungen, die nicht in Beziehung zur Religion gebracht werden können und müssen; ob sie aber in eine Geschichte der Theologie gehören, ist eine andere Frage. Diese soll keine katholische Literaturgeschichte werden; was katholische Gelehrte auf dem Gebiete der Weltgeschichte, Alterthumskunde u. s. w., ja selbst was sie in der Philosophie geleistet haben, muß bis auf einen gewissen Grad aus der Geschichte der Theologie ausfallen. Wir würden zwar nach dieser Auffassung auf manche Namen verzichten müssen, die wir sonst mit Freuden nennen, — Namen wie der ältere Windischmann, Fr. v. Schlegel, Lasaulx, Eichendorff (der jedoch nur im Inhaltsverzeichniß genannt wird). Ja wenn es möglich gewesen wäre, hätten wir selbst das kanonische Recht von der Theologie abgelöst und eigens behandelt gewünscht[1]). So wäre dem vorliegenden Werk zum Vortheile der Darstellung eine Menge Materials abgenommen worden. Die Fülle des Stoffes und die große Anzahl von Schriftstellernamen hat da und dort geradezu die rechte Entwicklung und nutzreiche Darstellung erdrückt.

Werner vertheilt seinen Stoff nach drei charakteristisch sich unterscheidenden Zeitperioden in drei Bücher. Das erste versetzt uns in „das Zeitalter der confessionellen Polemik." „Die Hauptträger des nachtridentinischen Kampfes wider den Protestantismus waren und blieben während dieser ganzen Zeit die Jesuiten, welche nebstdem auch das Meiste für die Pflege der gelehrten und erbaulichen Theologie leisteten und somit die eigentlichen Schildhalter des katholischen Glaubens und Bewußtseins waren." S. 3. Deutschland hat dafür den Jesuiten sehr dankbar zu sein; eine starke, in sich geschlossene Macht, welche stets frische Truppen zur Verwendung hatte und jede Lücke leicht ausfüllte; Männer, die alle in Einem Geiste und nach Einer Disciplin in die Schranken traten, haben sie nicht nur selbst viel zur Befestigung katholischen Lebens beigetragen, sondern auch

1) Eine besondere Geschichte des kanonischen Rechts, von einem Fachgelehrten geschrieben, bleibt um so mehr Bedürfniß, als Dorner diesen Punkt gar nicht behandelt und die Behandlung desselben bei Werner nach dem ausführlich motivirten Urtheile eines kanonistischen Mitarbeiters unseres Blattes materiell unvollständig und in Einzelheiten unrichtig ist und eine Bekanntschaft des Verf. mit diesem Zweige der Literatur, wie sie zu einer richtigen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung und zur richtigen Würdigung der einzelnen Erscheinungen erforderlich ist, vermissen läßt. D. Red.

anregend auf die andern wissenschaftlichen Schulen gewirkt. Aber ein Geschichtschreiber hätte nicht übersehen sollen, daß darin auch einiger Nachtheil lag, namentlich der, daß die Universitäten, welche nicht von den Jesuiten besetzt wurden, ihre Bedeutung verloren. Man merkt auch der Darstellung des Verf. an, daß es ihm nicht gelingt, seinen Stoff nach gewissen Schulen und Centralpunkten wissenschaftlicher Thätigkeit zu gruppiren; wir erfahren eine Reihe von Namen und Büchertiteln, ohne zu wissen, von wannen sie kamen und wohin sie gingen. Die hauptsächlichsten Leistungen dieser Periode beziehen sich auf die Controversfragen über den Primat, die Unfehlbarkeit des Papstes und die Eigenschaften der Kirche; Geschichtschreibung und Alterthumskunde haben rühmliche Anfänge genommen in Surius, Gretser u. A. Bedeutendes wurde auf dem Gebiete der Moral- und Casuistik geleistet von Laymann, Sporer, Busenbaum, La Croix u. A.

Das zweite Buch behandelt „die Zeit des Uebergangs aus der scholastischen Bildungsepoche in das Zeitalter der allgemeinen Toleranz und Aufklärung." Im 18. Jahrh. traten neben den Jesuiten auch die übrigen Orden wieder mehr aus dem Hintergrund hervor; so die Minoriten (Reiffenstuel), Serviten, Benedictiner, Augustiner (Eusebius Amort), Cistercienser (Stephan Wiest). Scholastik, Casuistik und Canonistik waren die drei Hauptelemente der theologischen Bildung; in ihnen, so bemerkt der Verf. S. 121, erschöpfte sich gewissermaßen der Gesammtinhalt der kirchlichen Gottesgelehrsamkeit. In diese Periode fallen nicht unerhebliche Fortschritte in den geschichtlichen, namentlich urkundlichen Forschungen und Sammlungen, so die von Hartzheim zum Abschluß gebrachte Sammlung der deutschen Concilien, verschiedene Ordensgeschichten und Gelehrtengeschichten. Unterdessen hatten die mit Cartesius beginnenden philosophischen Neuerungen auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft und Moral neue Systeme des Natur- und Völkerrechts und der natürlichen Sittenlehre erzeugt, mit denen die Vertreter der positiven Wissenschaft sich auseinandersetzen mußten; und der in Frankreich großgezogene Gallicanismus und Jansenismus hat seine Nachwirkungen im deutschen Fabronianismus und Josephinismus gezeigt. Im Ganzen zeigt sich in der deutschen Wissenschaft dieser Periode katholischerseits wenig Selbständigkeit und Sicherheit bei allem redlichen Streben; es sind wenige Werke zu nennen, die nicht gründlich veraltet sind. In der Ausführung Werners aber vermissen wir in dieser Periode hauptsächlich allgemeine Ueberblicke, Vergleichungen und Charakteristiken. Die Strömungen und Gegenströmungen der verschiedenen Richtungen hätten im Zusammenhang mit der Zeitgeschichte ans Licht gesetzt werden müssen. Das Zurücktreten und die Auflösung der Gesellschaft Jesu namentlich hing nicht allein von der Spannung zwischen dem Liberalismus der deutschen Aufklärung und dem strengern Ultramontanismus ab; die Gegensätze schärften sich auch innerhalb der ernstlich katholischen Schulen. Die Jesuiten hatten nicht nur in der Gnadenlehre einen Standpunkt eingenommen, gegen den ein strengerer Thomismus oder eine sog. Pectoraltheologie gleichmäßig reagiren mußte; sondern sie hatten auch die Papalgewalt auf Kosten der episkopalen Würde und Rechte so sehr in den Vordergrund gedrängt und vertheidigt, daß der zu stark gespannte Bogen brechen mußte. Denn die Schwächung des Episkopats hat nicht die päpstliche Auctorität, sondern die Willkür der Territorialherren steigen gemacht.

Das dritte Buch schildert die christliche Wissenschaft des katholischen Deutschlands „unter den Einflüssen der deutsch-nationalen Wissenschaft und Bildung des neunzehnten Jahrhunderts." Dieses Buch zeichnet sich wie durch den größern Umfang, so auch durch belebtere und wärmere Darstellung vortheilhaft aus; nur fällt die Ungleichmäßigkeit der Behandlung auf; man findet nicht recht die Grundsätze heraus, nach welchen einzelne oft minder bedeutsame literarische Erscheinungen ausführlich behandelt, andere kaum erwähnt werden. Bald erhebt sich die Darstellung

zum schildernden Stil der Literaturgeschichte, bald verliert sie sich wieder in ein trockenes Referat. Am Anfange dieser Periode nehmen die reformkirchlichen Tendenzen, der deutschkirchliche Liberalismus im südwestlichen Deutschland unsere Aufmerksamkeit in Anspruch; der Aufschwung, den das katholische Bewußtsein genommen, das Aufblühen der theologischen Schulen in München, Tübingen, Gießen, Freiburg u. s. w., das Kölner Ereigniß und dessen Folgen, Durchbrechung des bureaukratischen Netzes, in welchem das öffentliche katholische Leben gefangen gehalten war, geben einen farbenreichen Hintergrund für die Schilderung der neu erwachten wissenschaftlichen Regsamkeit. Dadurch, daß die katholische Wissenschaft sich mit der protestantischen und rationalistischen Wissenschaft Deutschlands berührte und — man darf es schon sagen — von ihr mannigfach befruchtet wurde, daß sie wie einstens Israel die goldenen und silbernen Gefäße der Aegypter mit sich hierübernahm, erhielt sie eine Allseitigkeit und doch dabei eine Tiefe, welche uns große Erfolge noch hoffen läßt, wenn schon die gegenwärtigen Zustände fast einem Zurückgehen der idealen Strömung gleich sehen. Die Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten wurden nicht mehr wie früher durch leidenschaftliche Polemik, sondern durch tiefere wissenschaftliche Erörterung der Lehrgegensätze (Symbolik) zum Bewußtsein gebracht. Die dogmatische Theologie vertiefte sich durch eine geistvolle Repristination der bessern Scholastik, ohne auf die Ergebnisse und Fortschritte der neuern Wissenschaft zu verzichten (Möhler, Staudenmaier, Kuhn). Fast ganz neue Bahnen wurden gebrochen in der Kritik, Exegese, Patrologie, Kirchen- und Conciliengeschichte.

Hier hat Werner unsers Erachtens so ziemlich alle billigen Forderungen der Vollständigkeit und Objectivität erfüllt; doch vermissen wir mehrere Namen, die neben so vielen unbedeutendern Specialitäten nicht hätten verschwinden sollen, wie z. B. Brischar, Alban Stolz, Leu u. A. Lobenswerth ist die Billigkeit und Milde des Urtheils über die verschiedenen Leistungen; nur hätte dabei auch Manches, was einen bleibenden Werth haben wird, aus der großen Bücherfluth sollen emporgehoben werden.

Mit besonderer Aufmerksamkeit hebt der Verf. die bedeutendsten philosophischen und theologischen Controverspunkte der neuern Zeit hervor: Fr. v. Baader und seine Kritik durch Günther, Kleutgens Auseinandersetzungen gegen Hermes, Hirscher und Günther, Michelis' Stellung zur Günther'schen und zur scholastischen Speculation, wobei freilich eine erschöpfende und eigentlich belehrende Darstellung kaum erwartet werden darf; sodann die Controversen zwischen Kuhn und Clemens über Theologie und Philosophie, zwischen Kuhn und Schäzler über das Natürliche und Uebernatürliche u. s. w. So sehr das Bestreben anzuerkennen ist, die Gegensätzlichkeit auf wenige einzelne Punkte zurückzuführen und durch eine höhere Vermittlung auszugleichen, so wird doch durch ein solches Verfahren, wie uns scheint, die tiefere Bedeutung der wissenschaftlichen Bewegung verkannt. Es ist nicht gut, die Gegensätze zu schärfen, aber ebenso wenig ist es richtig, dieselben nur als einen Streit um bloße Worte und formale Einkleidung des Gedankens erscheinen zu lassen. Gegensätzliche Auffassungen hat es in den Schulen immer gegeben, und gerade sie müssen die Fermente zum wahren Fortschritt abgeben. Wie Werner die Gegensätze auszugleichen sucht, davon nur ein Beispiel. Kuhns Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß will nach ihm „kaum viel anders besagen, als daß alle Beweisführungen für Gottes Dasein nur Evolutionen einer im Menschen schon ursprünglich gelegenen Idee seien", hält aber dafür, daß diese als eine nur potentiell vorhandene und nach ihrem ursprünglichen Inhalte völlig unbestimmte Idee genommen werden müsse; S. 505. Das läßt sich allerdings sagen; ursprünglich, d. h. im Kinde ist die Idee zunächst potentiell vorhanden; aber nehmen wir den Menschen nicht in dieser empirischen Weise, sondern nach seinem Begriff, so kann die Idee in ihm nicht rein potentiell, rein unbestimmt vorhanden sein, oder es ist eben keine Idee mehr; und das letztere will Werner eigentlich auch sagen, indem er der unmittelbaren Idee den intellectus agens substituirt. Aber dies ist selbst eines von jenen scholastischen Worten, das die Frage nicht entscheiden, sondern nur erst hervorrufen, und das erst entweder durch aristotelische oder durch platonische Ausdeutung eine bestimmte Bedeutung gewinnen kann. Man versuche es, die scholastischen Ausdrücke und Begriffe in unserer eigenen philosophischen Sprache wiederzugeben! Darin wird sich das wahre Verständniß der Scholastik zeigen, und davon wird es abhängen, ob diese Wissenschaft zum Gemeingut unserer Theologen werden wird.

Tübingen. Linsenmann.

Liturgik.

Das heilige Meßopfer. Dessen Inhalt und Feier in der katholischen Kirche. Ein Handbuch für Prediger und Katecheten sowie zur allgemeinen Erbauung und Belehrung. Von **Carl Weickum**, Domkapitular in Freiburg. Schaffhausen, Hurter 1865. XXVIII u. 520 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Das Tridentinum hat verordnet, über die h. Messe solle in Predigt und Katechese öfters das Volk belehrt werden. Zur Ausführung dieser Vorschrift will die oben angezeigte Schrift Anregung und Stoff bieten. Der Verf. hat darin „Ergebnisse von Studien und Betrachtungen, eine Sammlung von Gedanken wie Excerpten aus der ganzen Zeit seiner priesterlichen Wirksamkeit" niedergelegt und den in der Vorrede näher charakterisirten und motivirten Standpunkt, wonach das Werk eine Mittelstellung einnehmen soll „zwischen gelehrten Abhandlungen, denen nur mit großer Mühe eine populäre Anwendung und Benutzung abgewonnen werden kann, und den erbauenden Volksschriften und Meßerklärungen, die sich in den Händen des Volkes befinden", consequent durchgeführt. — Das Buch zerfällt in zwei Haupttheile. Der eine, mehr theoretische und dogmatische, bildet die Grundlage, auf dem der folgende, umfangreichere und mehr praktische oder liturgische sich auferbaut.

Indem in dem ersten Theile die Fragen zur Beantwortung vorgelegt werden: was gab der Heiland beim letzten Abendmahl, wozu gab er es und wem hat er, was er gegeben, zur Verwaltung anvertraut? — erhalten wir die 3 Abschnitte von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im h. Sacrament des Altars, vom Opfer und der Opferspeise des neuen Bundes, und vom christlichen Priesterthum. Für die kath. Lehre von der Gegenwart Jesu im Altarsacramente werden Schrift- und Traditionsbeweis in bekannter Weise geführt. Mit Recht wird besonders betont, daß trotz der Arcandisciplin die Zeugnisse des christlichen Alterthums doch so reichlich fließen, und daß auch der Wandlungsbegriff den frühesten Jahrhunderten nicht fremd ist, wenn auch der Terminus transsubstantiatio fehlt. Ziemlich auffallend ist es beim ersten Anblick, daß den Väterstellen kurze biographische Notizen über die betreffenden Autoren beigegeben sind; es mag darin vielleicht der nicht unpraktische Wink liegen, wie Predigt und Katechese nur gewinnen, wenn in dogmatische Themata von Zeit zu Zeit wieder historische Notizen eingeflochten werden. — Im 2. Abschnitt hätten wir den Unterschied zwischen Opfer im weitern und engern Sinne bestimmter hervorgehoben und das Verhältniß von Kreuz- und Meßopfer weiter ausgeführt gewünscht. Im Uebrigen verläuft hier und im folgenden Abschnitt die Beweisführung ganz analog wie im ersten. Vom Act der Einsetzung selbst wird ausgegangen; daran reiht sich die Besprechung weiterer Schriftstellen; sofort werden die wichtigsten Väterstellen und einige Synoden citirt, ohne die dogmenhistorische Entwicklung des nähern zu beleuchten. Nur der Lehre der Reformatoren des 16. Jahrh. wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt und man überzeugt sich bald,

daß der Verf. gerade ihre Bekämpfung sich zur Hauptaufgabe gestellt hat. Wir sind natürlich weit entfernt, das Verdienst dieser Polemik zu verkennen und erhalten auch über den nächsten Grund dieser Erscheinung in der Vorrede Aufschluß, welche von einer im Jahre 1851 nothwendig gewordenen Widerlegung gegnerischer Tractätlein redet. Aber es hätte nach unserer Ansicht das Buch mitunter sicher an praktischem Werth für Katechese und Predigt gewonnen, wenn statt jener Polemik gegen Luther u. s. w. eine andere in den Vordergrund getreten wäre. Der Hauptfeind, der in der Gegenwart zu bekämpfen ist, ist das moderne Heidenthum; und wenn allerdings das Dogma von der Eucharistie das letzte ist, von dem die Anhänger desselben sich überzeugen lassen, so müssen um so mehr die Mitglieder der Kirche gegen die Angriffe von dieser Seite geschützt werden, indem man immer wieder den Fundamentalsatz des christlichen Lehrgebäudes, das Dogma von der Gottheit Jesu und der Göttlichkeit seiner Stiftung, als Grundton durch die ganze dogmatische Beweisführung hindurchklingen läßt.

Der 2. Theil bespricht in 6 Abschnitten die kirchlichen Vorschriften, welche sich auf den Ort, die Zeit, die Sprache, die Kleidung, auf die nächste Zurüstung zur hl. Messe, auf die Gebetsformulare und die sie begleitenden Ceremonien beziehen. — Alle durch die liturgische Gesetzgebung vorgeschriebenen Cultmittel haben den doppelten Zweck, einerseits der heiligen Handlung selbst gegenüber die Ehrfurcht auszudrücken, und anderseits bei den der Handlung Anwohnenden die nothwendige Ehrfurcht zu fördern. Auch das Kleinste und Untergeordnetste erhält durch die Aufnahme in den Organismus der Liturgie einen heiligen und heiligenden Charakter; es wird zum Träger bestimmter Geheimnisse und wenn die Weihung hinzukommt, auch zum Vermittler eines bestimmten Kreises von Gnaden. Diesen Nachweis liefert der Verf. im zweiten Theile, der als Commentar zu den Meßrubriken besonders die reichen symbolischen Beziehungen der einzelnen Cultheile darzustellen sucht.

Recht anziehend ist, um einige Einzelheiten namhaft zu machen, die Schilderung des Katakombengottesdienstes und die Erklärung des Gebrauches, die Gräber der Martyrer als Altäre zu benützen. Die Frage nach der Bedeutung der Kirchweihe (§. 21) wäre bei einem nähern Eingehen auf den Ritus derselben wohl noch erschöpfender gelöst worden. Bei den schönen Bemerkungen über den Altarschmuck hätte auch auf das Verdienstliche der christlichen Kunstvereine hingewiesen werden dürfen. Allerdings muß man immer in erster Linie den rubricalen Vorschriften gerecht werden, und erst nach diesen den Gesetzen der Kunst Rechnung tragen; aber beide zugleich erfüllen, das ist das Vollkommene. — Ziemlich umfangreich ist der Abschnitt von der Cultkleidung, welche ebenso ehrwürdig durch ihr Alter, wie durch ihre Bedeutung ist. Durch den Gebrauch einer besondern Cultkleidung wird Gott geehrt, die Gemeinde erbaut und dem Priester, der sie trägt, ein Mittel gegeben, welches mit andern ihn in eine gute Disposition zu versetzen im Stande ist. Letzterer Zweck wird sich um so mehr erfüllen, je mehr der Priester sich erinnert an die Bedeutung der Gewänder, je mehr er sich zurückversetzt in jene Momente der Weihen, wo er dieselben empfangen, je andächtiger er die vorgeschriebenen Gebete spricht, und je öfter er die Intention erweckt, des Segens theilhaftig zu werden, welcher bei der Benediction der Gewänder herabgefleht worden ist. Von diesen verschiedenen Seiten an der Bedeutung der Cultkleidung ist in unserm Buche wieder die symbolische vorherrschend behandelt. Die Frage, ob im Anfang der Kirche die Cultkleidung von der bürgerlichen verschieden gewesen sei, wird nicht berührt. Hefele hat dieselbe in seinen „Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik“ II, 150 mit gewohnter Klarheit und Genauigkeit behandelt und dahin beantwortet, die Cultkleider seien in der Form von den Profangewändern nicht verschieden gewesen, es habe sich aber früh die Praxis gebildet, für den heiligen Dienst eigene und bessere Kleider zu bestimmen, die dann im profanen Leben nicht mehr gebraucht werden durften.

Wenn in dem 5. Abschnitte über Geräthschaften, Ministrant, Materie und Minister gehandelt wird, so scheint uns das im Verhältniß zu den vorausgehenden Abschnitten etwas zu viel Stoff zu sein. Wäre dieser Abschnitt in mehrere zerlegt worden, so wäre es auch eher möglich geworden, bei Materie und Minister das in den Vordergrund zu stellen, was nicht mehr bloß zur Erlaubtheit, sondern zur Gültigkeit des Opfers gehört und hätten §. 53 aus dem 2. und §. 141 aus dem 6. Abschnitt (Nüchternheit und Willensintention) besser hier ihre Stelle gefunden. Im Uebrigen enthält der Abschnitt manche gelungene Partieen. Beachtenswerth ist, was S. 344 über die Zubereitung des Brodes, und was S. 359 über die Meßdiener gesagt wird. In letzterer Hinsicht sind in der That nicht selten recht große Mißstände zu beklagen.

Im 6. Abschnitt ist die Darstellung mitunter kürzer als in den frühern, wiewohl sie noch reichen Stoff liefert, um Einblick in den herrlichen Organismus des ganzen Meßritus und die Schönheit der Gebete und Handlungen zu verschaffen. Die Zeit der Aufnahme der einzelnen Theile in den Meßritus ist nicht immer angegeben; die Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen Meßtheile zu einander fehlt nicht, doch hätte der thematische Charakter gewisser Gebete, wie z. B. des gratias agamus Domino Deo nostro, des uti accepta habeas et benedicas, des da propitius pacem, noch mehr betont werden können. Ungern vermissen wir die Angabe der Gründe für das stille Sprechen des Canon. Um so größere Sorgfalt ist der Erklärung der Kreuzeszeichen nach der Wandlung und der Oration: supplices te rogamus zugewendet, wobei auch die neueste Untersuchung von Hoppe (die Epiklesis) ihre Berücksichtigung findet. Das Werk von Probst dagegen über die Verwaltung der Eucharistie haben wir nicht citirt gefunden. Die Gründe, welche den Verf. veranlassen, von der hergebrachten Deutung des Wortes Missa = dimissio abzuweichen, sind plausibel, doch werden sie die sententia communis nicht so schnell verdrängen. [Vgl. Hefele a. a. O. II, 273.] Für beide Auffassungen aber gelten die Schlußworte S. 513: „Sehen wir in dem Umstande, daß die heiligste aller Handlungen, das unsägliche Geheimniß auch mit einem Namen benannt wird, der seinen Inhalt nicht wiedergibt, die Wahrheit ausgedrückt, daß allerdings kein Name das unendlich Heilige und Erhabene auszusprechen vermag.“

Wir glauben das Werk als ein reichhaltiges und praktisch brauchbares empfehlen zu können. Bei den Ausstellungen, die wir hinsichtlich einzelner Punkte gemacht haben, lassen wir nicht außer Acht, daß es schwer, ja unmöglich ist, in einem mäßigen Bande die Lehre von der h. Messe ganz zu erschöpfen; man wird sich begnügen müssen, diese und jene Seite zu beleuchten, und die Beleuchtung anderer Andern zu überlassen. Nach dem Charakter, welcher in der Vorrede dem ganzen Buch vindicirt wird, müssen die Wünsche, welche vielleicht hier im Interesse der streng wissenschaftlichen Forderungen, und dort im Interesse der Popularität auftauchen mögen, rectificirt werden [1]).

Rottenburg. Beron.

Kirchenrecht.

Die evangelische und katholische Kirche der neu einverleibten Länder in ihren Beziehungen zur Preußischen Landeskirche und zum Staate. Von Dr. **Emil Friedberg**, Prof. der Rechte an der Universität Halle. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1867. V u. 104 S. 8.

Weil bezüglich der evangelischen Kirche die Kirchenrechtslehrer,

---

1) Eine Recension des Buches von Prof. Peters s. in der Tüb. Quartalschr. 1866, 153. D. Red.

bezüglich der katholischen diese wie die Theologen geschwiegen haben, eine unbefangene juristische Erörterung aber Noth thue, hat der Verf. für obiges Thema diese versucht. Nach einer Einleitung über den Grund der Erörterung verbreitet sich derselbe über den Geist der evang. Kirche und schildert hierauf kurz deren Entwicklung in Preußen (S. 4—14), wobei er zu dem m. E. richtigen Resultate gelangt, daß Art. 15 der Verf.=Urk. nur der unirten Landeskirche directe Anerkennung als Landeskirche gebe. S. 14—31 wird dann der rechtliche Zustand der protest. Kirchen im ehemaligen K. Hannover, in Kurhessen, Nassau, Frankfurt und Schleswig=Holstein dargelegt, an sich zwar sehr kurz, aber für den vorliegenden Zweck ausreichend. S. 32 ff. folgt eine Kritik der laut gewordenen Wünsche. Der Verf. begründet die m. E. richtige Behauptung, daß der König von Preußen auch als unirter Fürst die landesherrliche Kirchengewalt selbst ausüben dürfe. Das m. E. wichtigste Argument fehlt. Ich halte dafür einfach Folgendes. Nach protest. Kirchenrecht hat unzweifelhaft der Landesherr das ius episcopale. Da nun die Kirche als solche nicht zu prüfen, noch zu entscheiden hat, ob der Landesherr rechtmäßiger Landesherr ist, sondern nach den Worten der Bibel der Obrigkeit zu gehorchen ist; da der König von Preußen rechtmäßiger Landesherr und evang. Fürst ist: so folgt, daß er alle einem solchen zustehenden Rechte erworben hat. Wie er seine Gewalt ausübe, darüber besteht in der evang. Kirche keine fundamentale Norm. Der Verf. erörtert dann die Frage: ob die Vereinigung der Kirchen die bisherige lose bleiben oder eine festere juristische werden solle? Das Organ des preußischen „evang. Oberkirchenraths" verwirft er (S. 41 ff.), wie mir scheint, nicht aus juristisch durchschlagenden Gründen, weil ich nicht einsehe, weshalb der König nicht diesem seine Gewalt übertragen könne. Hinsichtlich der Zweckmäßigkeit hat er Recht, wenn und weil, wie er darstellt, man nirgends dies Organ wolle. Den Vorschlag, die Union aufzuheben, weist er ab (S. 47 ff.) mit wichtigen Gründen und gibt S. 54 ff. Vorschläge zu einer Organisation, darauf hinauslaufend, daß Kreissynoden, Provinzialsynoden mit autonomer Gewalt, darüber eine beschränkte Generalsynode stehe, womit parallel Consistorien gehen. Es ist nicht meine Absicht, für die evang. Kirche Vorschläge zu machen. Die hier befürwortete Ordnung entspricht jenen Prinzipien, die bisher von Richter, Jacobson u. A. vertreten wurden. Der Verf. ist gegen jede gewaltsame Durchführung, ebenso gegen Trennung von Kirche und Staat, will aber anderseits auch keine staatliche Functionen (Ehejurisdiction) an kirchliche Behörden übertragen haben.

S. 61 wendet sich der Verf. zur katholischen Kirche und schildert in Kürze den Entwicklungsgang in Preußen und die Stellung seit der Verfassung vom J. 1850. Er theilt nicht die Ansicht des preuß. Obertribunals, daß im Art. 15 blos das Maß von Rechten gewährleistet sei, welches die kath. Kirche schon bei Emanation der Verf.=Urk. besessen habe, für die Zukunft Weiteres nur versprochen werde, daß mithin Art. 15 nur ein Princip enthalte. Hauptgrund ist die Geschichte des Artikels. Anderseits ist er mit der bisherigen Interpretation der Staatsregierung nicht ganz einverstanden. Denn eine Trennung von Kirche und Staat, welche die Regierung bisweilen in Uebereinstimmung mit der kath. Auffassung darin gefunden habe, beruhe auf Vorbedingungen, die nicht ins Leben getreten seien. Kirche und Staat seien noch durch zu viele Bande mit einander verwachsen, die Volksschule wurzele auf völlig kirchlicher Grundlage, der Staat werde weder diese lösen noch die ihm jetzt zustehende Einwirkung auf dieselbe Preis geben wollen. Auch die Ehe sei beiden gemeinsam. Nun hebe Art. 15 das ius circa sacra nicht auf, weil Art. 16 und 18 sonst gar nicht nöthig gehabt hätten, specielle Satzungen zu treffen. Eine präventive Gestalt dürfe das ius circa sacra nicht annehmen, deshalb sei „ein Gesetz, welches das im Art. 15 niedergelegte Princip ausführe, absolut nothwendig und wünschenswerth" (S. 77), und insofern stimme er der Ansicht des Obertribunals bei. Er geht dann S. 78 ff. auf Hannover über, wobei er zu der richtigen Auffassung kommt, daß die dortige Gesetzgebung, milde gehandhabt, zu Beschwerden wenig Raum gab. Ungenau ist aber diese Darstellung insofern, als die Volksschule nicht überall der kirchlichen Aufsicht entzogen ist, vielmehr die Verhältnisse verschiedenartig nach den Landestheilen waren, das Gesetz vom J. 1848 aber nur die Externa der Schule regelt. S. 82 ff. gibt der Verf. eine kurze Darstellung der Verhältnisse der oberrhein. Kirchenprovinz, darauf S. 84 ff. für Hessen, S. 89 ff. für Nassau (dabei ist jedoch zu bemerken, daß das Seminar zu Hadamar ein Lehrer=, kein Priesterseminar ist), S. 91 für Frankfurt, S. 92 für Schleswig=Holstein. Er wünscht, der Staat möge sich nicht auf Zuwarten beschränken, verwirft den Weg der Vereinbarung, soweit sie über einzelne concrete Punkte hinausgehe, und befürwortet deshalb ein Staatsgesetz, bezüglich dessen er sich jedoch auf den Wunsch beschränkt: „Mag es dictirt sein von Wohlwollen und Connivenz gegen die berechtigten Ansprüche der Kirche einerseits, von genauer Berücksichtigung der unveräußerlichen staatlichen Rechte anderseits. Dann wird der Art. 15 der preuß. V.=U. der Kirche und dem Staate zur Wohlthat gereichen, und dem wahren Geiste dieser Gesetzesbestimmung entsprochen werden." Zum Schlusse folgen die Verweisungen auf die Literatur u. s. w.

Die Schrift ist edel und ruhig gehalten, durchaus unbefangen und objectiv. Bietet sie auch nach der Natur der Sache nichts Neues, so kann sie doch zur Orientirung Allen, denen die genaue Kenntniß der Verhältnisse abgeht, bestens empfohlen werden. Ich halte es jedoch für meine Aufgabe, bezüglich der kath. Kirche meine Ansicht nicht zurückzuhalten.

Wenn man für die evang. Kirche durch ihr entsprechende Mittel und auf kirchlichem Wege eine Organisation und feste Stellung im Staate herbeiführen will, für die katholische aber lediglich ein Staatsgesetz als zulässig befürwortet, so scheint darin auf den ersten Blick Rechtsungleichheit zu liegen. Das ist nicht der Fall, soweit die Organisation in Betracht kommt. Die evang. Kirche hat keine feste Organisation. Soll ihr diese also werden, so däucht mir billig und recht, daß sie selbst dabei als der Hauptfactor auftrete, der Staat nur insoweit durch ein Gesetz mitwirke, als die Kirche selbst dessen Sanction für das von ihr ausgehende Statut wünscht. Die kath. Kirche hat ihre feste Organisation, bedarf also keines solchen Gesetzes, außer soweit dies die Kirche als selbständig anerkennt. Hinsichtlich des ius circa sacra, wie wir es nun einmal nennen wollen, steht aber die Sache anders. Kann dies das Staatsgesetz bezüglich der einen Kirche normiren, so steht auch nichts bezüglich der andern im Wege. Ich gebe jedoch zu, daß die eigenthümlichen Verhältnisse der evang. Kirche kaum diese Scheidung zulassen, bevor die Organisation erfolgt ist, und deshalb mit dieser wohl auch zugleich jener Punkt seine Regulirung empfangen dürfte. Gehen wir über zur kath. Kirche. In Hannover war der factische Zustand keinen Klagen schwerer Art ausgesetzt; in Hessen auch im Ganzen nicht; Schleswig=Holstein kommt wenig in Betracht. In Nassau dagegen war im Großen das staatliche Kirchenregiment so kleinlicher Art, daß gewiß die Katholiken froh sein dürfen, davon endlich befreit worden zu sein. Ein Blick aber in die Gesetze lehrt, daß sie, nachdem jene Länder von Preußen erworben worden sind, unmöglich mehr bleiben können. Das will Friedberg auch nicht. Praktisch reducirt sich also die Frage auf zwei: wie soll die Aenderung stattfinden? durch einfache Einführung der preuß. Verfassung, oder durch ein den Art. 15 ausführendes Staatsgesetz oder durch eine Vereinbarung? Unzweifelhaft ist die gesetzliche Stellung der kath. Kirche in Preußen ebenso wie die praktische Handhabung der Gesetze besser als in allen, auch den sog. katholischen, Staaten. Eine praktische Schwierigkeit bietet deshalb die pure Einführung der preuß. Verfassung in diesem Punkte gar nicht. Ich gebe zu, daß einzelne Schwie=

rigkeiten entstanden sind. Aber sie waren von gar keiner besondern Bedeutung. Der Geist, der seit 17 Jahren und, man kann sagen, seit 27 Jahren die preuß. Regierung geleitet hat, bürgt dafür, daß auch in Zukunft solche Punkte leicht sich beilegen lassen. Man hat in der Verfassung einen festen Boden. Wozu erst durch ein neues Gesetz an diesem rütteln? Die Ansicht des Obertribunals hat, wie Fr. selbst sagt, in Theorie und Praxis keinen Anklang gefunden. Daß sie in einigen Urtheilen existirt, ist doch kein Grund, das Grundgesetz zu ändern. Weshalb zu neuen Klagen Veranlassung geben? Sollte nicht die einfache Einführung Grund genug sein, den obersten Gerichtshof von seiner Anschauung abzubringen, weil sie die legislative Auffassung der bisherigen praktischen Ausführung enthalten würde? Welcher Punkt bedingt denn eine Aenderung? Man kann doch nicht in einem Verfassungsgesetze — und ein solches wäre doch nöthig — in ein Detail von Bestimmungen über Eigenthum an Kirchhöfen nach französischem Rechte u. dgl. — solche Punkte betreffen aber jene Erkenntnisse — eingehen. Gewiß werden also die Katholiken lieber eine Lücke wollen, als sich der möglichen Gefahr aussetzen, einen ihnen so lieb gewordenen Rechtszustand in Frage gesetzt zu sehen. Daß aber den Katholiken hierin auch ein Wort gegönnt werde, ist doch ebenso billig, als was für die Evangelischen gefordert wird. Deshalb ist auch eine Vereinbarung unnöthig.

Sollte aber ein neues Gesetz für nöthig erachtet werden, so gestehe ich offen, daß ich auch den Weg der Concordate nicht anrathen mag. Nach römischer Auffassung ist der einzelne Bischof nicht competent, ein solches über die principielle Stellung der Kirche abzuschließen. Mit Rom führte ein solches, wenn es überhaupt zu Stande käme, kaum zu andern Resultaten, als in Würtemberg und Baden. Ein solches aber würden gewiß die preußischen Kammern nie genehmigen. Entweder fehlte ihm also die staatliche Kraft, oder der Regierung bliebe nur die Aufhebung offen. So sehr ich nun auch vom Rechtsstandpunkte aus für die rechtliche Kraft bestehender Concordate eingetreten bin, gestehe ich doch offen, daß ich mich nie für die Abschließung eines solchen erklären würde, wie ich das auch an mehrern Orten gesagt habe. Unser moderner Staat und ein Concordat sind in der That in mehr als einer Beziehung unvereinbarliche Dinge. Da bleibt also nur ein Staatsgesetz. Nimmt dieses einfach das Princip des Art. 15 an und führt es dieses in dem auch von Fr. gewollten Geiste aus, so scheint mir dies für die Kirche der beste Zustand. Die Krone wird aus mehrern Gründen in dessen Aenderung zum Nachtheile der Kirche nie willigen; ohne sie ist eine solche nicht möglich. Aber auch die Kammern werden solche nicht wollen, da, was der kath. Kirche an Freiheit gegeben wird, nicht bloß ihr zu Gute kommt. Trennung der Kirche vom Staate mag ich auch nicht. Wer diese aber nicht will, muß zugeben, daß es Punkte gibt, die beide berühren. Wollte man nun die Freiheit der Kirche dahin auffassen, daß sie ohne jedes Mitwirken des Staates in allen ihr auch anheim fallenden Dingen selbständig handeln könne: so wäre das nur das Resultat der Trennung. Man vergesse aber nie, daß dieser Zustand mit großen Nachtheilen für die Kirche, mehr noch für den Klerus, verbunden ist. Lösung der Schule von der Kirche, Civilehe, Aufhören jeder rechtlichen Verpflichtung zu kirchlichen Leistungen (Stolgebühren, Abgaben, Kirchenbauten), Aufhören aller staatlichen Beiträge, die nicht auf besondern Titeln beruhen, ja selbst Fortfallen der theologischen Fakultäten als vom Staate erhaltener Anstalten u. s. w. würden bald eintreten. Nordamerikanische Zustände mögen dort passen, für uns nicht. Deshalb läßt sich nicht in Abrede stellen, daß neben vollster Wahrung der kirchlichen Selbständigkeit und Autonomie doch auch der Staat ein Recht und die Pflicht hat, seine Rechte zu wahren. Von diesem Geiste getragen, kann ein Staatsgesetz nicht gefährlich werden. Nur sollte es, soweit es sich um concrete Punkte handelt (z. B. Besetzungsrechte), die praktische Durchführung dem Uebereinkommen mit den Bischöfen vorbehalten. Darin liegt ebenso wenig etwas Besonderes, als wenn der Staat mit einer privaten Gesellschaft u. s. w. einen Vertrag abschließt.

Und so schließen wir mit dem Wunsche: möge das Verhältniß zur kath. Kirche in den neu einverleibten Ländern in jenem Geiste durch einfache Einführung der preußischen Verfassungs-Urkunde oder durch ein besonderes Gesetz geregelt werden, welcher die jetzige Gesetzgebung beseelt! Und daß dies geschehen werde, dafür bürgt eben dieser Geist.

Prag. Schulte.

Philosophie.

Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Prüfung des Dr. Büchner'schen Systems von **Paul Janet**, Mitglied des Instituts und Prof. an der philos. Facultät in Paris, übersetzt mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. K. A. Frhr. v. Reichlin-Meldegg, ö. o. Prof. der Philos. an der Universität Heidelberg, herausgegeben mit einem Vorwort von Dr. J. H. v. Fichte. Paris u. Leipzig, E. Jung-Treuttel 1866. XXXX u. 189 S. kl. 8. 1 Thlr.

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart von **Friedrich Albert Lange.** Iserlohn, Bädeker 1866. XVI u. 563 S. gr. 8. 2 Thlr. 7½ Sgr.

Die wissenschaftliche Widerlegung des consequenten Materialismus verliert für eine bessere Natur beinahe jedes höhere Interesse. Fast schämt sich der Geist, Beweise führen zu müssen gegen die innere Hohlheit und Oberflächlichkeit eines Unsystems, welches den Tod alles gesunden Denkens bedeutet. Und doch ist eine Art Nothwehr geboten, wenn exclusive Naturcyclopen öffentlich das große Wort allein führen, den Cultus der Materie als das Höchste preisen und gedankenlose Nachbeter finden. Seitdem namentlich Büchners Schrift „Kraft und Stoff" in die Welt eintrat, in kurzer Zeit viele Auflagen erlebte und in mehrere fremde Sprachen übersetzt ward, stellte sich der deutsche Geist zur Gegenwehr und suchte von den verschiedensten Stand- und Gesichtspunkten aus sein Erstgeburtsrecht vor der Materie streng wissenschaftlich darzuthun. Es bildete sich bekanntlich in kurzer Zeit hierüber eine ganze Literatur. Der Deutsche wollte die ihm angethane Schmach selbst rächen, und unsere ersten Gelehrten betheiligten sich an diesem wissenschaftlichen Kampfe.

Einem aufrichtigen Bundesgenossen aber begegnen wir in der Person des Franzosen Janet; sein Name hat jenseit des Rheins einen guten Klang, und wir kennen ihn bereits als Autor zweier philosophischer Schriften: Essai sur la dialectique de Platon. Paris 1848, und La crise philosophique: Mss. Taine, Renan, Littré, Vacherot. Paris 1865. Da Janet in seinem Vaterlande die Sturm- und Drangperiode des Materialismus hinter sich hat, wendet er sein Augenmerk unserm Büchner zu und benutzt die Gelegenheit, seinen Landsleuten zugleich etwas über deutsche Philosophie zu sagen. Auf eine principielle und genetische Entwicklung des Materialismus überhaupt hat es derselbe nicht abgesehen, und wäre ihm das vielleicht auch nicht in der Weise gelungen, wie man es bei uns fordert. Ebenso wenig versucht er eine systematische und allseitige Widerlegung des Büchner'schen Buches. Nur die Hauptmomente hebt er hervor und kritisirt diese gründlich in glatter, eleganter und praktischer Weise mit aller Umsicht und Geduld. Nach einer kurzen, nicht gerade auf die Tiefe gehenden Erörterung über „die Philosophie in Deutschland seit Hegel", spricht er in einem zweiten Abschnitt über „das System Büchners" überhaupt, und in den fünf folgenden von der „Materie", von dem Verhältnisse des „Stoffes" zu der „Bewegung", zu dem „Leben" und dem „Gedanken", sowie von den „freiwilligen oder von selbst stattfindenden Zeugungen." Schließlich wird noch ein lehrreicher Excurs über

„die Endursachen und die Umwandlung der Gattungen" angereiht. Es ist dieses das erste Capitel eines ausführlichen Werkes, welches der Verf., wie er in einer Anmerkung andeutet, vorbereitet. Wir sehen demselben mit Spannung entgegen.

Angesichts der Bedeutung des Gegenstandes schickt jedoch Janet sein Kind nicht ohne Begleitung über den Rhein — in das Land strenger philosophischer Kritik. Zwei deutsche Philosophen übernahmen Pathenstelle. Reichlin-Meldegg übersetzte das Werk, versah es mit einer gediegenen, ausführlichen Einleitung, um dem Ganzen noch mehr Relief zu verleihen, und suchte durch manchfache, größtentheils zutreffende Anmerkungen einzelne Irrthümer des Grundtextes zu berichtigen, manche schiefe oder halbwahre Anschauung des Franzosen zu verbessern. J. H. Fichte dagegen schrieb nach dem Wunsche des Verf. noch ein zweites treffliches „Vorwort", um das Buch „in Deutschland einzuführen." Fichte unterzieht sich der Aufgabe um so bereitwilliger, „als er sich sagen mußte, daß der Inhalt des Werkes durchaus es verdiene, unter uns die weiteste Verbreitung und ernste Beachtung zu finden. Nicht bloß deshalb, weil eine wichtige wissenschaftliche Tagesfrage beredt und lichtvoll darin behandelt wird, sondern auch aus dem weitern Grunde, weil zugleich in demselben die Stimme eines Ausländers sich vernehmen läßt, der Jedermann ebenso Unparteilichkeit wie Urtheilsfähigkeit in dieser Sache zugestehen muß." Auf solche Weise hatte das Buch schon zwei Kritiken bestanden, noch ehe es in deutschem Gewande auftrat. Und in der That wird es Niemand ohne vielfache Belehrung aus der Hand legen. Es zeichnet sich durch Ernst und würdevollen Ton, durch Klarheit und große Sachkenntniß aus. Zugleich macht es bei einzelnen Hauptfragen auch etwas mehr mit der französischen Literatur vertraut, obgleich der Verf. „seine Polemik mehr nach Deutschland, als nach Frankreich wendet." (S. 22.)

Wohl nimmt derselbe einen viel zu edlen und idealen Grund für die Genesis und den Erfolg des Materialismus in Deutschland an, indem er meint, es seien solche bedingt durch „eine dem menschlichen Geiste eigenthümliche und heutzutage in den Geistern sehr mächtige Neigung, das Streben nach Einheit. Man wolle alle Dinge durch ein einziges Gesetz erklären." Mit Recht bemerkt hierzu Fichte: „Unseres Wissens sind es andere, complicirtere Gründe, zugleich mehr äußere, als innere Anregungen gewesen, welche das Wiederaufkommen des Materialismus unter uns herbeiführten und die ihn jetzt noch begünstigen." Jedoch trotz dieser irrthümlichen Voraussetzung bohrt Janet — um mich eines amerikanisch-englischen Ausdrucks zu bedienen — in allem Uebrigen an der rechten Stelle und mit dem rechten Werkzeuge. Er construirt nämlich nicht rein apriorisch, setzt sich nicht mit allen „Windmühlen Lessings" in Verbindung; sondern stellt sich auf den Boden seines Gegners selbst und verfährt bei allen seinen Erörterungen streng exact, indem er den Materialismus bis in die letzten Schlupfwinkel verfolgt und ihn stückweise abthut. Als Resultat ergibt sich bei allen oben erwähnten Problemen, daß der Materialismus in Wirklichkeit nicht beweist, was er beweisen will; daß er vielmehr bei der Welterklärung zu Principien seine Zuflucht nimmt, welche außerhalb seines Bereichs liegen. Diese wissenschaftliche Ohnmacht wird stringent nachgewiesen bezüglich der Begriffe von der Materie, dem Stoffe, dem Körper, der Kraft, der Bewegung, dem Leben, der Entstehung, Erhaltung und Fortpflanzung anorganischer und organischer Wesen, der menschlichen Gedanken u. s. w. Was ferner der Autor über die Darwin'sche Permutations-Hypothese sagt, verdient alle Beachtung. Er hat zur Begründung einer teleologischen Weltanschauung einige schöne Bausteine beigetragen.

Nur einen Hauptpunkt der Schrift konnte Ref. nicht stichhaltig finden. Der Verf. erklärt sich nämlich in prononcirter Weise für die mechanische Bewegungstheorie des Cartesius und polemisirt gegen die „Anziehungskraft", welche nach der Physik den Körpern als wirkliche Eigenschaft zugesprochen werden müsse. Allerdings ist die Annahme eines „ewigen Stoffs" und der von ihr untrennbaren „ewigen Kraft" das πρῶτον ψεῦδος des Materialismus, und Janet hat nachgewiesen, „daß die Materie kein absolutes oder unbedingtes, sondern nur ein relatives oder bedingtes, den Existenzgrund nicht in sich selbst tragendes Wesen sei" (S. 76). Vom Standpunkte des Monotheismus aus muß man wohl mit den triftigsten Gründen „ewige" Naturkräfte leugnen; aber deshalb ist das Creatürliche als solches nicht kraft- und leblos. Die Kräfte der Natur sind verliehene, aber doch wirkliche und den Dingen ursprünglich immanente. Gott ist noch mehr, als der bloße „unbewegliche Beweger" nach Aristoteles. Er ist nicht bloß ein Gott, „der nur von außen stieße", wie Göthe trefflich bemerkt. Durch einen bloßen höhern „Anstoß", und wäre er noch so „geheimnißvoll", kann das Wesen, der organische Zusammenhang und die Harmonie des Weltalls niemals rationell erklärt werden. Auch was der französische Gelehrte S. 132 von Leibniz sagt, entbehrt der tiefern Begründung.

Verschieden von Janet bezüglich der Tendenz, Grundlegung und Methodik ist das Werk Lange's. Der Verf., ein freisinniger, kühner, gewandter, frischer und vielseitig gebildeter Mann, legt Nachdruck darauf, keinen Katheder inne zu haben und nicht der Schulwissenschaft zu dienen. Gleich Schopenhauer benutzt er mit Ostentation und Selbstzufriedenheit jede Gelegenheit, in hämischer, bisweilen brüsker Weise sich gegen die „Professoren", die philosophischen, theologischen und sogar juristischen „Pfaffen" Luft machen. Niemand kann ihm dieses Privatvergnügen rauben; aber es dispensirt Andere nicht von der Handhabung unbefangener Kritik nach den Gesetzen strenger Logik. Auch der „Freigeist" hat keinen Freibrief gegenüber den unwandelbaren logischen Gesetzen, und schon Herder unterscheidet die Freidenker von den Rechtdenkern. In die Kategorie der Letztern kann man aber den für seinen Stoff begeisterten Verf. nicht immer aufnehmen. Neben den vielen vortrefflichen Wahrheiten, die er ausspricht und begründet, neben manchfachen geistreichen Wendungen und lichtvollen Anschauungen über die Natur und die öffentlichen Lebensverhältnisse, stößt der besonnene Leser auf gar manches Vage, Oberflächliche, Gewagte, Schwülstige und Irrthümliche. Lange greift mit kühner Hand in alle Wissensgebiete, zeigt hierbei eine außergewöhnliche Literaturkenntniß und überraschende Combinationsgabe; aber um überall mit geistiger Souverainität abzuurtheilen, müßte selbst ein wirkliches Universalgenie doch gründlichere Studien in allen Hauptsphären des Wissens gemacht haben. Er selbst sagt, „daß unter allen Kantianern Schiller derjenige sei, welcher seiner Auffassung am nächsten gehe." Wir glauben ihm dieses aufs Wort. Es scheint, daß Beide ganz ähnlich „organisirt" waren. Nun philosophirte aber bekanntlich Schiller mit der Phantasie über Natur, Geist und Geschichte. Sollte seinem Epigonen an vielen Stellen, namentlich hinsichtlich der Zeitfragen, nicht Gleiches begegnet sein? Daß er dessenungeachtet in seiner Schrift nicht selten auch sehr besonnen, scharf und exact zu Werke geht, soll in keiner Weise geleugnet sein. Es trägt sein Buch wahrscheinlich auch insofern „das Gepräge der Zeit", auf welche Signatur sich derselbe ja viel zu gut thut.

Wenn schon der Autor sein „Vorwort" mit der Erklärung beginnt: „Ein Werk, welches seinen Stoff in einer bisher wenig gebräuchlichen Weise behandelt und dabei in der Ausführung vielfach hinter der ursprünglichen Idee zurückbleibt, kann seinem Verfasser zu so vielen Bemerkungen gegründete Veranlassung bieten, daß aus dem Vorwort wieder ein Buch zu werden droht", — so ist die Lage eines Referenten noch weit mißlicher. Wollte man Alles, was der Verf. vorbringt, genau analysiren, nach Inhalt und Form streng wissenschaftlich prüfen, so könnte ein bedeutendes Volumen entstehen. Es genüge daher, mit dem Inhalte und der Aufgabe des Werkes überhaupt vertraut zu ma-

chen, und nur an einigen Hauptpunkten zu zeigen, wie bisweilen statt der Juno die Wolke umfaßt wurde. — L. selbst sagt, daß das Buch mehr enthält, als der Titel erwarten läßt. Und so ist es. Wir erhalten nicht bloß eine „Geschichte des Materialismus“, sondern der Verf. schlägt nur den historischen Weg ein, um jenen Cardinalpunkt zu bezeichnen, von welchem aus der „naive Materialismus“ nicht mehr möglich ist. Geschichtlich findet er diesen Wendepunkt durch Kant indicirt, welchen er in seiner Art zu reformiren gedenkt. Jeder Materialismus vor Kant war nur eine „berechtigte Reaction des Verstandes und der Sinnlichkeit gegen das Wuchern der Ideendichtung.“ Durch den Königsberger Philosophen sei der Gegensatz zwischen „Materialismus und Idealismus, Wissen und Dichten, Empirie und Transcendenz“ für immer ausgeprägt und beide (richtig verstanden) zugleich existenzberechtigt. Neben der Wissenschaft, die durch Erfahrung erhärtet wird, steht „die Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie“ mit ihrem unvergänglichen Charakter; „Forschung und Dichtung“ müssen ihre Versöhnung feiern. Nachdem L. dieses glücklich herausgefunden, mußte allerdings Schiller das Prototyp für die echte „Aufklärung“ des 19. Jahrhunderts sein. „Erkennen und Schaffen“ ist die Losung.

Mit dieser Aufgabe, welche sich der Verf. stellte, erweiterte sich natürlich auch die ganze Perspective. Eine Menge von Problemen mußte in den Kreis der Untersuchung gezogen werden, die man außerdem in einer „Geschichte des Materialismus“ nicht erwarten sollte. Naturwissenschaftliche und metaphysische, physiologische, psychologische und logische, sociale, ethische und religiöse Fragen reichen sich die Hände und werden cum grano salis zu lösen versucht. — Das ganze Werk entwirft in zwei Büchern eine Geschichte des Materialismus vor und nach Kant. Der Materialismus im Alterthum, in der Uebergangszeit, im 17. und 18. Jahrh., wird in vier Abschnitten dargelegt, und nach Kant namentlich „die neuere Philosophie“ und deren Verhältniß zu den „neuern Naturwissenschaften“ erörtert. Alle materialistischen Bestrebungen der Jahrtausende werden nicht ohne Wohlwollen gewürdigt, und was Janet sich zum Hauptobjecte wählte, bildet bei L. bloß eine Episode. Freilich könnte hierbei der Franzose unserm Deutschen zurufen: „Nimm meine Augen, und die Welt wird dir anders erscheinen“ — so diametral stehen sie sich gegenüber. Schließlich wird auch noch „der ethische Materialismus und die Religion“ zum Vorwurfe genommen. Hier zeigt sich des Verf. einseitige Grundanschauung in ihrer ganzen Herbe. Er würdigt lediglich die subjective, nicht aber auch zugleich die objectiv-historische Seite der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere. Das „Historische“ ist ihm bloß gleichbedeutend mit dem „Symbolischen.“ Während darum der große sittliche Atheist Gottl. Fichte fast apotheosirt wird, müssen die Träger des positiven Christenthums sich als rechtslos erklären lassen. L. hat wohl nicht bedacht, daß, wie die Erfahrung lehrt, der „Fanatismus“ um so widernatürlicher erscheint, je mehr er von „freien Geistern“ im Namen der Wissenschaft factisch geübt wird. Ref. zollt der warmen Begeisterung des Verf. für die wirklichen materiellen und sittlichen Interessen der Menschheit, wie solche im Schlußcapitel zu Tage tritt, gern alle Anerkennung; aber der Mann echter Wissenschaftlichkeit führt gegen Andersdenkende eine andere Sprache, als es dort geschieht. Wahrheit und Gerechtigkeit sind die beiden Leitsterne bei gewissenhafter Würdigung weltgeschichtlicher Erscheinungen.

Fassen wir nach dieser allgemeinen und summarischen Planlegung des Inhalts der Schrift noch den eigentlichen Brennpunkt der Lange'schen Untersuchungen ins Auge. Das ganze Werk gravitirt um den Kant'schen Grundgedanken. Der Unterbau des Kant'schen Systems wird anerkannt und vermeintlich durch eine neue Wendung befestigt, der Ueberbau verworfen. Der Verf. selbst sagt S. 241: „Wenn mein Buch nach fünf Jahren vergessen ist, wird mich das nicht schmerzen; wohl aber, wenn ich hören muß, daß meine Leser den jetzt folgenden Abschnitt (über Kant), welcher etwas tiefer in die Abgründe der Metaphysik hineinführt, überschlagen. Eher wollte ich ihnen noch das Capitel über die aristotelische Philosophie und die Scholastik schenken, obwohl auch das schwer zu missen ist. Um Kant aber ist nicht herumzukommen. Hier liegt der Anfang vom Ende des Materialismus, die Katastrophe der Tragödie.“ Ref. hat keinen dieser Abschnitte „überschlagen“, kam aber zu der unangenehmen Ueberzeugung, daß der Verf. gerade den besten und fruchtbarsten Grundbegriff der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie mißkannte; dagegen den Grundirrthum der „transcendentalen Aesthetik“ Kants in erweitertem Maßstabe adoptirte, dessen „transcendentale Dialektik“ in der Negation noch überbot; dagegen die gesunden Keime der „Kritik der praktischen Vernunft“ über Bord warf, die Ethik mehr oder weniger in Aesthetik verflüchtigend, Religion und Sittlichkeit ohnehin absolut trennend. L. insinuirt nämlich den Peripatetikern, daß sie den Begriff des Möglichen, des δυνάμει ὄν, „in die Dinge hineingetragen“, und klagt auch später noch (S. 372) über „die Verwüstungen des Möglichkeitsbegriffs“, denen selbst Moleschott nicht entgangen. Er übersieht hierbei, daß die Alten zwischen der logischen und realen Möglichkeit, d. h. zwischen demjenigen, was logisch denkbar ist, und demjenigen, welches die Voraussetzung, Potenz oder Anlage für die spätere Wirklichkeit eines Gegenstandes bildet, wohl unterscheiden. Alle endlichen Wesen entwickeln sich „von der Potenz zum Acte.“ Diesen richtigen Satz griff später auch Leibniz auf und benutzte solchen in genialer Weise, wird aber von dem Verf. ebenso mißverstanden, wie Aristoteles. Wenn Leibniz sagt, alle Dinge seien Vorstellungen, so wollte er nur andeuten, daß jeder Gegenstand sein inneres Wesen auch äußerlich vorstellt oder darstellt, weshalb er die Ausdrücke „expressio“ und „repraesentatio“ wählt und diese genau unterscheidet von der subjectiven Reflexion. Von „angeborenen Vorstellungen“ in letzterm Sinne wußte Leibniz nichts. Täuscht nicht Alles, so ist es sogar der „Möglichkeitsbegriff“ im aristotelisch-leibniz'schen Sinne, von welchem Lange unter der Hand Gebrauch macht, um Kants Grundgedanken zu verbessern, so daß er auf solche Weise die Spitze gegen sich selbst kehrt. Bekanntlich hatte Kant Raum und Zeit sowie die Verstandes-Kategorieen oder Stammbegriffe als apriorische Voraussetzungen für die Möglichkeit der Erfahrung und des menschlichen Erkennens überhaupt bezeichnet. Diesem gegenüber will der Verf. dieses Problem durch die Annahme lösen, daß nur „die Anlage zum räumlichen Vorstellen überhaupt a priori gegeben sei“ (S. 256). Und hinsichtlich des Causalitätsbegriffs betont derselbe im Gegensatze zu Kant (S. 264): „er wurzelt in unserer Organisation und ist der Anlage nach vor jeder Erfahrung.“ So wären wir denn glücklich behufs der Erklärung von der Möglichkeit menschlicher Erkenntniß auf unsere ursprüngliche Anlage oder Erkenntnißkraft zurückgewiesen; diese einfache, längst bekannte Wahrheit wäre des Pudels Kern, welcher dem Autor so viel Schweiß kostete. Wir nehmen davon gern Act, möchten ihn aber erinnern, daß hiermit alles und nichts gesagt ist. Die Schwierigkeiten beginnen erst mit dem „Was, Warum, Wie, Wie weit?“ u. s. w. In dem bloßen Berufen auf die innere „Organisation“ des Menschen kann Ref. nur ein asylum ignorantiae erkennen; ebenso wenig erklärt der Appell an unsere ursprüngliche „psychophysische Einrichtung“ etwas. Wenn endlich der Verf. die letzte Lösung des erkenntnißtheoretischen Grundproblems durch den Fortschritt der „Physiologie der Sinnesorgane“ oder der „Nervenphysiologie“ erwartet, und auf diesem Wege dennoch den Materialismus gründlich zu überwinden gedenkt, so darf er ruhig das Schwert in die Scheide stecken; denn man stände noch auf materialistisch-naturalistischem Boden. Um Kant wirklich zu reformiren und

den Materialismus zu widerlegen, muß man das innere geistige Leben des Menschen belauschen, muß dessen freies, vernünftiges Wirken unbefangen beobachten, um den substantiellen Unterschied zwischen dem selbstbewußten Geiste und der selbstlosen materiellen Natur zu erkennen, das Verhältniß zwischen Freiheit und Vernunftnothwendigkeit zu begreifen u. s. w. Außerdem wird man mit Lange niemals den wesentlichen Unterschied zwischen sinnlichen Vorstellungen, logischen Begriffen und metaphysischen Ideen einsehen, die Psychologie wird in der Physiologie aufgehen, Logik, Metaphysik und Ethik werden verkümmert, und für die positive göttliche Offenbarung bleibt kein Platz.

Dagegen müssen wir als sehr beherzigenswerth bezeichnen, was der Verf. anknüpfend an Liebig (S. 322 ff.) über das Verhältniß „der neuern Naturwissenschaften" zur Philosophie sagt. Wenn der Botaniker Hugo von Mohl bei Eröffnung der naturwissenschaftlichen Facultät in Tübingen seine bekannten Ausfälle gegen die Philosophie machte, so muß man dies dem einseitigen Specialgelehrten verzeihen. Alles schickt sich nicht für Einen. Wer dagegen von der Philosophie den richtigen Begriff hat und sie nicht mit irgend einem Zeitsysteme verwechselt, der wird ihre absolute Unentbehrlichkeit auch für die Naturforschung einsehen. Nur Mangel an philosophischer Bildung und an Strenge des logischen Denkens machte in unsern Tagen den Materialismus noch einmal möglich und förderte den Dilettantismus wie Charlatanismus. Treffend bemerkt daher Lange: „Wenn die Naturforscher sich freiwillig der Philosophie wieder nähern, ohne deshalb an der Strenge ihrer Methode auch nur ein Titelchen zu ändern; wenn man zu erkennen beginnt, daß alle Facultätsunterschiede überflüssig sind; wenn die Philosophie, statt ein Extrem zu sein, vielmehr das Bindeglied zwischen den verschiedensten Wissenschaften abgibt und einen fruchtbaren Austausch der positiven Resultate vermittelt: dann wollen wir annehmen, daß sie auch ihrer Hauptaufgabe wieder zugewandt ist, dem Jahrhundert die Fackel der Kritik voranzutragen und die Strahlen der Erkenntniß in einen Brennpunkt zu sammeln." So lange Natur- und Geschichtsforscher die Philosophen und vice versa befehden, wissen sie nicht, was sie thun. Erst wenn die nüchterne Philosophie wieder in ihre vollen Rechte eingesetzt und von Jedem gründlich gekannt ist, der in der Wissenschaft öffentlich mitspricht, hat die Todesstunde des theoretischen Materialismus geschlagen. Der praktische aber wird stets seine Vertreter finden, weil es nie an sinnlichen „Kraftnaturen" fehlt, in denen das höhere geistige Leben erstickt. Für diese Menschenclasse ist die wahre Wissenschaft nicht bestimmt; sie sind unverbesserlich und gewissermaßen geistig gegerbt. „Lohgerber aber halten sich volle neun Jahre selbst im Grabe", sagt Shakespeare.

Bamberg. Katzenberger.

Geschichte.

England im Reformationszeitalter. Vier Vorträge von **W. Maurenbrecher.** Düsseldorf, Buddeus 1866. VI u. 138 S. 8. 1 Thlr.

Der Verf. hat diese Vorträge, die er vor einem größern Publicum gehalten, durch den Druck zu veröffentlichen sich entschlossen, „einmal weil eine kurze Uebersicht jener folgenreichen Epoche englischer Geschichte vielleicht auch manchem Leser willkommen ist, und dann, weil die hier vorgetragene Auffassung selbst manches Eigenartige bieten dürfte." Das Eigenartige besteht in manchen auf selbständigem Studium beruhenden Abweichungen von der Auffassung Anderer, namentlich Ranke's und Froude's, wodurch die Veröffentlichung der Vorträge „auch von wissenschaftlicher Seite" berechtigt erscheint.

Der 1. Vortrag S. 3—31 handelt über König Heinrich VIII. und sucht nachzuweisen, daß die Veranlassung zum Bruche mit dem Papste nicht allein in den persönlichen Verhältnissen des engl. Königs, sondern ebenso sehr in den politischen Beziehungen zu Spanien und Frankreich zu finden sei. Die aus politischen Rücksichten hervorgegangene Annäherung Heinrichs VII. an Spanien wurde gefestigt durch die Vermählung der spanischen Prinzessin Katharina mit dem Thronfolger Arthur und nach dessen Tode mit Heinrich VIII. Aber der ehrgeizige und herrschsüchtige Wolsey, welcher sich in der Hoffnung, durch Karl V. auf den päpstlichen Stuhl erhoben zu werden, getäuscht sah, faßte den Plan, Katharina zu stürzen und den König mit einer französischen Prinzessin zu vermählen. Man hoffte den Papst zur Auflösung der Ehe zu bewegen, weil von Katharina kein Sohn mehr am Leben war und weil der König sich über die Verbindung mit der Wittwe seines Bruders im Gewissen beschwert fühlte. Der Verf. meint S. 19, die Scheidung hätte auf diese Gründe hin erfolgen können. Auch sei der Papst anfangs dazu geneigt gewesen und habe erst, nachdem er sich mit Karl V. versöhnt und über eine gemeinsame Politik in den europäischen Angelegenheiten verständigt, das Project fallen lassen. So habe denn Papst Clemens „von Karl V. beeinflußt das Schisma der englischen Kirche veranlaßt" (S. 23). Dem gegenüber müssen wir behaupten, daß der Papst die Ehe aufzulösen weder im Stande noch geneigt war. Eine rechtskräftige Ehe zunächst deshalb, weil kein Sohn am Leben geblieben, zu trennen, war selbst dem Papste nicht möglich. Und was die Gültigkeit der Verbindung betrifft, so hatte nicht einmal Heinrich früher daran gezweifelt; erst mit der Neigung zu Anna Boleyn entstanden die angeblichen Scrupel, die in dem Verhältniß zu Katharina durchaus nicht begründet waren, da die Vollziehung der Ehe mit Arthur nicht nachgewiesen werden konnte und überdies jedes Bedenken gleich anfangs durch die Dispens des Papstes beseitigt war. Auch die Annahme, der Papst sei geneigt gewesen, dem englischen Könige zu willfahren, ist unbegründet. Denn was der Verf. in dieser Beziehung vorbringt, ist leicht dahin zu erklären, daß der Papst nur Zeit gewinnen wollte, damit der König sich eines Bessern besänne. Nicht durch Karl V., nicht durch politische Rücksichten ließ sich der Papst dabei leiten, sondern erst in Folge der Ueberzeugung, daß eine Umkehr Heinrichs, der sich mit Anna schon zu weit eingelassen hatte, nicht zu hoffen war, erklärte er sich ohne weitere Zögerung entschieden gegen die Ehescheidung. — Die Neuerung Heinrichs VIII. beschränkte sich in der Hauptsache auf eine Lossagung vom Papste, da das katholische Dogma einstweilen festgehalten wurde. Und wenngleich Cromwell und Cranmer eine Vereinigung mit den deutschen Protestanten anstrebten, so war doch bei Heinrichs Tode alles „unvollendet, unabgeschlossen und ungewiß", zumal da auch der größte Theil des Volkes den Neuerungen abhold war.

Die weitern Bestrebungen für und wider schildert der Verf. in dem 2. Vortrage: „Edward VI. und Maria Tudor" S. 35—58. Unter dem Protectorat Seymours (Somersets), des Oheims des minderjährigen Edward, wurde „der protestantischen Strömung freier Lauf gelassen" und diese außer durch Cranmer namentlich durch Bucer, Fagius und Peter Martyr gefördert. Doch fand sie vorzugsweise nur in größern Städten und bei einem Theile des Adels Aufnahme; letzterer wurde angelockt durch die Austheilung der Kirchengüter und milden Stiftungen (S. 43). Als aber nach Edwards Tode und dem Sturze der Jane Gray Maria Tudor den Thron bestieg, arbeitete sie mit Hülfe Gardiners an der Wiederherstellung des Katholicismus. Daß die Königin dabei zu Gewaltmaßregeln schritt, wollen wir ebensowenig wie der Verf. rechtfertigen. Aber zur Erklärung und theilweisen Entschuldigung muß nicht allein auf den „aufgeregten" Charakter Maria's hingewiesen, sondern auch hervorgehoben werden, daß ihre Maßregeln durch die voraufgegangenen noch ärgern Vergewaltigungen veranlaßt und auf die alten Satzungen, wonach Häresie gleich bürgerlichen Vergehen gestraft wurde, gegründet waren. Auch ist mit Nachdruck zu betonen, daß die kirchliche Reaction nicht, wie manche Historiker wollen, vorzugs-

weise erst nach der politischen Verbindung mit Spanien eingetreten ist, sowie daß, wenngleich die Spanier Pedro de Soto und Bartolome Carranza thätig mit eingriffen, doch Maria's Gemahl Philipp II. sich durchaus zurückhielt. Am wenigsten aber dürfen die friedliebenden Bestrebungen des päpstlichen Legaten Pole unberücksichtigt bleiben.

Der 3. Vortrag handelt über „Maria Stuart in Schottland" S. 61—87. Der Verf. liefert hier den Nachweis, wie die schottische Königin zugleich in politischer und religiöser Hinsicht eine Gegnerin Elisabeths von England wurde, indem sie sowohl gleich nach Maria Tudors Tode den Titel einer englischen Königin annahm, als auch nach ihrer Rückkehr aus Frankreich den von Elisabeth geförderten Neuerungen des John Knox sich widersetzte. Mit der Schilderung des thatkräftigen, aber nicht leidenschaftslosen Auftretens der schottischen Königin sind wir im Ganzen einverstanden. Nur können wir uns von der Echtheit der sogenannten Cassetenbriefe, die selbst Ranke nicht unbedingt annimmt, nicht überzeugen und vermögen noch weniger die Behauptung zu unterschreiben, daß Maria ihren Gatten Darnley „im Bunde mit ihrem Buhlen Bothwell gemordet" und diesem demnächst freiwillig sich vermählt habe (S. 81). Und wenn der Verf. S. 87 sagt: die Hinrichtung Maria's war „ein Justizmord, zu dem die englische Königin, die das Urtheil gesprochen, kein Recht gehabt, ein Tod, den die schottische Königin nach dem ewigen ungeschriebenen Sittengesetze reichlich verdient hat", so halten wir das erste Urtheil für durchaus gerechtfertigt, überlassen jedoch das zweite bei den nur wenig oder gar nicht begründeten Voraussetzungen am füglichsten dem ewigen Sittenrichter.

Der 4. Vortrag beschäftigt sich mit der „Königin Elisabeth" S. 91—116, hebt übrigens mit Recht hervor, daß die Weiterbildung der anglicanischen Kirche sowie der materielle und politische Aufschwung Englands nicht der Königin, sondern ihrem Minister William Cecil zuzuschreiben sei. Elisabeth wird als launenhaft, eitel und gefallsüchtig bezeichnet und soll die Pläne Cecils, dessen Leitung sie sich so oft und besonders bei den Heirathsprojecten entzog, mehr gehindert als gefördert haben. Auffallend ist, daß das aller Sittlichkeit Hohn sprechende Verhältniß der „jungfräulichen" Königin zu Leicester, wofür die Beweise in den Noten klar vorliegen, im Texte selbst nur mit den Worten berührt wird, es lasse sich an Elisabeths Sittlichkeit zweifeln; während die in den Noten nur sehr schwach begründete Beziehung Maria Stuarts zu Bothwell möglichst bestimmt ausgeprägt und scharf getadelt wird. Der Schlußsatz: „Die Fundamente in Staat und Kirche waren so fest gemauert, so gesund gewählt, so wohl geordnet, daß auf ihnen Englands Weltmacht noch heute zu beruhen vermag," dient wohl nur dazu, das Ganze in einem besonders für solche Vorträge passenden, allgemeinen Gedanken auslaufen zu lassen. Auf historische Wahrheit kann diese Phrase wenigstens hinsichtlich der Kirche keinen Anspruch erheben.

Für den Kirchenhistoriker erlangt das Buch hauptsächlich nur dadurch einigen Werth, daß auf die nahe Beziehung zwischen der äußern Politik und der kirchlichen Gestaltung Englands hingewiesen wird.

Arnsberg. Tücking.

Zeitgeschichte.

Deutschland nach dem Kriege von 1866. Von **Wilhelm Emmanuel, Freiherrn von Ketteler,** Bischof von Mainz. Mainz, Kirchheim 1867. VIII u. 231 S. 8. 1 Thlr.

Der hochwürdige Verfasser dieser Schrift, der sich durch seine Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart einen ehrenvollen Platz unter den deutschen Publicisten erworben hat, verdient, wenn irgend jemand, mit seinem Urtheile über die erschütternden Ereignisse der jüngsten Vergangenheit und die neugeschaffene Weltlage gehört zu werden. Wir wußten, daß, wie er in der Vorrede sagt, „die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zu Deutschland ohne Ausnahme die leitenden Gedanken seiner Schrift sein würden", und wir zweifelten nicht daran, daß er für seine politischen Gedanken „keine höhere Geltung beanspruchen werde, als die Gründe verdienen, die er dafür anführe." Wir sahen daher dem Erscheinen des Buches mit Spannung entgegen und werden nun versuchen, so weit es sich an dieser für eigentlich politische Discussionen nicht bestimmten Stelle thun läßt, die Ausführungen des Verfassers mit der Hochachtung und dem Freimuth, auf die er so gerechte Ansprüche hat, kurz zu beleuchten.

Das Urtheil des Verf. über den deutschen Krieg ist im Allgemeinen so ausgefallen, wie es sich von seinem gerechtigkeitsliebenden, vom Erfolge nicht geblendeten Geiste erwarten ließ. Ueber die Bedeutung der einzelnen Momente, aus denen er die Katastrophe ableitet, läßt sich jedoch streiten. Der Kampf um die preußische Verfassung und die Militairreorganisation z. B. scheint uns nicht ganz ins rechte Licht gerückt, wenn der Conflict einfach aus dem Wesen des modernen Constitutionalismus erklärt wird. Der Verf. hat seine Vorliebe für ständische Verfassung niemals verhehlt, aber während er in seiner frühern Schrift (Freiheit, Autorität und Kirche S. 116, 117) „die Frage zwischen dem Constitutionalismus und der ständischen Verfassung als eine sog. offene Frage" behandelt wissen wollte, hat er heute für den Constitutionalismus nur noch Worte bittern Tadels. Er hat in vielen Punkten offenbar Recht; der Constitutionalismus ist eine Uebergangsform; aber so lange die Grundlagen einer neuen ständischen Verfassung nicht wiederhergestellt sind, bleibt er die einzige, in der eine Mitwirkung des Volkes an der Gesetzgebung und Verwaltung des Staates möglich ist. Und wo eine Constitution zu Recht besteht, da muß sie geachtet werden. In Preußen hing an diesem Satze noch weit mehr als das formelle Recht. — Steht es mit dieser unbedingten Verwerfung des Constitutionalismus in Verbindung, daß der Verf. in der bekannten früher „kleinen aber mächtigen" Partei in Preußen S. 64 „eine wahrhaft christliche conservative Partei mit hoher Intelligenz und hoher Tüchtigkeit" sieht? Unseres Erachtens verschwendet er zu viel Bedauern an die „sittliche Niederlage", welche diese Partei dadurch erlitten, daß sie „dem Erfolge gehuldigt"; denn die hohen Eigenschaften, welche er ihr zuschreibt, haben wohl niemals die Partei als solche, höchstens einzelne Mitglieder derselben ausgezeichnet. Schwerlich würde sonst ihr Fall so rasch und so kläglich erfolgt sein, als es geschehen ist.

Das Programm des Verf. in der deutschen Frage kennzeichnet den Patrioten und noch mehr den christlichen Bischof, dessen erhabenes Amt es ist, Versöhnung und Frieden zu stiften. „Wir bedürfen einer schnellen Lösung", so sagt er S. 83, „und diese scheint im Augenblick nur noch der Anschluß an den Nordbund und ein inniges Bündniß mit Oesterreich zu bieten. Alle andern Pläne scheinen unter den obwaltenden Verhältnissen unausführbar und von tausend Zufälligkeiten abhängig." Es ist nicht unsere Absicht, hier unsere eigene Auffassung der deutschen Frage zu entwickeln; wir erlauben uns nur einige Fragen zu stellen. Wir bedürfen einer schnellen Lösung, weil, so meint der Verf., Gefahr von Frankreich droht. Könnte diese Gefahr nicht bloß für einzelne Provinzen, sondern für das ganze Deutschthum, nicht von ganz anderer Seite in noch weit höherm Grade drohen? Der Süden soll sich an den Norden schließen, beide mit Oesterreich verbinden — das ist offenbar die beste Lösung, aber ist sie nicht auch die unausführbarste? Muß und wird ein unter Preußen geeinigtes Deutschland nicht durch die Consequenz der Thatsachen getrieben Oesterreich auseinandersprengen, und weiß man das in Oesterreich nicht? An einer andern Stelle, in der Vorrede S. V, meint der Verf., der Bund zwischen dem Süden und Norden dürfe nur „mit Zustimmung

Oesterreichs" geschlossen werden, beklagt gleich darauf, daß Oesterreich nicht in der Lage sei, sich über sein Verhältniß zu Deutschland auszusprechen, und will dann doch, wenn Oesterreich noch länger schweigen sollte, daß wir uns ohne dasselbe, freilich „mit offenen Armen gegen Oesterreich", einrichten: sind diese Gedanken hinlänglich klar, und sind sie ausführbar? Endlich behauptet der Verf. S. 85: „Wenn die Vereinigung des deutschen Südens mit dem deutschen Norden unter preußischer Führung und in unauflöslichem Bunde mit Oesterreich [Dinge, die sich diametral gegenüberzustehen scheinen,] eine Hoffnung auf Gedeihen haben und das deutsche Rechtsbewußtsein zufrieden stellen soll, so muß die berechtigte Selbständigkeit der deutschen Länder darin ihre sichere Gewährung finden und muß Preußen auf den den schließlich nur zur Revolution führenden absoluten Einheitsstaat verzichten und nicht die Mehrung seiner Hausmacht, sondern die Größe und Freiheit Deutschlands und in ihm aller deutschen Stämme, Länder und Fürsten als seine Aufgabe betrachten." Es sei demnach ein „Fehler", daß Preußen einen Theil Norddeutschlands annectirt habe. Allerdings ein „Fehler", wenn Preußen die vom Verf. aufgestellten Ziele verfolgen wollte; allein da es diesen „Fehler" wohl überlegt und mit vollem Bewußtsein gemacht hat, so folgt eben daraus, — daß Bismarcks Gedanken nicht die des Verfassers sind, und daß die von diesem aufgestellte Bedingung nur sehr geringe oder besser gar keine Aussicht auf Erfüllung hat.

So regen denn die edlen und versöhnlichen politischen Gedanken unserer Schrift mehr Fragen an, als sie auflösen. Sie überspringt liebend die Kluft, welche die letzten Ereignisse in Deutschland geöffnet haben; aber die Logik der Thatsachen ist unerbittlich und läßt sich, wenn sie einmal in jähem Flusse begriffen ist, mit dem besten Willen nicht aufhalten. Der Verf. übersieht, daß die deutsche Frage, seit Italien vertragsmäßig für den preußischen Reformvorschlag mit den Waffen in der Hand gekämpft hat, gar nicht mehr eine rein deutsche, daß sie eine europäische Frage geworden ist; er hat die Dinge nicht in ihrem tiefsten Kerne erfaßt. Sein Herz drängt ihn zu handeln; er nimmt deshalb zum Ausgangspunkt Zustände, die zwar für den Augenblick durch Verträge, die er selbst „papierne" nennt, fixirt, aber schwerlich als wirklich vollendete Thatsachen anzusehen sind. Und hat denn, so möchten wir auch hier fragen, der Christ und der ehrliche patriotische Mann die Pflicht, jeden ohne seine Mitwirkung durch die Gewalt geschaffenen Zustand als Grundlage für ein actives politisches Handeln zu acceptiren, insbesondere dann, wenn er deutlich erkennt, daß die Mächte, die jenen Zustand geschaffen, sich von ihm nicht beeinflussen lassen werden, daß seine Mitwirkung nur dazu dient, jene Mächte zu stärken? Gegen vollendete, in sich selbst die Bürgschaft der Dauer tragende Thatsachen zu kämpfen, ist Thorheit, unter Umständen Pflichtverletzung; aber wir können uns sehr gut eine Lage denken, in der es Pflicht ist, würdige Zurückhaltung zu beobachten und die Entwicklung der Ereignisse von dem Walten der Vorsehung zu erwarten. Die Kirche freilich, sie hat ihre welterlösende Thätigkeit nie zu unterbrechen; der einzelne Christ hat in seinem Privatleben und in seinem Berufe unaufschiebbare Pflichten; ein anderes aber ist es, in Fällen, wo ein Rechtsboden zertrümmert und noch kein neuer durch allseitige Zustimmung der Betheiligten errichtet ist, seine active politische Mitwirkung versagen. Auch die Gewalt kann endlich legitime Zustände schaffen; aber ehe man ihr dabei hilft, hat man die Pflicht und das Recht, zu untersuchen, wie man dem wahren Wohle seines Volkes am besten dient. Wäre es nicht eine allzustarke Versuchung für revolutionäre Kräfte, wenn sie nur eine sogenannte vollendete Thatsache zu schaffen hätten, um augenblicklich die besten Männer des Volkes an dem projectirten Gebäude mitarbeiten zu sehen?

Es liegt, um den Verf. auf das Gebiet der innern Fragen zu begleiten, eine Art von Inconsequenz darin, daß er auf jene Paragraphen der preußischen Verfassung, in denen das Budgetrecht normirt ist, nur geringes Gewicht legt, jene andern, allerdings nicht minder vortrefflichen, in denen die Rechte der Kirche gewährleistet sind, „als eine wahre Magna charta des religiösen Friedens für das religiös gemischte Deutschland" betrachtet (S. 119). Soll die Verfassung diesen großen Werth haben, so muß sie in allen Theilen unverletzlich sein; denn der eine ist so gut Gesetz als der andere. Uebrigens sind die rasch über die Sache hinweggehenden Bemerkungen über Parität, welche der Verf. S. 120 macht, zum Verständnisse der Frage nicht ausreichend. Daß „an der vollen paritätischen Berechtigung in Preußen noch viel fehle," wollen auch wir nicht leugnen; etwas ganz anderes ist es aber noch, daß diejenigen Kreise, in denen die allgemeinen politischen Ziele und Aufgaben des preußischen Staates festgestellt werden, nur höchst selten überzeugungstreuen Katholiken irgend einen Einfluß auf den allgemeinen Gang der preußischen Politik gestattet haben. Eben diese allgemeine Politik war bis jetzt nicht die eines paritätischen Staates.

Einen erfreulichen Eindruck machen die Ausführungen des Verf. gegen diejenigen, welche innerhalb und außerhalb der Kirche gewissen Sätzen des Syllabus einen gegen die berechtigte Religionsfreiheit gerichteten Sinn unterzulegen versuchten (S. 132). Der Verf. hält seine in der frühern Schrift geäußerten Gedanken im Allgemeinen aufrecht, vermeidet es aber, sich „rein theoretisch und in abstracto über das beste und ideale Verhältniß zwischen Kirche und Staat" auszusprechen. Er thut das nur negativ in drei Sätzen: „1. Wir dürfen nicht Parität fordern aus Indifferentismus. 2. Wir dürfen nicht Parität fordern in dem Sinne, als ob eine solche Ordnung das ausschließlich berechtigte Ideal der Stellung der Kirche sei, dem Wesen des Staates allein und vollkommen entspreche; wodurch zugleich behauptet würde, daß das Verhältniß zwischen Kirche und Staat im ganzen Mittelalter bis auf die neueste Zeit lediglich eine große Verirrung gewesen wäre. 3. Wir dürfen auch nicht Parität oder Religionsfreiheit fordern in dem Sinne der Trennung der Kirche von dem Staate, in dem Sinne des religionslosen, des atheistischen Staates." Wir haben nur über den zweiten dieser Sätze eine Bemerkung zu machen. Zunächst liegt in den bezüglichen Sätzen des Syllabus, die Richtigkeit der Erklärung des Verf. angenommen, nichts, was uns hindern könnte, eine paritätische Ordnung als die allein dem Wesen des Staates vollkommen entsprechende aufzufassen. Eine Staatsreligion kann unter gegebenen Umständen zuträglicher sein, als der ideelle Zustand; daraus folgt noch nicht, daß sie dem Wesen des Staates vollkommen entspreche. Und wenn der mittelalterliche Zustand nicht der ideal beste war, so ist er deshalb noch nicht eine große Verirrung zu nennen. Das Ideal wird wohl kaum jemals in der Welt ganz vollkommen verwirklicht werden; die Weltgeschichte bietet vielmehr, wenn wir anders in ihr einen wirklichen Fortschritt anerkennen wollen, eine lange im Ganzen aufsteigende Reihe von Versuchen dar, das Ideal darzustellen. Auch das Mittelalter machte einen solchen Versuch, und es war keineswegs von Anfang an Wille und Absicht der Kirche, ein Verhältniß zu schaffen, wie es ihr die Natur der Dinge aufdrängte. Die Kirche, als die erste und fast einzige Culturmacht, hatte damals einen Theil der Aufgaben des Staates zu lösen. Als dieses Bedürfniß aufhörte, verlor ihre Stellung zum Staate die historische Grundlage und wurde unhaltbar, und unserer Meinung nach läßt sich allerdings ein Verhältniß zwischen Staat und Kirche schaffen, welches dem wahren Wesen beider Gewalten besser entspricht, als das mittelalterliche. Wir bedauern es daher stets, wenn man kirchlicherseits sehnsüchtige Blicke ins Mittelalter wirft, oder damalige Zustände als ideale zu schildern versucht. Die Feindschaft des Liberalismus gegen die Kirche erhält dadurch stets neue Nahrung, und es wird erklärlich, wenn derselbe behauptet, die

kirchlichen Vertreter der religiösen Freiheit hegten im Innersten ihrer Seele den Wunsch, mittelalterliche Zustände wiederherzustellen, wenn sie nur erst die Macht dazu hätten. Der hochwürdige Verf. selbst, indem er in eingehender Weise darstellt, wie die wahrscheinliche Entwicklung der römischen und der religiösen Frage überhaupt unendlich viel trostreiche Momente enthalte, gibt uns im Grunde Recht. „Die Verherrlichung Gottes in seiner Kirche wird (in der neuen Lage, in die sie versetzt werden wird,) um so größer werden", sagt er S. 172 im Verlauf seiner sehr beherzigenswerthen Auseinandersetzung. Auch wir leben dieser Hoffnung und sind überzeugt, daß die neue Gesellschaftsordnung, die sich, wenn auch unter schweren Kämpfen, vorbereitet, zwar nicht die mittelalterliche, denn die Weltgeschichte macht keine vollkommenen Rückschritte, aber eine vollkommenere und dem Ideal mehr entsprechende, als jene, sein wird.

Der Verf. gibt S. 177 ff. „wenigstens einige Andeutungen darüber, wie die eingetretenen Verhältnisse schon jetzt der Kirche mancherlei Gelegenheit bieten, die Mittel zur Stärkung des göttlichen Lebens in ihr zu gebrauchen." Die Einheit, so sagt er, sei nicht nur das der Kirche von Christus aufgedrückte Kennzeichen, sondern auch zugleich das Hauptmittel, ihr göttliches Leben zu entfalten. Ein Organ dieses Geistes der Einheit seien die großen Zusammenkünfte in der Kirche, namentlich ihre Concilien, von den allgemeinen Concilien bis zu den Diöcesansynoden. Ein Zeichen des neu erwachenden Geistes und der mächtigen Entfaltung des christlichen Lebens sei es daher immer gewesen, wenn diese Zusammenkünfte sich mehrten. Und so hätten wir denn auch in unsern Tagen die außerordentlichen Zusammenkünfte der Bischöfe zu Rom gesehen, Diöcesan- und Provinzialconcilien würden wieder häufiger gehalten, die Versammlung der deutschen Bischöfe zu Würzburg habe einen sehr segensreichen Eindruck gemacht, und vielleicht seien jene Versammlungen in Rom Vorläufer großer allgemeiner Concilien. Unzweifelhaft berührt der Verf. hier einen Punkt von der größten Wichtigkeit. Die neuen Verhältnisse begünstigen nicht nur die Wiederherstellung jener so lange Zeit in Folge der Lage der Dinge weniger angewandten Formen des kirchlichen Lebens, sie scheinen dieselbe sogar sehr wünschenswerth zu machen. Gerade die Kirche, als eine lebendige Gemeinschaft, scheint der gemeinsamen Berathung und der auf dieselbe gestützten Regierung stets, am meisten aber in verhängnißvollen Zeiten, wo eine neue Gesellschaftsordnung sich ankündigt, in hohem Grade zu bedürfen. Die Einheit in der kirchlichen Verwaltung soll gewiß keine starre, gleichsam reglementirte, sie soll eine lebensvolle, organische, auf ausgesprochener gemeinsamer Uebereinstimmung der kirchlichen Gewalten beruhende sein; sie soll, natürlich unbeschadet der feststehenden ewigen Principien, Ordnungen und Dogmen, dem Leben in seiner wechselnden Entwicklung sich anschmiegen, um dasselbe nicht bloß durch äußerliche, dem Verständnisse der Zeit fremder gewordene Regeln zu meistern, sondern wahrhaft innerlich zu durchdringen. Das Christenthum vermag das wegen seiner allumfassenden gottmenschlichen Natur, und die Concilien in jeder Gestalt sind das beste Mittel, durch gemeinsame Berathung zu erforschen und festzustellen, was der Zeit innerlich noththut. Es ist natürlich und leicht begreiflich, daß die bisherigen Wirkungen der vom Verf. erwähnten Versammlungen verhältnißmäßig weniger bedeutend erscheinen. Jene Formen sind vor der Hand etwas Ungewohntes; ihre Anwendung will erlernt sein, wenn sie wahrhaft segenbringend sein sollen; denn wie überall, so liegt auch hier nicht in der bloßen Form, sondern in dem Geist, der sie durchdringt und handhabt, das Leben.

„Ein zweites Mittel, die göttliche Kraft in der Kirche zu bethätigen, ist die freie Besetzung aller kirchlichen Stellen von der höchsten bis zur niedrigsten. Unter freier Besetzung verstehen wir eine Besetzung aller Kirchenstellen nach dem Geiste der Kirche, ohne irgend welche äußere Behinderung" (S. 180). Der Verf. beklagt den Einfluß des Staates und des Patronats auf die Besetzung der Kirchenämter, hebt aber hervor, daß auch in dieser Hinsicht schon große Fortschritte gemacht seien. Doch flößt ihm „die Art, wie die preußische Regierung ihren Einfluß in jüngster Zeit bei Besetzung der Bisthümer geltend machte, die Auslegung, welche die Rechte der Regierung bei dieser Gelegenheit in officiösen Zeitungen und Blättern gefunden haben, die Unterstützung, welche ihr bei diesen maßlosen Anforderungen selbst unter einzelnen servilen Mitgliedern des Klerus zu Theil wurde", große Besorgnisse ein. „Wenn es der preußischen Regierung gelingen sollte, die bei den letzten Bischofswahlen ausgesprochenen Grundsätze zur Ausführung zu bringen, so wäre das für die katholische Kirche im Norden Deutschlands eine tödtliche Wunde. Jede neue Anerkennung, jede Ehre, jede Berücksichtigung, welche die Kirche in Preußen finden würde, hätte von dem Augenblicke an für das göttliche Leben in ihr keinen Nutzen, sondern wäre nur zu ihrem Verderben, wenn die Regierung gleichzeitig einen so entscheidenden Einfluß auf die Besetzung der bischöflichen Stellen zu gewinnen vermöchte, um dann servilen Creaturen der Regierung den Hirtenstab in die Hand zu geben." So der Verf. S. 184, und wir sind mit ihm der Ansicht, daß die Besetzung der Kirchenämter eine vom Willen der Staatsgewalten möglichst unabhängige sein, daß sie im Geiste der Kirche erfolgen müsse. Wir vermuthen aber, daß, wenn einmal der Kirche die volle Freiheit gegeben sein wird, sich auch das Bedürfniß einstellen möchte, die Grundlagen, auf denen die Wahl der Bischöfe und die Ernennung der Pfarrer erfolgt, innerhalb der Kirche selbst breiter zu legen. Die unbedingte Freiheit der Kirche scheint fast eines solchen innern Gleichgewichts zu bedürfen, wenn die nach den Erfahrungen der Geschichte doch nicht ganz müßige Furcht vor einer den Interessen des staatlichen und socialen wie des kirchlichen Lebens selbst nicht günstigen Anwendung geistlicher Macht mit der Wurzel ausgerottet, und die Kirche dem Geiste des Volkes ganz vertraut und nahe bleiben soll.

Aehnlich verhält es sich mit der „unbedingten Freiheit aller religiösen Genossenschaften", die der Verf. dem Staate gegenüber mit vollem Rechte in Anspruch nimmt. Daß aber auch in dieser Gefahren liegen können, Gefahren, die von den Kirchenobern nicht stets richtig geschätzt und zur rechten Zeit abgewendet worden sind, lehrt die Geschichte gleichfalls. Es würde sich wohl auch hier eine Form finden lassen, in der das im Volke der Gläubigen und im Pfarrklerus gewöhnlich zuerst sich fühlbar machende Bewußtsein von einem bedenklichen Anwachsen religiöser Genossenschaften Einfluß auf die Entschlüsse der zur Aufsicht berufenen Kirchenobern gewinnen könnte. Wenn auch die Befolgung einer bestimmten Ordensregel für jeden einzelnen Christen lediglich Sache des Gewissens ist, so hat sich doch die Kirche natürlich stets das Recht vorbehalten, die gemeinsame Ausübung solcher Regeln von ihrer Genehmigung abhängig zu machen und ihrer Aufsicht zu unterstellen. Es kommen aber beim Anwachsen der Orden nicht bloß religiöse, sondern auch, und oft nicht unwichtige, sociale und ökonomische Fragen ins Spiel, die eine ernste Berücksichtigung verdienen, und, wie oben gesagt, am ersten gewöhnlich vom Volke und vom Pfarrklerus empfunden werden. Vielleicht werden die in mancher Hinsicht so traurigen Zustände Belgiens von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erklärlicher.

Schön und ergreifend sind die Bemerkungen, welche der Verf. S. 188 über den katholischen Priesterstand macht. „Nicht äußere Mittel, die Heiligkeit des katholischen Priesterstandes wird die Wiederaussöhnung der Protestanten mit der Kirche bewirken. ... Die Gefahr der Wahl dieses Standes ohne göttlichen Beruf ist heute wesentlich vermindert worden; die Anstalten zur Bildung und Erziehung geheiligter Priester haben sich überall vermehrt, und es geht ein so ernster Geist durch den ganzen Priesterstand, daß wir darin die Absichten Gottes nicht ver-

kennen können.“ Ein Bisthum in Berlin würde der Verf. aber für „ein Unglück“ halten, und die Militairseelsorge erscheint ihm grundsätzlich schädlich, „sobald sie von der ordentlichen bischöflichen Jurisdiction eximirt ist. Die Folgen davon können sich in Preußen noch nicht zeigen. Jene vortrefflichen Militairgeistlichen der preußischen Armee, welche der Kirche durch ihr Wirken mancherlei Anerkennung erwarben, haben in dem ordentlichen Diöcesanverbande ihren Geist geschöpft, und besteht daher die abgesonderte Militairseelsorge zwar thatsächlich, aber noch nicht in den Wirkungen als Institution mit einem eigenen Geiste. Erst in der Zukunft, wenn diese Institution älter ist, kann sie ihre Früchte zeigen. Gott bewahre Preußen vor den Folgen, die sie in andern Ländern gehabt hat“ (S. 192).

Der Verf. behandelt S. 113 ff. auch die Schulfrage. Da sich in seinen Ausführungen keine neuen Momente finden, auch der Gegenstand noch kürzlich in diesen Blättern umfassend behandelt worden ist, so wollen wir ihn hier übergehen. Doch können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der Verf. die gegenwärtigen Leistungen der katholischen Wissenschaft in Deutschland zu gering anschlägt. Wenigstens möchte es schwer sein, irgend einen Zeitraum, das Mittelalter eingeschlossen, zu nennen, wo in Deutschland und von deutschen Gelehrten an katholischen Schulen in der katholischen Wissenschaft mehr Selbständiges und Bedeutendes geleistet worden wäre, als gerade in diesem Jahrhundert. Freilich, wer diesen Vergleich anstellt, dem wird es weder beifallen, angesichts der ansehnlichen Reihe recht ehrenwerther katholischer Gymnasien und trefflicher katholisch-theologischer Facultäten in Deutschland, mit dem Verf. S. 195 zu behaupten, daß wir „fast keine katholischen Schulen, keine Träger der kathoischen Wissenschaft, keine katholischen Lehrkörper mehr haben“, noch wird er von einer neuzugründenden katholischen Universität so hohe Erwartungen, wie es der Verf. zu thun scheint, hegen können.

Bei dem reichen Stoffe unserer Schrift müssen wir es uns versagen, alle Einzelheiten derselben zu besprechen. Indem der Verf. den Kampf der Zeit als einen Kampf zwischen „Christ und Antichrist“ charakterisirt, weist er nach, wie nur das Christenthum im Stande sei, die Welt aus den Gefahren zu retten, die uns auf allen Gebieten drohend umgeben. Nicht überall ist es ihm gelungen, die Wege der Rettung genauer zu bezeichnen; der Abschnitt über die Arbeiterfrage S. 221 erhebt sich nicht über die allgemeinsten Andeutungen, die politischen Anschauungen sind in nicht zu voller Klarheit ausgebildet; aber überall regt der Verf. Fragen an, welche reichen Stoff zum Nachdenken geben, und in Bezug auf die Zukunft der Kirche eröffnet er Aussichten, die geeignet sind, übertriebene Besorgnisse zu mildern und das Vertrauen auf die wunderbaren Fügungen Gottes zu stärken. xy.

Literarische Notizen.

— Das Darmstädter ‚Theol. Literaturblatt‘ rühmt in No. 104 von 1866: „Die deutsche evangelische Kirche und Theologie ist nicht in der Lage, von fremder Weisheit und ausländischem Gut sich nähren und erbauen zu müssen … Unter zehn Büchern der neuern katholisch-theologischen Literatur dagegen sind immer mindestens die Hälfte Uebersetzungen aus dem Französischen, darunter die meisten aus der Feder von Ordensbrüdern. Dem Inhalte nach gehört die größere Zahl dieser Bücher dem ‚ascetischen‘ Genre an … Die Zeiten von Zug und Möhler sind vorbei, Hirscher und Staudenmeyer (sic) sind auch bereits todt; das Schicksal der Schulen eines Hermes, Günther, Baader verleidet den katholischen Theologen Studium und Selbstthätigkeit in der Philosophie; denn Anathema oder Widerruf ist das Loos der großen Geister, welche einen eigenen Weg einschlagen wollen. Und weil den Einen die Stilübungen und Ergüsse des Ultramontanismus nicht behagen, Andern dagegen die Leistungen deutscher Gelehrter noch zu latitudinarisch und irenisch sind, so hat man aus diesen entgegengesetzten Bedürfnissen zu den Schriften anderer Nationen gegriffen und dieselben für das kath. Volk deutscher Zunge mundgerecht gemacht. So wenigstens erklären wir uns die Erscheinung, daß verhältnißmäßig der größte Theil der katholisch-theologischen Literatur unserer Tage aus Uebersetzungen besteht.“ — Die Klage, daß bei uns zu viel übersetzt werde und daß die ascetische und homiletische Literatur in Vergleich zu der wissenschaftlichen zu reichhaltig sei, finden wir vollkommen gerechtfertigt; aber so arg, wie das ‚Lit.-Bl.‘ behauptet, ist es denn doch nicht. In den Hinrichs'schen Bücherverzeichnissen für 1866 (die keinen sichern, aber doch einen ungefähren Maßstab abgeben) sind unter „Theologie“ c. 200 Schriften durch † als kath. bezeichnet (neben c. 330 protestantischen und jüdischen); darunter sind (incl. Renan) c. 10 Uebersetzungen aus dem Französischen, c. 24 aus andern Sprachen (unter den 330 sind c. 12 Uebersetzungen). Unter „Erbauungsschriften und Predigten“ stehen c. 240 kath., c. 310 prot.; unter jenen sind 16 aus dem Französischen, c. 24 aus andern Sprachen (incl. Thomas v. Kempen u. dgl.), unter diesen 4 Uebersetzungen. Das Verhältniß ist also doch nicht so, daß „unter 10 immer mindestens die Hälfte Uebersetzungen aus dem Französischen sind.“

— Bei Schöningh in Paderborn ist ein Beitrag zur Erklärung der Apostelgeschichte von einem jungen westfälischen Theologen erschienen [1]). Durch den etwas schwer verständlichen Titel und die ersten, principielle Erörterungen enthaltenden Blätter des Buches darf man sich von der Lectüre des Ganzen nicht abschrecken lassen. Der Verf. bietet nämlich eine gut geordnete und genaue Inhaltsangabe der Apostelgeschichte, und verbindet damit Bemerkungen über die innern Zustände und die äußere Geschichte der entstehenden christlichen Kirche. Die Literatur hätte hierbei freilich oft besser ausgewählt werden können. Auch ist die „Berücksichtigung des neuern Kriticismus“ weder an Umfang noch an Inhalt erschöpfend und darum mehr störend als erwünscht. Man begreift überhaupt ihren Zweck nicht recht bei einem Buche, welches weniger die gelehrte Forschung als die populäre Literatur bereichern soll. Die in der Einleitung ausgesprochenen Grundsätze, nach denen die göttliche Inspiration in dem durchdachten Plane der einzelnen biblischen Bücher sich zu erkennen geben soll, sind sehr subjectiver Natur, und dürfte deren Anwendung zu höchst bedenklichen Experimenten führen. Nach den Thatsachen sollte man sich die Systeme, auch das über die Inspiration construiren, nicht umgekehrt nach mehr oder weniger willkürlichen aprioristischen Speculationen sich die Thatsachen umgestaltet denken. Glücklicher Weise hat der Verf. sich von Künstelei bei der Darlegung des Planes der Apostelg. ziemlich frei gehalten; doch ersieht man schon aus der am Schlusse beigefügten Uebersicht hinlänglich, daß er nach den aufgestellten Grundsätzen die Apostelg. besser, resp. künstlicher disponiren wollte, als sie es wirklich ist. IV, 23—37 z. B. paßt nicht zu der Ueberschrift: „Erste Gefahr von außen.“ §. 13 ist die Eintheilung in α und β im Texte nicht begründet. „η. Wieder Palästina“ zeigt, daß diese ganze Eintheilung nach geographischen Gesichtspunkten nicht beabsichtigt war; unter derselben Rubrik figurirt übrigens auch „Anfänge der Kirche im lat. Abendlande.“ Auch müssen hier „die Erstlinge aus dem Heidenthum“ erwähnt

---

1) Pragmatisch-systematische Darlegung der Apostelgeschichte nach ihrem Hauptinhalt, zugleich als Apologetik der Kirche und allgemeine Einleitung ins neue Testament. Mit besonderer Berücksichtigung des neueren Kriticismus. Von P. Hake, Oberlehrer und Religionslehrer am Gymnasium zu Arnsberg. Mit Approbation des hochw. Ordinariats zu Paderborn. — A. u. d. T.: Vorhallen zu der biblischen Gotteswissenschaft des neuen Testamentes. I. — Paderborn, Schöningh 1867. VIII u. 292 S. 8. 28 Sgr.

werden, obschon die allgemeine Ueberschrift lautet „I. Die Kirche erbaut sich aus dem Judenthum." Der Disposition wegen wird die Missionsthätigkeit des h. Paulus §. 22 unter a. als Kampf gegen die jüdische Reaction gefaßt, §. 27, No. 1 eingeschoben „die Aufgabe des Concils", wozu im Texte keine Veranlassung geboten ist, §. 35, No. 2 Verschiedenes dem Texte gemäß eingereiht, was unter die Rubrik δ nicht passen will u. s. w. Auf den Werth des Dargebotenen selbst haben diese formellen, wenngleich aus Principien hervorgehenden Unrichtigkeiten, keinen nachtheiligen Einfluß ausgeübt, und kann darum das Buch Allen, welche sich im Detail über den Inhalt der Apostelgesch. unterrichten wollen, empfohlen werden. L.

Zu der Recension über *Martigny*, Dictionnaire des Antiquités chrét. in Nr. 2 ist außer einigen andern Druckfehlern Sp. 46, Z. 40 v. o. „an absichtlichen Betrug", S. 47, Z. 35 Einhorn st. Eichhorn zu lesen. — Als ich die Notiz über die pompejanische Inschrift Sp. 46 schrieb, mußte ich diese aus dem Gedächtniß citiren. Jetzt, da ich de Rossi's Bulletino II, 9 zur Hand habe, sehe ich, daß Minervini und Fiorillo die Inschrift lange vor Kießling, der sie nur mehr verblaßt und halb verschwunden fand, lasen und in der That herausbrachten: AVDI CHRISTIANOS SEVOS OIORES.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Baltzer, Die biblische Schöpfungsgeschichte, von Reusch.
Kihn, Die antiochenische Schule, von Langen.
Kober, Deposition und Degradation, von Schulte.
Zeller, Zur kirchlichen Statistik, von Schulte.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:
Laforet, Histoire de la philosophie (ancienne).
Zahn, Marcellus von Ancyra.

Correspondenz der Redaction. — No. 84: Brief erhalten. — No. 94: Dankend erhalten. — No. 95: Das Buch ist wohl nicht zur Besprechung geeignet; s. Revue des sc. eccl. Dec. — No. 109: Ich bedauere sehr. — No. 129: Aber halten Sie dies Mal Wort. Das Buch von Lehon enthält nichts, was nicht schon bei Lyell und Vogt steht. — No. 154: Herzl. Dank. Bis dat qui cito dat. Bücher und Brief 4/3 abgesandt.

Mit No. 6 ist das erste Quartal des Literaturblatts geschlossen. Es wird um rechtzeitige Erneuerung des Abonnements gebeten.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 1. April 1867. № 7.

Biblische Chronologie.

Biblische Chronologie bis auf das Jahr der Geburt Jesu. Nach den biblischen und außerbiblischen Quellen bearbeitet von **Peter Joseph Röckerath.** Münster, Aschendorff 1865. VIII u. 330 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Zur Feststellung der Chronologie irgend eines alten Volkes ist es nothwendig, auch die Geschichte der benachbarten Völker, mit denen jenes in Berührung gekommen ist, in den Kreis der Untersuchung zu ziehen: erst durch diese vergleichende Zusammenstellung, durch Berücksichtigung der geschichtlich beglaubigten Thatsachen anderer benachbarter Völker wird es möglich, ein allen Anforderungen genügendes chronologisches System aufzustellen. Wenden wir diesen Grundsatz auf die biblische Chronologie an, so kann nur ein solches System derselben auf Richtigkeit Anspruch machen, in welchem nicht nur die (wirklichen oder scheinbaren) Widersprüche, die in den biblischen Büchern hin und wieder vorkommen, eine genügende Lösung und Erklärung finden, sondern in welches sich auch die geschichtlich feststehenden Daten der benachbarten Völker, insbesondere der Aegypter, Assyrier, Chaldäer und Phönicier, ungezwungen einfügen lassen. Daß die vielfachen Versuche, diese Aufgabe zu lösen, noch zu keinem in allweg befriedigenden Resultate geführt haben, findet seine Erklärung vornehmlich in der falschen, einseitigen Methode, nach welcher man die biblische Chronologie bearbeitete: entweder suchte man dieselbe lediglich aus den in der Bibel selbst überlieferten Angaben herzustellen ohne Rücksicht auf die Gleichzeitigkeiten anderer Völker; oder man ordnete umgekehrt die bibl. Chronologie einem vermeintlich richtigen Systeme eines benachbarten Volkes ohne Weiteres unter; wie z. B. Bunsen, um die bibl. Zeitrechnung mit seiner ägyptischen in Uebereinstimmung zu bringen, die Richterzeit, welche nach den biblischen Angaben wenigstens 300 Jahre umfaßt, auf 150 Jahre reducirte. Ein so gewaltsames und willkürliches Verfahren kann man nur ein Zerhauen des Knotens, nicht aber eine Lösung desselben nennen. Beide einseitigen Methoden will nun der Verf. des angezeigten Buches gewissenhaft vermeiden, indem er „versucht, aus den Gleichzeitigkeiten das Verständniß der biblischen Zahlen zu erschließen." Er stellte zu diesem Zwecke eine gesonderte und selbständige Untersuchung der Chronologie der hier in Betracht kommenden Völker an und „erreichte auf diesem Wege ohne irgendwelche Zahlenänderung [?] eine genaue Uebereinstimmung in allen biblischen Gleichzeitigkeiten."

Die §§. 1—11 behandeln die eigentliche biblische Chronologie, §. 12 die Chronol. der Assyrier und Chaldäer (als Anhang §. 13 die chronolog. Angaben des B. Judith), §. 14 die Chronol. der Phönicier, §. 15 die chronologischen Angaben der Bibel über die Zeit des Perserreiches, §. 16 die Chronol. der Aegypter. Den Schluß bildet eine ausführliche „Uebersicht der vorchristlichen Geschichte der Israeliten" (§. 20). — Dem eisernen Fleiße und der hingebenden Ausdauer, mit welcher der Verf. an der Lösung seiner schwierigen Aufgabe gearbeitet hat, der Geschicklichkeit und dem Scharfsinne, womit er seine Ansichten zu begründen weiß, und der außerordentlichen Belesenheit in den biblischen Büchern, welche fast jede Seite seines Werkes bekundet, müssen wir unsere volle Anerkennung zollen, wenn wir ihm auch in manchen wesentlichen Punkten nicht zustimmen können.

In §. 1 nimmt R. für den samaritanischen Pentateuch und die alexandrinische Uebersetzung des A. T. (Septuaginta) den Charakter von selbständigen, dem hebräischen Texte vollkommen ebenbürtig zur Seite stehenden Recensionen in Anspruch. Lassen wir die zum Theil sehr schwachen Beweise für diese Ansicht dahin gestellt: was die Thatsache betrifft, daß die griech. Uebersetzung des Pentateuchs, besonders für die Urzeit, durchweg größere Zahlen angibt, als der hebr. Text, so sind diese Zahlen offenbar durch absichtliche Aenderungen entstanden, insofern denselben, wie Böckh scharfsinnig nachgewiesen hat (und auch R. selbst annimmt), die Rechnung nach ägyptischen Sothisperioden (von 1460 Jahren) zu Grunde liegt. Man änderte nämlich die Zahlen derart, daß man für die Zeit vor der Sündfluth 2242 Jahre, von da bis auf Abraham 944 Jahre erzielte, um auf diese Weise bis auf Abraham 21 Sothisperioden herauszurechnen. Man erreichte dieses auch in der That dadurch, daß man die Jahre der 19 Sothisperioden vor der Fluth zu je Einem und die Jahre der 2 Sothisperioden nach der Fluth bis Abraham zu je 4 synodischen Mondmonaten rechnete [1]). Um so auffallender ist es nun aber, wenn R. ungeachtet dieser unleugbaren systematischen Behandlung der Zahlen in der griech. Uebersetzung für diese dieselbe, ja noch größere Glaubwürdigkeit in Anspruch nimmt, als für den Urtext.

§. 3 enthält eine weitläufige Untersuchung über die runden Zahlen der Hebräer. Als solche sucht R. namentlich die Zahlen 4, 40 u. s. w. und 5 nachzuweisen. Gerade diese Partie scheint mir die schwächste zu sein. Von den sehr vielen Bibelstellen, die R. als solche citirt, an welchen 4 und 5 als runde Zahlen gebraucht seien, beweisen die meisten gar nichts. Man kann z. B. in folgenden Fällen die Zahl 5 unbedenklich als bestimmte Zahl ansehen: Benjamin erhält bei der Mahlzeit fünfmal mehr als seine Brüder; das Geschlecht Dan sandte 5 Männer aus, um neue Wohnsitze auszukundschaften; David nahm sich 5 Steine, als er den Zweikampf mit Goliath unternahm; Joseph gibt dem Benjamin 5 der besten Kleider; Joseph stellt 5 der unansehnlichsten seiner Brüder dem ägyptischen Könige vor; die Aegypter müssen dem Könige den fünften Theil des Ertrages ihrer Aecker geben; bei der Einweihung des Altars der Stifts=

1) Die Aenderung der Zahlen im griech. Pentateuch läßt sich viel einfacher erklären; vgl. mein „Bibel und Natur" 2. Aufl. S. 437, — wo ich auch S. 430 ff. über die alttestamentliche Chronologie im allgemeinen gesprochen habe. Reusch.

hütte opferten die einzelnen Stammfürsten der Israeliten 5 Böcke, 5 Widder und 5 jährige Lämmer; jede Erstgeburt mußte mit 5 Schekel Silber gelöst werden u. s. w. Der Verf. hat eben nur eine große Anzahl von Stellen beigebracht, in denen die Zahlen 4 und 5 vorkommen, aber nicht bewiesen, daß an allen diesen Stellen die betreffenden Zahlen als „runde" gebraucht seien. Auf solche Weise wäre es ein Leichtes, jeder Zahl diese Bedeutung zu vindiciren. Der Zahl 6 z. B. könnte man mit gleichem Rechte die Eigenschaft einer runden Zahl beilegen, gestützt auf folgende Stellen: in 6 Tagen erschuf Gott Himmel und Erde; ein als Knecht gekaufter Hebräer soll (nur) 6 Jahre dienen; sechsmal sollten die Kriegsleute des Josue um die Stadt Jericho herumgehen; Booz gab der Ruth 6 Metzen Gerste; bei der Zurückbringung der Bundeslade wurden alle 6 Schritte ein Widder und ein Rind geopfert; die Seraphim am Throne Gottes hatten 6 Flügel u. s. w.

R. geht aber noch einen Schritt weiter. Ausgehend von der (allerdings höchst wahrscheinlichen) Voraussetzung, daß die Zahlenangaben im ältesten Texte nicht durch voll ausgeschriebene Worte, sondern durch Ziffern ausgedrückt wurden, nimmt er an, die Abschreiber hätten da, wo die Ziffern unleserlich waren, entweder 1. die nicht mehr lesbare Zahl einfach weggelassen, oder 2. durch Conjectur wieder herzustellen gesucht, oder 3. für die nicht mehr zu lesende Zahl eine runde eingesetzt, und zwar 4, 40 und 400. Die beiden ersten Fälle sind nicht zu bezweifeln: manche Schwierigkeiten und Widersprüche in den Zahlenangaben der alttest. Bücher sind durch die Annahme zu beseitigen, daß Buchstaben, die als Ziffern dienten, ausgefallen, beigefügt oder verwechselt worden seien (vgl. Reinke, Beiträge I, 1). Dagegen unterliegt die dritte von R. statuirte Möglichkeit an sich schon gewichtigen Bedenken, und noch viel mehr der ausgedehnte Gebrauch, den R. von dem darauf gestützten Satze macht: „wir müssen überall, wo wir 4, 40 und 400 entweder als Zahl oder nur als Ziffer einer Zahl finden, die Möglichkeit annehmen, daß sie als Ersatz für eine bestimmte Zahl oder Ziffer eingesetzt worden." Damit ist der größten Willkür Thor und Thür geöffnet. Ein eclatantes Beispiel liefert uns in dieser Beziehung Bunsen, der in der Richterperiode, weil die bibl. Zeitangaben für das System seiner ägypt. Chronologie nicht passen, ohne Bedenken die an mehrern Stellen vorkommende Zahl 40 auf 5 und die 80jährige Ruhe zur Zeit des Ehud auf eine 10jährige reducirt. Ich bin weit entfernt, das Vorkommen von runden Zahlen in der Bibel zu leugnen, nur nehme ich den Begriff „runde Zahl" in einer andern und zwar in der gewöhnlichen Bedeutung, nämlich als eine annähernd richtige Zahl, insofern bei manchen Zahlenangaben die Einer, und bei größern Zahlen (über Hundert) auch die Zehner ausgelassen sein können. So ist es, um bei dem eben angeführten Beispiele stehen zu bleiben, allerdings höchst unwahrscheinlich, daß in der Richterperiode die an 4 (nach der LXX an 5) Stellen vorkommenden Zeiträume genau je 40 Jahre betragen haben sollen; und wir sind daher wohl zu der Annahme berechtigt, daß der eine oder andere derselben oder auch alle einige Jahre mehr oder auch weniger als gerade 40 Jahre gedauert haben. Aber anzunehmen, daß hier und an andern Stellen die Zahl 40 für jede beliebige größere oder geringere Zahl eingesetzt sei, das scheint mir durchaus willkürlich, und schwerlich wird sich dafür ein positiver Beweis beibringen lassen; es ist eben nur eine unhaltbare Hypothese[1]).

Von dieser Hypothese macht R. auch bei jenen beiden Zeiträumen Gebrauch, über deren Dauer die Ansichten der Gelehrten von jeher am meisten auseinander gegangen sind. Die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten gibt die Bibel auf 430, die Zeit vom Auszuge bis zum Tempelbau auf 480 Jahre an. Da in beiden Zahlen 4 vorkommt, so ist nach R. die Zahl der Hunderte eine unbestimmte, und es fragt sich also, welche Ziffer statt 400 ursprünglich an diesen Stellen gestanden habe: es können alle Hunderte von 100 bis 900 dort gestanden haben (und also auch 400), und es ist also die Aufgabe des Chronologen, aus weitern detaillirten Zeitangaben die ursprüngliche bestimmte (durch die später eingesetzte runde Zahl verdrängte) Zahl wieder ans Licht zu bringen. In beiden Fällen glaubt nun R. die Zahl 500 herausgefunden zu haben, und er bestimmt demnach die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten auf 530 Jahre, die Zeit vom Auszuge bis zum Tempelbau auf 580 Jahre. Was den erstern Zeitraum betrifft, so entscheidet sich R. zunächst mit Rücksicht auf die Geschlechtsfolgen und die 600,000 waffenfähigen Männer beim Auszuge gegen die Lesart der LXX und der samaritanischen Uebersetzung, welche beide für den Aufenthalt in Aegypten bloß 215 Jahre angeben. Ferner beruft er sich zu diesem Zwecke auf die fortgeschrittene Cultur und auf die dichte Bevölkerung Kanaans zur Zeit der Rückkehr in dieses Land, während die Cultur zur Zeit des Einzuges in Aegypten auf einer weit geringern Stufe stand und das Land damals nur sehr gering bevölkert war. Endlich waren auch die Edomiter, ein dem israelitischen gleichalteriges Volk, zur Zeit des Auszuges aus Aegypten zu einem mächtigen Volke herangewachsen; dasselbe gilt von den Philistern. Alle diese Gründe sprechen entschieden gegen die Zahl 215. Reichen wir aber mit den 430 Jahren des hebr. Textes für jenen Zeitraum nicht aus? Obgleich R. selbst gesteht, daß diese Zeit für die oben angegebene Vermehrung der Israeliten „recht wohl möglich" sei, so bestimmt er doch die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten auf 530 Jahre. Als Anhaltspunkte für diese Annahme dienen ihm hauptsächlich ägyptische Gleichzeitigkeiten. Daß diese nicht beweisend sind, denke ich später nachzuweisen.

Wie oben bemerkt, rechnet R. auf die Zeit vom Auszuge bis zum Tempelbau 580 Jahre, während die Bibel selbst (3. Kön.

---

1) Sehr gewaltsam wird von R. S. 54 ff. die Chronologie des Zeitraums von der Einwanderung Abrahams in Kanaan bis zu der der Israeliten in Aegypten reformirt. Derselbe umfaßt nach den übereinstimmenden Angaben aller Texte 215 Jahre; unter den einzelnen Posten, aus welchen diese Summe gewonnen wird, „finden sich nur zwei runde Zahlen und die übrigen Zahlen stimmen trotz ihrer Menge auf das genaueste unter einander überein." Das Alles spricht doch stark für die kritische Integrität der Zahlen. Trotzdem sieht R. „sofort ein, daß die Zahlen fast sämmtlich späteres Machwerk und mit Rücksicht auf die zu erreichende Summe 215 in höchst ungeschickter Weise gewählt worden sind." Er reducirt dann, indem er „zehn Zahlen als ungenau oder später eingesetzt" betrachtet, die 215 Jahre auf 143. Ein Hauptgrund für die Bestreitung der Zahl 215 ist ihm der Umstand, daß dieselbe gerade die Hälfte der Zeit des Aufenthalts in Aegypten (430 Jahre) beträgt. Das ist allerdings „ein sonderbares Zusammentreffen"; aber der Schluß, daß darum die ganze Angabe werthlos sei, dürfte doch voreilig sein. Ferner meint er, die Zahlen, welche Gen. 12 ff. angegeben werden, stimmten nicht zu den Thatsachen, welche in diesen Capiteln berichtet werden: „nach den Thatsachen zu urtheilen sei Jakob bei seiner Ankunft in Haran ein junger Mensch von 17—20 Jahren gewesen, welcher vor lauter Liebe zu der schönen Rachel eine siebenjährige Dienstzeit ohne Mühe aushalte" u. s. w.; „nach den erhaltenen Zahlen dagegen würde er bei seiner Wanderung nach Haran 77 und bei seiner Verheirathung ein abgelebter Greis von 84 Jahren gewesen sein; unter diesen Umständen fällt die Wahl nicht schwer, die Thatsachen festzuhalten und die Zahlen als bewußte oder unbewußte Fälschung zu betrachten." Aehnlicher Art sind die andern Schwierigkeiten, die R. hier hervorhebt. Daß dieselben vorhanden sind, ist freilich nicht zu bestreiten; bei Delitzsch und andern Auslegern hätte indeß der Verf. manches finden können, was seine Einwendungen großentheils beseitigt, und die Aenderung von nicht weniger als zehn Zahlenangaben ist jedenfalls eine Maßregel, deren Bedenklichkeit dadurch begreiflicher Weise nicht vermindert wird, daß in den vorhergehenden Perioden R. noch „viel mehr Zahlen" als corrumpirt ansieht. Die Zahl, welche er als die Dauer der betreffenden Periode ansetzt, 143 statt 215, hat natürlich nur den Werth einer Vermuthung. Reusch.

6, 1) bestimmt und ausdrücklich 480 Jahre angibt. Letztere Zahl hält auch Böckh (Manetho S. 190) für eine später eingeschobene, hauptsächlich deswegen, weil Josephus dieselbe nicht gekannt habe (welcher Antt. VIII, 3, 1 auf jenen Zeitraum 592 Jahre rechnet). Allein Josephus ist höchst unzuverlässig in seinen chronologischen Angaben; daraus, daß er hier von der Bibel abweicht, darf man nicht schließen, daß er jene Stelle nicht gekannt habe: auch bei vielen andern Gelegenheiten trägt er nicht das mindeste Bedenken, von den ausdrücklichen Angaben der Bibel abzugehen. Lepsius glaubte in der Zahl 480 ein Multiplicat von 12 Geschlechtern zu 40 Jahren zu finden, was R. mit Recht verwirft. — Den wichtigsten Grund für die Unrichtigkeit der von der Bibel angegegebenen 480 Jahre glaubt man in der Unvereinbarkeit dieser Zahl mit den chronologischen Angaben der Richterzeit zu finden. Allein aus der Erzählung der Bibel selbst eine genaue Chronologie der Richterperiode zu ermitteln, ist schon darum nicht möglich, weil in dem B. der Richter manches, was für den nächsten Zweck des Verfassers nicht passend oder nothwendig erschien, übergangen worden ist (daß dieses wirklich der Fall sei, ersehen wir aus 1. Sam. 12, 11, wo ein Richter Badan genannt wird, dessen im B. der Richter nirgends Erwähnung geschieht); sodann aber ganz besonders, weil man die im B. der Richter erzählten Begebenheiten nicht als einfach aufeinanderfolgende, sondern als theilweise gleichzeitig verlaufende annehmen muß (das gibt auch R. selbst zu S. 64). Nimmt man aber die im B. der Richter erzählten Ereignisse als theilweise collaterale an, so steht der Annahme der 480 Jahre, vorausgesetzt, daß sie mit den Gleichzeitigkeiten der benachbarten Völker sich vereinigen lassen, nichts im Wege. Zur weitern Begründung seiner von der Bibel abweichenden Annahme beruft sich R. auf das Geschlechtsregister des (zur Zeit Davids lebenden) Psalmisten Heman, von welchem bis zu Kore, der im 2. Jahre des Auszuges umkam, 18 Geschlechtsfolgen aufgezählt werden (1. Par. 6, 33—37). Diesem nach würden, 3 Geschlechter auf 100 Jahre gerechnet, etwa 600 Jahre, also c. 120 Jahre mehr erforderlich sein, als die Bibel für jenen Zeitraum angibt. Indessen hat man gegen die Richtigkeit gerade jenes Geschlechtsregisters gegründete Zweifel ausgesprochen und dasselbe wegen der augenscheinlichen Verwirrung, die in ihm herrscht, sogar für eine Verschmelzung zweier Register gehalten; aber auch abgesehen hiervon, kann die Rechnung nach Geschlechtsfolgen, einer bestimmten Zahlenangabe gegenüber, nicht absolut entscheidend sein, indem wir uns im Verlaufe eines Zeitraumes jedenfalls außerordentliche Verhältnisse denken können, die eine andere Berechnung der Geschlechtsfolgen, als die gewöhnlich angenommene von 30 oder 33 Jahren, motiviren. — Noch ungerechtfertigter ist es, wenn R. sich auch auf die Autorität des h. Paulus beruft, der für die eigentliche Richterzeit annähernd (ὡς) 450 Jahre angebe (Apg. 13, 20). Es ist nämlich noch sehr fraglich, ob der jetzige griechische Text an der citirten Stelle der ursprüngliche ist. Die Vulg. hat wenigstens eine andere Lesart vor Augen gehabt, wonach sich die 450 Jahre nicht auf die Richterperiode, sondern auf die Zeit von der Erwählung der Väter (V. 17) bis zur Vertheilung des Landes (V. 19) beziehen. Außerdem schließen sich auch in mehrern griechischen Handschriften (auch im Cod. Sin.), entsprechend der latein. Uebersetzung, die Worte: *„ὡς ἔτεσι τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα"* unmittelbar an den vorhergehenden Satz: *„κατεκληρονόμησεν αὐτοῖς τὴν γῆν αὐτῶν"*, und dann erst folgt: *„καὶ μετὰ ταῦτα ἔδωκε κριτάς" κ. τ. λ.* Auch der Zusammenhang scheint uns für diese Lesart zu sprechen. Uebrigens macht sich hier R. einer Inconsequenz schuldig: will man nämlich auf diese Stelle, auch angenommen, daß ihre jetzige Fassung die ursprüngliche wäre, ein besonderes Gewicht legen, so muß man auch die anderweitigen chronologischen Angaben des h. Paulus (für die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten, Gal. 3, 17, und für die Regierungsdauer des Saul, Apg. 13, 21) als richtig annehmen; denn der Grund, daß „Paulus in der Wissenschaft der Pharisäer unterrichtet und folglich mit der israelitischen Tradition genau vertraut war" (S. 71), gilt doch auch wohl für die beiden letzten Angaben.

Was die Regierungszeit des Saul betrifft, über welche das A. T. keine Auskunft gibt (Apg. 13, 21 werden ihm bekanntlich 40 Regierungsjahre zugeschrieben, womit *Ios.* Antt. VI, 14, 9 übereinstimmt, und merkwürdiger Weise figurirt diese Zahl trotz ihrer augenscheinlichen Unrichtigkeit noch heutzutage nicht bloß in allen populären Lehrbüchern der alttest. Geschichte, sondern auch sogar in manchen wissenschaftlichen Werken), so bestimmt R. dieselbe auf 22 Jahre. David hat sicher und Salomon höchst wahrscheinlich 40 Jahre regiert; es muß aber schon von vornherein sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß von drei aufeinanderfolgenden Herrschern jeder gerade 40 Jahre regiert haben sollte. Es gibt aber noch andere Umstände, welche uns nöthigen, dem Saul eine kürzere Regierungsdauer zuzuschreiben. In der vielbesprochenen Stelle 1. Sam. 13, 1 („Saul war ein Jahr alt, als er König wurde, und zwei Jahre regierte er"), sind offenbar die Zehner ausgefallen und bloß die Einer stehen geblieben:. Saul kann demnach 2, 12, 22, 32 u. s. w. Jahre regiert haben. Daß 2 Jahre zu wenig sind, um die in der Bibel erzählten Begebenheiten unterzubringen, sieht wohl Jeder ein; daß aber 32 oder gar 42 Jahre zu hoch gegriffen sind, möchte sich aus Folgendem ergeben. Hätte nämlich Saul ebenso lange oder fast so lange regiert, wie David und Salomon, so wären die Strafworte Samuels (1. Sam. 15, 22 ff.) unverständlich. Wie hätte Gott dem Saul sagen lassen können, daß er ihn verworfen habe, daß er nicht mehr König sein solle (V. 23), wenn Saul nach diesem Urtheile Gottes, das jedenfalls im Anfange der Regierung Sauls stattfand, noch ebenso lange regiert hätte, wie David, „der Mann nach dem Herzen Gottes"? Nehmen wir an — und dazu sind wir nach der Erzählung der Bibel berechtigt, — daß David etwa im 5. oder 6. Jahre der Regierung des Saul (sicherlich geschah dieses nicht gar lange nach der Verwerfung des Saul) von Samuel zum Könige gesalbt worden sei, so kann er die Rolle eines Nebenkönigs nicht noch c. 35 Jahre gespielt haben, da er nach 2. Sam. 5, 4 bei seiner Thronbesteigung erst 30 Jahre alt war [1]).

In den §§. 5 und 6 bespricht R. „die Methode der Bestimmung eines größern Zeitabschnittes, namentlich der „Regierungsdauer der Fürsten" und „die Jahresformen der Hebräer". So lange man sich über diese beiden Punkte nicht gehörig klar geworden ist, kann von einer genauen Chronologie nicht die Rede sein; um so auffallender muß es erscheinen, daß hierauf von den Bearbeitern der bibl. Chronologie bisher so wenig Gewicht gelegt worden ist. Von welcher Wichtigkeit die genaue Kenntniß der verschiedenen Berechnungsmethoden eines Zeitraumes und der hebräischen Jahresformen für die bibl. Chronologie ist, tritt besonders in der Geschichte der getrennten Reiche zu Tage, wo R. auf das schlagendste beweist, daß man sich im Reiche Israel einer andern Jahresform bediente, als im Reiche Juda, und gestützt auf diese Beobachtung, die scheinbaren Widersprüche in der Chronologie der beiden Reiche auf die befriedigendste Weise

---

1) Josephus (Antt. VI, 14, 9) gibt dem Saul allerdings nach dem jetzigen Texte 40 Regierungsjahre, nämlich 18 Jahre zu Lebzeiten Samuels und 22 Jahre nach dem Tode desselben (*ἐβασίλευσε δὲ Σαμουήλου ζῶντος ἔτη ὀκτὼ πρὸς τοῖς δέκα, τελευτήσαντος δὲ δύο καὶ εἴκοσι*). Allein schon Haverkamp macht in einer Note zu dieser Stelle darauf aufmerksam, daß in einigen Codd. *καὶ εἴκοσι* fehle. Er glaubt demnach, daß entweder diese Worte ein späterer Zusatz seien, oder (was ich für wahrscheinlicher halte), daß die ursprüngliche Lesart gelautet habe: *ἔτη δύο, ὁμοῦ δὲ ἔτη εἴκοσι.* Dazu kommt, daß auch Clemens v. Alex. und Eutychius v. Alex. (die sonst den Angaben von Josephus folgen), dem Saul blos 20 Jahre zuschreiben. F.

löst. Durch diesen Nachweis hat sich der Verf. ein unbestreitbares Verdienst um die bibl. Chronologie erworben.

Die Chronologie der Phönicier (§. 14) ist insofern von großer Bedeutung für die bibl. Chronologie, als sie eine Handhabe bietet, um die Zeit des Tempelbaues im 4. Jahre des Salomon, den Hauptanhaltspunkt der bibl. Chronologie, zu fixiren. Josephus rechnet nämlich nach phönicischen Quellen von dem Tempelbau bis zur Gründung Karthago's 143 Jahre und 8 Monate (c. Ap. I, 17). Es kommt also darauf an, das Jahr der Gründung Karthago's zu bestimmen, und auch hierfür besitzen wir manche Anhaltspunkte. Auf diese Weise erhält R. für die Erbauung des Tempels das Jahr 968 v. C., dasselbe Resultat, zu dem auch Movers und Gumpach gelangten. Die Chronologie der Aegypter (§. 16) nimmt bei R. neben derjenigen der Hebräer den größten Raum ein (S. 142—209). Schon dieser äußere Umstand deutet an, einestheils, welche Schwierigkeiten die ägypt. Chronologie dem Forscher bietet, anderntheils aber auch, welche Wichtigkeit der Verf. derselben mit Recht beilegt. Es wird mir vergönnt sein, seine Darstellung später in einem andern Zusammenhange zu besprechen.

Soll ich zum Schlusse ein Gesammturtheil über das Buch fällen, so wird es nach dem Gesagten auf Folgendes hinauskommen. Der Berechtigung und den Vorzügen der „neuen Methode", nach welcher der Verf. die bibl. Chronologie bearbeitet hat, indem er eine selbständige und unabhängige Untersuchung über die Chronologie jedes einzelnen Volkes, aus dessen Geschichte uns Gleichzeitigkeiten mit der israelitischen Geschichte überliefert worden sind, vorgenommen, wird gewiß Jeder seinen vollen Beifall zollen. Ob aber der Verf. diese Methode auch streng durchgeführt hat? Auf mich wenigstens hat das Buch den Eindruck gemacht, als ob die eigentlich biblische Chronologie in Anbetracht ihrer großen Mängel in manchen Punkten mit Rücksicht auf diejenige der benachbarten Völker bearbeitet worden sei, und als ob daher die so scharf betonte Voraussetzungslosigkeit und Unabhängigkeit bei der Untersuchung über die verschiedenen Chronologieen nicht allzusehr zu urgiren wäre. Das soll kein Vorwurf für den Verf. sein. Der „absolute Zweifel" (wenn man diesen Ausdruck hier gestatten will) ist bei der Chronologie allerdings die beste, aber auch — die schwierigste Methode: es ist eben keine leichte Sache, nach umfassenden Studien über einen Gegenstand die oft mühsam gewonnenen Resultate einstweilen zurückzustellen, sie als gar nicht vorhanden anzusehen, und sich dann für die fernern Untersuchungen gleichsam auf den Isolirschemel zu stellen, zumal wenn man schon im voraus den gewiß verzeihlichen Wunsch hegt, eine genaue Uebereinstimmung zwischen den einzelnen Ergebnissen zu erzielen. Deßungeachtet empfehle ich das angezeigte Buch und wünsche aufrichtig, dasselbe möge diejenige Beachtung finden, die es in der That verdient, die es aber, so viel ich erkennen kann, bisher nicht gefunden hat. Das Buch enthält im Einzelnen manche schätzbare Untersuchungen, verbreitet über manche schwierige Frage erwünschtes Licht und hat manche Resultate erzielt, die für die Zukunft von Keinem, der sich mit der Chronologie der vorderasiatischen Völker beschäftigt, unberücksichtigt bleiben dürfen[1]).

Köln. Winand Fell.

1) Der Verf. wird es mir nicht verübeln, wenn ich ihm und angehenden Schriftstellern überhaupt eine etwas größere Aufmerksamkeit auf formelle Correctheit empfehle; er wird es billig finden, daß ich in dieser Hinsicht gegen einen Philologen nicht nachsichtiger bin, als ich gegen einen Theologen sein würde. Folgende Sätze und Ausdrücke z. B. sind unrichtig oder ungeschickt gefaßt: „Der Auszug aus Aegypten hat wenigstens 430 Jahre, wahrscheinlich noch länger gedauert" (S. 60); „Jesus Sirach in seinem Buche der Weisheit" (S. 232); „feierliche Absetzung der Menschenopfer" (S. 49); die chronologischen Angaben des B. der Richter „sind sowohl durch die Anlage als auch durch die Erhaltung jenes Buches äußerst mangelhaft" (S. 63); „die Zwischenzeit zwischen Darius II. und Darius III. ist in der Bibel ganz ignorirt bis auf die Vermuthung, daß die noch von Nehemias erwähnten Nachkommen Jojada's, Johannan und Jaddua, in derselben Hohepriester gewesen sind" (S. 142). — Die Bemerkung über die Weise, wie der Verf. die Eigennamen schreiben zu müssen glaubt, sollte jedenfalls nicht erst S. 260 stehen; die dort gegebenen Notizen sind zudem zum Theil ungenau und die dort aufgestellten Grundsätze werden nicht consequent befolgt. Jedenfalls willkürlich ist die Schreibweise Darjavesch und Achaschverosch mit f statt v oder w. Viele Namen sind verdruckt: Laben S. 50, Aschkelon und Azolus 63, Lapsius 99, Eupolomus 110, Xenephon 121, Steph. Byeant. 132, Byeantiner 237, Agog 267. Auch anderer Druckfehler finden sich viel mehr, als am Schlusse verzeichnet sind, z. B. 138 „geht" für „gehen", 143 „Interpellationen" für „Interpol.". Daß mir in deutsch geschriebenen und gedruckten Büchern Citirweisen mißfallen, wie „cf. Josephus ant. XI, Einleitung pag. 15, Paul. ad Gal. 3, 16, cf. Böckh, C. J. G. II pag. 293 sq., 2 Makk. cap. 3, cf. II Makk. 4, 32 sq., cf. ibid." — mag Geschmacksache sein. Reusch.

Kirchengeschichte.

Lehrbuch der **christlichen Kirchengeschichte** von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart von **Christian Wilhelm Niedner.** Neueste, von dem Verfasser kurz vor seinem Tode ausgearbeitete Auflage. Berlin, Wiegandt & Grieben 1866. 978 S. gr. 8. 4 Thlr.

Zweiter Artikel.

Der Verf. der oben benannten Kirchengeschichte, bekannt als langjähriger Herausgeber der Zeitschrift für histor. Theol., war der Nachfolger Neanders und ist am 12. Aug. 1865 in Berlin gestorben. Die erste Auflage dieses Lehrbuchs erschien bereits 1846. Schon bei dieser ersten Auflage klagte Baur, „daß die Einheit des Ganzen durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts zu sehr zurückgedrängt werde, und eine Gesammtanschauung in ihren bestimmten Zügen sich nur schwer geben lasse. N. fasse das Christenthum vom Standpunkt der sittlichen Idee auf, und man werde daher erwarten, daß er von demselben Standpunkt auch den Entwicklungsgang des Christenthums darstelle. Gleichwohl sei es nicht möglich, die Hauptidee durch das Ganze klar und übersichtlich zu verfolgen." Baur erkennt das Bestreben N.'s an, den Stoff in seinem ganzen Umfange mit aller Energie zu durchdringen; aber er beschwert sich gleichzeitig über einen abstracten Begriffsformalismus, welcher mit dem künstlich geflochtenen Netz seiner Kategorieen und seiner eigenthümlichen Terminologie über das Ganze ausgebreitet sei und die Klarheit und Uebersichtlichkeit beeinträchtige. (Epochen der kirchl. Geschichtschr. S. 248 f.). Seit dieser ersten hat der Verf. keine neue Ausgabe dem Buchhandel überlassen — wie ein Schüler und Freund des Verewigten in der Ztschr. f. hist. Theol. 1866, S. 432 mittheilt[1]) — trotz der dringenden Aufforderungen nicht bloß aus Deutschland, sondern nicht minder aus Holland und England; die 4. Aufl. (1861) habe er lieber auf eigene Kosten drucken lassen, weil er dieselbe nach seiner eigenen Aussage zu tumultuarisch gefertigt habe. Erst nach der fünften Ausarbeitung, habe er gemeint, würde vielleicht eine Veröffentlichung statthaft sein. Darüber ist der Verf. dahin gestorben, und über die jetzt veröffentlichte Ausgabe erfahren wir nur durch das Titelblatt, daß sie die „neueste, von dem Verf. kurz vor seinem Tode ausgearbeite" Auflage sei. Die Verleger haben es für überflüssig gehalten, in einer Vorerinnerung den Leser mit wenigen Zeilen über die Umstände unterrichten zu lassen, unter welchen diese „neueste" Auflage zu Stande gekommen ist, und ob der Verf. nach dieser neuesten Ausarbeitung „kurz vor seinem Tode" die Bedenken gegen eine Veröffentlichung in weitern Kreisen fallen gelassen habe. Den Beurtheiler bringt dieser Mangel an Pietät in Verlegenheit, da er nicht entscheiden kann, ob die auch in dieser Aufl. noch sich zeigenden Spuren einer etwas „tumultuarischen" An-

1) „Bemerkungen über Dr. Niedners Charakter" S. 429—434 (3. Heft).

fertigung, namentlich in Angabe der Literatur, nicht etwa schon dem bereits leidenden Zustande des Verf. anzurechnen sind. Uebrigens gereicht es dem Verf. zur Ehre und ist ein Beweis von Gewissenhaftigkeit und seltener Entsagung in einem Zeitalter der literarischen Frühgeburten, daß er, allen Aufforderungen und allem Drängen widerstehend, sein Buch in der frühern, nach seiner eigenen Ueberzeugung unvollkommenen Gestalt nicht wieder veröffentlicht hat. Trotzdem fürchten wir, daß die Kritik an dem schon vor 14 Jahren ausgesprochenen Urtheile Baurs schwerlich etwas zu Gunsten des Verf. zu ändern haben werde. Eher steht zu vermuthen, daß die gelehrte Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit desselben in den spätern Ausgaben noch zugenommen habe. Die kath. Kritik hat sich ohnehin nicht bei ihm für allzu großes Wohlwollen zu bedanken; der Verf. schreibt als ausgesprochener Protestant, und zwar nicht erst von 1517 an.

Glätte und Phrasenschimmer pflegen heutzutage keine allzu ungewöhnliche Eigenschaft auch an einem theologischen Schriftsteller zu sein, und sind außerdem keine besonders schwer zu erwerbende Fertigkeiten. Um so mehr muß in der gegenwärtigen Literatur ein Schriftsteller auffallen, der offenbar mit Absicht die Tünche und Schönheitspflästerchen der Unwissenheit und Oberflächlichkeit verschmäht, eine Eigenheit, über welche wohl die biographischen Mittheilungen in der Ztschr. f. hist. Theol. (a. a. O.) den besten Aufschluß geben. Wir erfahren hier, „es sei fast ein Eremitenleben gewesen, welches der unverheirathet gebliebene Gelehrte mit seiner alten Haushälterin geführt habe. Von Jugend auf habe er so ganz der Wissenschaft gelebt, daß er keine andere Welt wie die Bücherwelt kannte und dem praktischen Leben sich je länger je mehr entfremdete. Morgens früh aufstehend, sorgt er selbst für die kleinen Bedürfnisse der Wärme und Speise, und bleibt dann den ganzen Tag unter seinen Büchern, geht nur aus, wenn ihn Collegien oder Geschäftsgänge rufen. Sein Lebensbild muthet uns ähnlich an wie eine Erscheinung aus den Gelehrtenkreisen früherer Tage, wie sie in der Gegenwart fast nur Holland kennt, in ihrer der Außenwelt abgestorbenen, rein ihren Gedankenkreisen lebenden Wirksamkeit." So mochte er wohl, meint der Verfasser dieser Mittheilungen weiter, nicht nur sein „riesenhaftes Wissen", sondern auch die „klaren Principien in der Beherrschung desselben", erringen; allein er nimmt sogleich einen guten Theil von dieser Behauptung zurück, wenn er etwas später hinzufügt, „daß man in der Geschichte der Neuzeit vor lauter Haupt- und Nebenabtheilungen der verschiedenen Richtungen den Verlauf des wirklichen geschichtlichen Lebens nicht zu verfolgen vermöge und vor lauter Bäumen den Wald nicht sehe."

Damit ist hinlänglich die geistige Atmosphäre bezeichnet, aus welcher das Buch von N. kommt. Es ist die Atmosphäre der Stubengelehrsamkeit mit aller ihrer Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit, mit allem ihrem Bücherstaub und gelehrten Spinnengeweben, die ihr eigen zu sein pflegen. Wir gewinnen damit den Hauptgesichtspunkt, unter welchem dieses Lehrbuch der Kirchengeschichte betrachtet sein will. Der Verf. ist ein Polyhistor, ein Mann der weitschichtigsten und breitspurigsten Gelehrsamkeit; ob gerade „der anerkannt gelehrteste Forscher, wie es seit Neanders und Baurs Tode keinen solchen Polyhistor in der Kirchengeschichte mehr gegeben habe" — diese Behauptung des dankbaren Schülers lassen wir billig dahingestellt, da für die Kritik nicht so sehr der Stoff, als der Geist, nicht so sehr der Wust des Wissens und todter Gelehrsamkeit, als die ideale Beherrschung dieser Masse in Frage steht. Indessen zunächst müssen wir doch das Werk N.'s aus dem Gesichtspunkte der Polyhistorie beurtheilen.

Polyhistorie — das ist denn auch entschieden der erste und stärkste Eindruck, den das Buch bei seinem ersten flüchtigen Durchblättern auf Jeden machen wird. Auf jeder Seite strotzen uns die aufgespeicherten Schätze eines weit ausgedehnten und in dieser Ausdehnung auch das Kleine und minder Bedeutende auffassenden Wissens entgegen. Wir wüßten keine bessere Bezeichnung dieses Buches als die eines Inventariums oder Repertoriums, in welchem alle Merkwürdigkeiten der Kirchengeschichte in unzähligen Fächern classificirt und rubricirt untergebracht sind — jedes Fach mit einer Ueberschrift versehen, daß man gleich weiß, was darin ist. Diese Gelehrsamkeit ist nicht bloß aus zweiter Hand, aus Bearbeitungen und Monographieen, sondern auch und zwar für den ganzen Umfang des Werkes aus unmittelbarem Quellenstudium erworben. N. citirt nicht bloß die Quellen, er hat sie auch gelesen. Doch finden wir namentlich in den Literaturangaben auffallende Lücken, und wenn daraus auf Unbekanntschaft mit dieser Literatur zu schließen sein wird, so muß auch die geschichtliche Forschung ihre Lücken bei ihm haben. Wenn nicht hin und wieder auch in der Angabe der protest. Literatur dergl. Lücken oder Unrichtigkeiten vorkämen, so könnte man beinahe argwöhnen, daß die „Polyhistorie" des Verf. in etwa an der kath. Literatur eine Grenze gehabt haben möchte. Die S. 863 gegebene Uebersicht über die neuere kath. Literatur leidet jedenfalls nicht an zu großer Vollständigkeit. Wir begnügen uns, die namhaftesten Fälle von Mangel in den Literaturangaben hervorzuheben, wie sie sich gerade darbieten, ohne Vollzähligkeit zu beabsichtigen. Bei Pseudoisidor vermißt N. noch immer eine Ausgabe auf Grund der Handschriften; die Literatur über Pseudoisidor ist unvollständig; mangelhaft sind die Angaben über Photius, desgl. über Migne's patrologische Ausgaben. Reuters Monographie über Alexander III. kennt er nur in der 1. Aufl. mit der unrichtigen Angabe, daß sie zwei Bände umfasse. Von Gregorovius nicht minder wie von Papencordt fehlt die Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. Bei dem Decret über die Papstwahl von Nicolaus II. ist weder auf die neueste Controverse darüber, noch auf die durch sie hervorgerufene Literatur Rücksicht genommen, was bei der eminenten Wichtigkeit der Sache auch für die Darstellung des Verf. sehr nachtheilig sein mußte. Wir erinnern uns nicht, die Quellensammlung von Watterich für die Papstgeschichte des Mittelalters irgendwo erwähnt gefunden zu haben. Bei Michael Cärularius fehlt die wichtige Quellenschrift von C. Will (Acta et Scripta etc.). Die Literatur über die Scholastik ist sehr mangelhaft; wir vermissen katholischerseits namentlich Stöckl. Bei der Päpstin Johanna fehlt Döllinger, obwohl einige unbedeutende Schriften für dieselbe, darunter eine sogar noch aus dem J. 1855, erwähnt werden. Bei Gregor VII. fehlt Gfrörer; bei Hus wird außer den Scriptores keine der zahlreichen Publicationen Höflers über Hus oder dessen Zeitalter genannt. Trotz Schwab und der eigenen Zeitschrift des Verf. (Jahrg. 1861, S. 308) wird noch immer die Schrift de modis uniendi dem Gerson, die Schrift de difficultate reformandi dem d'Ailly beigelegt. Bei Friedrich I. figurirt noch immer Günther Ligurinus unter den echten Quellen, davon nur beiläufig zu reden, daß noch so viele Quellen nach veralteten Ausgaben citirt werden. Bei der reichhaltigen Angabe von Literatur über den dreißigjährigen Krieg hat der Verf. die Werke von Bartholdt, Bensen, Villermont, Klopp, Math. Koch nicht erwähnenswerth gefunden u. s. w. — Als Beispiele sehr eigenthümlicher Behandlung von literarischen Größen aus der Zeit der Kirchenväter nennen wir Hippolytus und Tertullian. Hippolytus ist nach N. 258 gestorben, war ein Antiochener, ist nur vorübergehend nach dem Abendlande und nach Rom ausgewandert, ist hier Novatianer geworden, aber bescheiden Presbyter geblieben, ohne dem Novatian oder Cornelius die Bischofswürde streitig zu machen. Bei Tertullian findet N. die herkömmliche Theilung des Lebens und darnach der Schriften in eine Zeit vor und nach seinem Uebertritt zum Montanismus verfehlt. Sie werde nicht dargeboten durch die Ueberlieferung (bei ihm selbst oder Andern), noch vom innern und äußern Entwicklungsgange seines Lebens (S. 268 u. 269). Schwerlich wird er mit diesen gelehrten Grillen Glück haben.

Polyhistorie ohne die sorgfältigste Ordnung in den Einzelheiten ist ein gelehrtes Chaos. Sehen wir uns also nach der Ordnung um, in welche N. das geschichtliche Material gebracht hat. Herkömmlich theilt er es ab nach drei Zeitaltern; eigenthümlich ist aber, daß er das erste Zeitalter bis zum Tode des Apostels der Deutschen, der Mitte des 8. Jahrh. rechnet. Wir können uns mit dieser Ordnung nicht einverstanden erklären, und nicht erkennen, warum gerade der Tod des h. Bonifacius die Grenze zwischen dem ersten und zweiten Zeitalter sein soll. Man wird nicht sagen können, daß mit diesem Zeitpunkt eine durchaus gleichartige Entwicklung zu Ende gekommen, und daß mit ihm ein ganz neues Princip in die Geschichte eingetreten sei. Vielmehr liegt auf der Hand, daß hier der Faden einer noch fortlaufenden gleichartigen Entwicklung, der Christianisirung der neuen germanischen Welt, willkürlich zerrissen werde. Soll einmal noch die alte Kirchengeschichte ins Mittelalter hineinreichen, dann haben die alten und neuen Historiker weit mehr Recht, den Abschluß erst mit Karl d. Gr., d. h. dem ersten neuen germanischen Weltreich auf christlicher Basis, anzusetzen. Wir halten aber überhaupt jede Eintheilung für verfehlt, welche den ersten Zeitraum noch in das Mittelalter herüberragen läßt. Das epochemachende Ereigniß zwischen dem ersten und zweiten Zeitraum, ja zwischen jenem und den folgenden Zeiträumen insgesammt ist offenbar die Völkerwanderung mit ihrem doppelten Charakter, einmal der Zerstörung der alten Welt, des griechisch-römischen Weltreichs, sodann der Grundlegung und Anbahnung einer ganz neuen Entwicklung in den germanisch-slavischen Völkern auf der Basis der Kirche. Die alten Culturvölker verschwinden; neue, bis dahin aufgesparte, noch ganz frische und naturwüchsige, der höchsten Entwicklung fähige Stämme und Völker treten an ihre Stelle; ihnen gehört die Zukunft, während die absterbenden Völker an ihrer Vergangenheit zehren. Eine Scheidung tritt ein, je nachdem die Völker erschöpft auf das vollbrachte Tagewerk zurückblicken, oder voll schöpferischer Werdelust der Zukunft entgegeneilen. In diesem allgemeinen Umschwung ist es allein die Kirche, welche den Zusammenhang zwischen der versunkenen alten und der auftauchenden neuen Welt und die Continuität der Entwicklung aufrecht erhält. Die ganze Zukunft, das Schicksal der gesammten Menschheit ist hinfort an die Kirche geknüpft. Es entsteht nun freilich die Frage, wo wir in der kirchlichen Entwicklung selbst die Grenzscheide zwischen der alten Zeit und dem beginnenden Mittelalter anzusetzen haben. Allein diese Frage hat nur dann Schwierigkeiten, wenn man glaubt, das Ende des ersten Zeitraums für die gesammte Kirche in eine und dieselbe Zeit verlegen zu müssen. In Wahrheit verhält sich die Sache so, daß für die abendländische Kirche mit Gregor d. Gr., für die griechische Kirche erst ein Jahrhundert später mit dem Concilium quinisextum der Endpunkt erreicht ist. Was Gregor betrifft, so bedarf es keines Beweises, daß er an der Grenzscheide stehe; es ist anerkannt, daß er ebenso noch ganz der alten Kirche angehöre, wie von ihm auch schon die ersten Strahlen des beginnenden Mittelalters auslaufen. Aber auch mit dem Concilium quinisextum verhält es sich ähnlich für die griechische Kirche. Mit dem Monotheletismus und dem 6. allgemeinen Concil ist offenbar die dogmengeschichtliche Bewegung der griechischen Kirche vollendet. Mit derselben geht aber eine wachsende Entzweiung und Entfremdung zwischen der abendländischen und griechischen Kirche Hand in Hand, und sie ist es, welche den Charakter und das Wesen der griechischen Kirche im Mittelalter bestimmt und bedingt. Zum ersten Mal sind nun die Differenzpunkte zwischen beiden Kirchen mit bewußter Absicht in den Kanonen des genannten Concils zusammengestellt und ist darin einem Photius und Michael Cärularius bereits vorgearbeitet, während die übrigen orientalischen Kirchen (Nestorianer und Monophysiten) sich bereits früher von der allgemeinen Kirche abgezweigt hatten. So hat das genannte Concil gerade die Stellung, die es an der Grenzscheide zweier Zeiträume haben muß: als Ergänzung des 5. und 6. allgemeinen weist es zurück auf die Vergangenheit und ist deren Schlußstein, als Grundlage der schismatischen Bestrebungen wird es Ausgangspunkt für die Zukunft.

Nur Eines könnte bedenklich erscheinen; man könnte nämlich besorgen, daß durch diese Eintheilung der Schwerpunkt aller Geschichte überhaupt verrückt würde. Mittelpunkt der Geschichte ist Christus, und wie noch jüngst ein katholischer Historiker gesagt hat, die einfachste Eintheilung scheint immer die in Geschichte vor Christus und nach Christus zu sein. Es kann uns nicht einfallen, die Wahrheit des ersten Satzes zu bestreiten; als zweiter Adam und als neuer Stammvater steht Christus an der Spitze eines neuen geistigen Geschlechts; aber die Folgerung, daß darnach nur eine Zweitheilung der Geschichte zulässig sei, halten wir nicht für begründet. Es ist klar, daß der erste Zeitraum der Kirchengeschichte, in seinen Beziehungen zur Vergangenheit und Zukunft betrachtet, eine doppelte Stellung habe: er gehört erstens ganz zur alten Geschichte, ist die Zeit der Vollendung, enthält die volle Verwirklichung des Zieles, dem die alte Menschheit sich entgegenbewegt hat, ist durch Christus und die Kirche der Abschluß der alten Welt, — ein Bewußtsein, das dem Zeitalter selbst dunkel innewohnt, und das sich während der ganzen Dauer desselben in dem ahnungsvollen Gefühl des nahenden Weltuntergangs ausgesprochen hat. Ebenso ist er zweitens durch die Kirche Grundlage einer neuen Geschichte, welche durch die Völkerwanderung eingeleitet wird, und die Basis der ganzen Zukunft der Menschheit, sofern dieselbe an das Christenthum geknüpft ist. Wegen dieser doppelten Beziehung zur alten und zur neuen germanischen Welt ist der erste Zeitraum die eigentliche Mitte der Geschichte, und nicht die Zweitheilung, sondern die Dreitheilung entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit. Wenn man also Christus den Mittelpunkt der Geschichte nennt, so darf man ihn, was ohnehin nach katholischer Lehre nicht zulässig wäre, nicht von seiner Kirche, in welcher er für die Menschheit gegenwärtig fortexistirt, trennen; vielmehr muß man ihn mit derselben zusammenfassen, und dann nicht den kurzen Abschnitt seines irdischen Lebens, sondern den ganzen Zeitraum, wo er sich in der Kirche seinen neuen Leib und seine neue sichtbare Erscheinung gestaltet, als die Mitte der Geschichte bezeichnen. Und das ist ja auch die den ganzen ersten Zeitraum beherrschende Idee: die volle sichtbare Ausgestaltung der Kirche in ihrer äußern Selbständigkeit, in ihrem Dogma, in ihrer hierarchischen Gliederung, in ihrem Cultus und in den Grundformen der christlichen Lebensordnungen. Es ist die letzte Aufgabe der alten Menschheit, der sich bildenden und gestaltenden Kirche als Werkzeug zu dienen; nach diesem letzten Dienst geht sie unter; aber ihr Geist lebt verjüngt in der Kirche fort, und diese, mit ihrer tiefsten Wurzel im Herzen des Erlösers haftend, wird das Princip eines neuen geschichtlichen Werdens.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir erst die Unterabtheilungen in diesem ersten Zeitraum betrachten. Die erste Abtheilung desselben enthält als Vorgeschichte des Christenthums eine Uebersicht über Judenthum und Heidenthum. „Sie umfaßt nothwendig das Bürgerliche und Wissenschaftliche neben Religion und Sitte der historischen Vorzeit.“ Wie kommt Saul unter die Propheten? muß man da ausrufen. Es versteht sich doch wohl von selbst, daß die Vorgeschichte des Christenthums auch vor die Kirchengeschichte überhaupt gehöre und außerhalb des ersten Zeitraums zu behandeln sei. Nur eine rein mechanische Sonderung und „Abtheilung“ des Stoffs kann zu dem Verfahren des Verf. verleiten. Schon hier haben wir eine auffallende Probe, wie mechanisch das Fächerwerk sei, in welchem N. sein Wissen aufspeichert, oder vielmehr wie ganz unbekümmert um das geschichtliche Leben und den es bewegenden Geist er rein äußerliche „Abtheilungen“ macht, um seine Gelehrsamkeit zu classificiren. Wir wüßten daher auch keine bessere Vergleichung, um sein Buch

zu charakterisiren, als mit einem wohlgeordneten naturhistorischen Museum, wie denn auch die ganze Methode des Verf. mit ihrer Eigenthümlichkeit, mehr analytisch ruhende Zustände zu beschreiben und zu charakterisiren, als historisch die Ereignisse in ihrer genetischen Aufeinanderfolge zu entwickeln, auffallend an die Methode der Naturgeschichte erinnert. Eine Abtheilung nach Perioden und Zeitabschnitten ist, wie wir nach der ganzen Anlage des Buchs und der Individualität des Verf. glauben, geflissentlich vermieden worden. — Die zweite Abtheilung enthält das Leben Jesu, die dritte die erste Verkündigung des Christenthums im Apostelјahrhundert, die vierte das 2. und 3. Jahrh. (den Streit der Religionen), die fünfte behandelt das 4., 5. und 6. Jahrh. (das Christenthum nach seinen verschiedenen Stellungen zum Staate), die sechste das 7. Jahrh. und die erste Hälfte des achten: der Orient verfällt dem Islam, im Occident erreicht die römisch-germanische Verdrängung des germanischen Heidenthums Deutschland; der Germanenstamm erhält die Bestimmung, nach dem der Griechen-Römer der Träger der christlichen Religion und Cultur zu werden, obwohl fürerst nur durch Anschluß an römische Formen. Dieß Schema der Abtheilungen mag genügen; die Geistlosigkeit desselben nachzuweisen, ist nicht erforderlich. Man mag es den Centuriatoren hingehen lassen, die Geschichte nach Jahrhunderten zu zerreißen; in der Gegenwart ist ein solches Verfahren unerhört, und nur wer die Geschichte wie eine verworrene Masse todter Thatsachen betrachtet, mag Abtheilungen anbringen wie in einem Naturaliencabinet. Erwähnen müssen wir hier den tiefen und oft ausgesprochenen Widerwillen des Verf. gegen eine Philosophie der Geschichte, die ihm nur außerhalb der Geschichte berechtigt ist. Aber merken wir uns das: fürerst im Anschluß an römische Formen. Sollte hier nicht schon der Verf. nach dem 16. Jahrh. schielen? Und was werden die protest. Verfechter ihres kirchenhistorischen Monopols zu solchen verstohlenen, gleichsam vorahnenden Seitenblicken auf die kommende Reformation sagen? Werden sie uns überreden, daß das keine „Tendenz" sei, daß dieß nur ein Beweis der gepriesenen „Unbefangenheit" sei?

(Schluß folgt.)

Hildesheim. H. Hagemann.

Martin von Tours, der wunderthätige Mönch und Bischof. In seinem Leben und Wirken dargestellt von Dr. **Jos. Hubert Reinkens**, o. ö. Prof. an der kgl. Universität zu Breslau. Breslau, Mälzer 1866. X u. 288 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Im Gegensatze zu den umfangreichen Sammelwerken des 17. und 18. Jahrhunderts zeigt sich der Aufschwung der literarischen Thätigkeit auf dem patristischen und kirchenhistorischen Gebiete in unsern Tagen wesentlich in einer Reihe von mehr oder weniger gelungenen Monographieen. Daß die Wissenschaft bei dieser veränderten Richtung nur gewinnen kann, liegt auf der Hand; je zahlreicher die der Forschung aufgeschlossenen Quellen sind, desto mehr muß diese hier wie überall sich zu einer Theilung der Arbeit verstehen. Diesem Principe entspricht die bisherige literarische Thätigkeit des Prof. Reinkens vollkommen, wie seine geschätzten Monographieen über Clemens von Alexandrien (1851) und Hilarius von Poitiers (1864) beweisen. Die vorliegende Schrift reiht sich den genannten Leistungen ebenbürtig an, ja sie ist vielleicht von Allem, was R. geschrieben hat, das Beste.

Das Werk zerfällt in vier Bücher: 1. Kindheit und Berufswahl, 2. Martinus als Mönch, 3. Martinus, der Bischof im Einsiedlerkleide, 4. Nachruhm, — denen drei Anhänge beigegeben sind. — Die Behandlungsweise derartiger Monographieen ist bekanntlich sehr verschieden. Während die Mehrzahl der französischen Werke eine durchaus allgemein verständliche, das große Publicum durch emsige und genaue Detailforschung nicht belästigende Manier aufweist, darum aber auch der Wissenschaft selten nützt, zeichnen sich unsere deutschen Monographieen in der Regel durch das Streben nach streng wissenschaftlichem Charakter und sehr geringe Rücksicht auf einen ausgedehntern, nicht gelehrten Leserkreis aus. Im Allgemeinen wird zwar die Anlage und Einrichtung einer solchen Schrift stets von der geistigen Individualität und der Richtung des Verfassers abhangen: doch läßt sich gewiß auch die Frage aufwerfen, welche Behandlungsweise als die durchschnittlich richtige und nachahmungswerthe zu bezeichnen ist. R. verräth auf jeder Seite den geschulten und gründlichen Gelehrten, der nichts schreibt, was nicht das Resultat gewissenhafter und nüchterner Untersuchung wäre; was er aber schreibt, sucht er in einer jedem Gebildeten faßlichen und genießbaren, ja in möglichst schöner und gefälliger Form zu geben. Ich stehe nicht an, diese Weise als die richtige anzuerkennen, jedoch nur da, wo der Gegenstand selbst sich an ein größeres Publicum wendet. Wo, wie namentlich bei dogmengeschichtlichen Arbeiten, der Stoff an sich nur die gelehrte Welt angeht, scheint mir das Streben zu popularisiren gefährlich, weil dem Ernste und der Strenge der Untersuchung dabei nur zu leicht Abbruch geschieht. Ich bin darum viel mehr als bei Hilarius mit der populären und gefälligen Behandlung einverstanden, welche R. seinem Martin von Tours angedeihen ließ. Damit will ich den Ausdruck nicht überall gelobt haben. Der Verf. bedient sich durchaus nur einer edlen, gewählten Sprache, aber das Gewählte wird oft gesucht und gegen die natürliche Einfachheit, das erste Gesetz der Schönheit, gefehlt. Sätze wie die nachstehenden: „Noch war die Freude der Heimkehr in voller Stärke, noch waren die Feste nicht zu Ende: da stand der edle Pannonier Martinus vor dem glücklichen Bischofe. Ach, das war ein Wiedersehen! Sie wurden beide so froh, und gewiß, als sie sahen, ein Jeder, wie sein Anblick den Andern erfreute, da wurden sie abermals froh und sehr froh", — solche Sätze (S. 50), muthen dem Gefühle zu, auf Stelzen zu gehen und ziemen sich nicht für eine wissenschaftliche Darstellung.

Der Weg, den R. sich gewählt, veranlaßt ihn zu häufigen Digressionen und zur Heranziehung mancher Begebenheiten und Schilderung von Dingen, welche dem Gelehrten als bekannt und nicht zur Sache gehörig zwar lästig und zeitraubend erscheinen, aber im Hinblicke auf einen größern Leserkreis zu entschuldigen sind. Manches derartige kann den Reiz der Lectüre für Ungelehrte nur erhöhen. Aber ne quid nimis! So sehe ich z. B. nicht ein, weshalb bei der Rede von der illyrischen Abstammung des h. Martinus die Demüthigung des Galerius nach der Niederlage des letztern (Amm. Marc. XIV, 11) ausführlich erzählt werden mußte. Ebenso wenig dürfte die Erzählung aus dem Leben Diocletians (S. 7) eine Berechtigung hier haben. In einem gelehrten Werke verzeiht man gelehrte Excurse, durch welche die Wissenschaft gewinnt; in einer Darstellung, welche das Lob eines populären und schönen Buches beansprucht, soll Alles den Gesetzen der Aesthetik entsprechen; und ein solches Gesetz ist auch das, sich zu beschränken.

Die drei kritischen Beilagen behandeln 1. das Geburts- und Todesjahr des h. Martinus; 2. Sulpicius Severus als Biographen desselben; 3. die Literatur über den h. Martinus. Den gewöhnlichen Ansichten widersprechend entscheidet sich R. für 366 und 401 als Geburts- und Todesjahr des Heiligen, indem er das iam septuagenario in der entgegenstehenden Stelle des Severus als Glossem erklärt. Dieses Capitel verdient den vollen Dank der Historiker und dürfte den Glanzpunkt des Buches unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkte bilden. Ebenso muß man dem Verf. beipflichten, wenn er im Gegensatze zu Baronius u. A. an Sulpicius Severus als der echten und zuverlässigsten Quelle für die Geschichte Martins festhält. Auch in seinem Urtheile über die von Severus gemeldeten Wunderbegebenheiten im Leben des Heiligen sowie über die miracula ecclesiastica im Allgemeinen vertritt R. den einzig möglichen Standpunkt,

den ein Katholik, der auf wissenschaftliche Einsicht Anspruch erheben will, einnehmen kann. Er gibt, auch abgesehen von den Thatsachen der göttlichen Offenbarung, die Möglichkeit der Wunder im Leben der Kirche zu, und ich denke, jeder katholische Theologe wird in Anbetracht der Verheißungen des Erlösers auch die Wirklichkeit solcher Begebenheiten zugestehen. Aber der ideale Grund kann in einem concreten Falle niemals die Wirklichkeit nachweisen, und darin unterscheidet sich gerade unsere heutige Anschauungsweise von der des kindlichern Mittelalters, das nur allzu geneigt war, als wirklich das aufzufassen, was ihm idealisch möglich und annehmbar schien, was seiner frommen und poetischen Phantasie einleuchtend war. — Bei Besprechung der Literatur erhält S. 285 f. Heinrich Richters Buch: „Das weströmische Reich, besonders unter Gratian, Valentinian II. und Maximus" (Berlin 1865), welches an Arroganz und an Unfähigkeit, kirchlichen Dingen ein Verständniß abzugewinnen, alles Erreichbare leistet, eine wohl verdiente und scharfe Abfertigung.

Von Einzelnheiten, gegen welche zu erinnern wäre, führe ich zwei an. S. 145 bemerkt R., Gratian habe das Wohlgefallen an heidnisch-classischer Formenschönheit kein Unrecht geschienen. „Sein Lehrer, der Dichter Ausonius, war in seiner Poesie der Form nach so heidnisch, daß ihn Viele in späterer Zeit, die nur seine Schriften kannten, für einen Heiden gehalten haben." Demnach wäre also Ausonius trotz seines heidnischen Ausdruckes im Herzen ein guter Christ gewesen, wenn ich den Verf. recht verstehe. Ohne Zweifel war Ausonius äußerlich Christ, aber sein Denken und Dichten, nicht bloß seine poetischen Formen, verrathen nur den innerlichen Heiden. Ausonius gehörte zu jener zahlreichen Classe von Menschen, die sich damals nothgedrungen äußerlich mit dem Christenthum abfanden, innerlich an dem sog. reinen Humanitätsstandpunkte festhielten. Das ausgehende 4. Jahrhundert bildet in diesem wie in vielen Punkten eine merkwürdige Parallele zu modernen Zuständen. — S. 236 ff. wird der „mythische Nachruhm" des h. Martin, also die Beziehung, in welche der Heilige zu dem Wuotan unserer deutschen Ahnen getreten ist, erörtert. Man wird das billigen müssen, was hier im Anschlusse an Simrocks Handb. der Mythol. S. 248 vorgebracht wird, wenn man auch eingehendere und zahlreichere Details gewünscht hätte. R. meint nun S. 238, sobald das Bild des h. Martin in die deutsche Mythologie eindrang, um Götterwesen zu verdrängen, habe es nur an Stelle des Wuotan treten können. Aber der von ihm selbst aus Simrock angeführte, sog. Wiener Hundesegen, muß dies wenigstens bedenklich machen. Die beiden ersten Verse dieser von Karajan zuerst bekannt gemachten Segensformel lauten: Christ uuart gaboren, êr uuolf oder diob; do uuas sce marti christas hirti ꝛc. Sowohl Karajan als alle Uebrigen, welche über das Gedicht geschrieben, erkannten, daß die Formel allitterirt sei und stellten die Allitteration vollständig her, indem sie das ohne Zweifel ursprüngliche Wuotan und Wol (so K. Gödeke) an Stelle von Christus und St. Martin setzten. (Vgl. Grotefend im Correspondenzblatt VI, 76.) Es erhellt daraus, daß hier wenigstens St. Martin nicht dem Wuotan, sondern seinem unterweltlichen Gegenbild Wol (Uller) substituirt wird. — Die Ausstattung der Schrift ist trefflich, auch die Correctur diesmal sorgfältig. (Zweimal, S. 25. 27 steht Triumpf).

Möge das schöne, ebenso belehrende als auch den nachdenkenden Katholiken erbauende Buch in weitesten Kreisen die Aufnahme finden, die es verdient, und der Verf. die theologische Literatur noch öfter mit so erfreulicher und werthvoller Gabe bereichern.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Bibel und Natur.

Die biblische Schöpfungsgeschichte, insbesondere die darin enthaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinstimmung mit den Naturwissenschaften von **Joh. Bapt. Baltzer,** Doctor der Philosophie und Theologie, Domscholasticus und Professor an der kath. theol. Universitätsfacultät zu Breslau. Erster Theil. (Mit zwei Tafeln.) Leipzig, B. G. Teubner 1867. XII u. 437 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

In den beiden ersten Büchern gibt der Verf. eine Kritik der hauptsächlichsten bisherigen Erklärungsversuche des biblischen Sechstagewerkes (S. 41—288), im 3. und 4. Buche entwickelt er seinen eigenen Beweis für die Uebereinstimmung desselben mit der Naturwissenschaft (S. 289—437). In einem zweiten Theile, den der Verf. nach Jahr und Tag folgen lassen zu können hofft, soll „eine speculative Reconstruction des Sechstagewerks in Uebereinstimmung mit der gesammten Naturwissenschaft" versucht werden (S. 37).

Unter den ältern Erklärungen des Sechstagewerkes wird im ersten Buche nur die des h. Augustinus eingehend, diese aber sehr ausführlich besprochen (S. 63—114). Im zweiten Buche nimmt die Widerlegung der von Keil, Bosizio und Veith vertheidigten buchstäblichen Deutung der sechs Tage, — also derjenigen Ansicht, welche für Jeden, der mit dem Sachverhalte genauer bekannt ist, kaum einer Widerlegung bedarf — weitaus den meisten Raum ein (S. 202—270); die übrigen Erklärungen der sechs Tage, — die concordistische, die restitutionistische und die ideelle (vgl. mein „Bibel und Natur" S. 234 ff.) — werden verhältnißmäßig kurz erledigt. B. findet alle diese Versuche ungenügend, weil „ihnen die innere Evidenz fehlt" (S. 158 u. o.). Seine Kritik dieser Erklärungen im Einzelnen zu prüfen unterlasse ich; ich verzichte auch auf eine Besprechung der Einwendungen, welche S. 168 ff. speciell mir entgegengehalten und mit dem Satze abgeschlossen werden: „Man sollte sich ferner keiner Täuschung mehr hingeben, als ob durch eine dergleichen für die höhere Wissenschaft ungenügende Hypothese, wo es gilt, den Unglauben zu entwaffnen, dem geoffenbarten biblischen Berichte in rechter Art gedient sei; denn gerade der Unglaube gewinnt, wie gesagt, durch solche Halbheiten neue Waffen gegen die Bibel." Ich wende mich sofort, wie es der Aufgabe dieses Blattes entspricht, zur Darlegung und Prüfung der Hauptpunkte des neuen von B. vorgetragenen Versuches, „mit strenger Festhaltung des Geschichtscharakters des Sechstagewerks seine innere Harmonie mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft aufzuzeigen."

Zur allgemeinen Charakterisirung des Standpunktes, den B. dabei einnimmt, bemerke ich zweierlei: 1. Er verwirft die (namentlich von mir, Bibel und Natur S. 21 ff., ausführlich vertheidigte) Ansicht, daß das mosaische Hexaemeron nicht die Aufgabe habe, außer den direct religiös-bedeutsamen Lehren über die Weltschöpfung, uns göttliche Offenbarungen über den Kosmos zu vermitteln (S. 177); Moses (und auch Adam, von dem der Inhalt des Berichtes Gen. 1. abzuleiten ist) habe vielmehr durch göttliche Erleuchtung eine tiefe Erkenntniß der kosmo- und geogonischen Idee gewonnen, welche erst jetzt in Folge der großen Fortschritte der Naturwissenschaften als im Sechstagewerk ausgesprochen erkannt werden könne. B. stimmt dem Ausspruche Ampere's bei: entweder habe Moses eine eben so gründliche Kenntniß der Naturwissenschaft besessen, wie unser Jahrhundert, oder er sei inspirirt gewesen (S. 364). — 2. B. bestreitet ferner die Ansicht (B. und N. S. 73), daß es sich Gen. 1 wesentlich nicht um eine K o s m o gonie, sondern um eine G e o gonie handle, um die Darstellung der Bereitung des Wohnplatzes der Menschen, in welcher, nach der Erwähnung der Erschaffung der ganzen Welt in V. 1, von dem, was außer der Erde zum Kosmos gehört, nur insoweit gesprochen werde, als es in einer nähern Beziehung zur Erde stehe. Es handelt sich nach B. um eine

Kosmo= und Geogonie (S. 157 f.), und zwar umfassen der 1., 2. und 4. Tag die biblische Kosmogonie, der 3., 5. und 6. die biblische Geogonie (S. 330). Unter „Himmel" in V. 1 versteht B. die Geisterwelt; da diese aber Gen. 1 nicht weiter erwähnt wird und auch die Erschaffung des Menschen nicht in das Sechstagewerk hineinfällt (s. u.), so behandelt dieses nur die Erschaffung der Natur und ist von dem ganzen dreigliedrigen Schöpfungswerke Gottes (Geist, Natur, Mensch) zu unterscheiden (S. 300).

Zum Verständniß des Folgenden muß weiter noch vorausgeschickt werden, daß B. die Worte „neptunisch" und „plutonisch" in einem andern Sinne gebraucht, als es sonst meines Wissens üblich ist: neptunisch nennt er „das Princip, welches in den ponderablen Stoffen wirksam ist und welches die Grundlage für den Stoffwechsel bildet, plutonisch das Princip, welches in den Imponderabilien von Licht und Wärme wirksam ist. Im Chemismus treten mit dem neptunischen Stoffwechsel der Ponderabilien die plutonischen Imponderabilien in Wärme und Licht mitwirkend auf. Auch in der Vegetation gesellen sich zu der aus dem neptunischen Princip stammenden Emanation in der entstehenden Pflanze die plutonischen Kräfte in Wärme und Licht bei der Entwicklung und Farbenbildung in Stengel, Blatt und Blüthe mitwirkend hinzu. Ebenso ist in der Animalisation mit der neptunischen Emanation im Zeugungs= und Fortbildungsproceß des fötalen und spätern Lebens das Wärme= und Lichtprincip in engster Zusammenwirkung thätig, indem das entstehende Thier mit seiner neptunisch=somatischen Natur auch in dem Blute das Wärmeorgan, in dem Auge das Lichtorgan gewinnt" (S. 309).

Ueber die einzelnen Theile von Gen. 1 trägt B. im dritten Buche, S. 292 ff. folgende Ansichten vor. Das Werk des ersten Tages ist die Bildung des „neptunisch=plutonischen Urätherss." Das „plutonische Uräthergesetz, durch welches Licht und Wärme als urätherische Impoderabilien entstanden sind," ist V. 3 in dem Rufe „Es werde Licht" ausgesprochen. Das „neptunische Uräthergesetz" wird zwar nicht in derselben Weise ausgesprochen, aber in V. 2 angedeutet; denn wenn das kosmische Sein, welches V. 1 „Erde" genannt wurde, V. 2 als in abgründlicher Lichtlosigkeit wüste und öde geworden und als Wasser bezeichnet wird, so kann das nur den Sinn haben, daß ein neptunischer Urproceß vorhergegangen sei (S. 297). Demgemäß spricht B. fortan von einem dem Rufe Fiat lux coordinirten Rufe Fiant aquae, und läßt mit diesem, nicht mit jenem, das Sechstagewerk beginnen. — Das Werk des zweiten Tages ist die Bildung des Körperhimmels in einem noch dunkeln Zustande als planetarischer Kosmos, wozu auch der als planetarisch anzunehmende Sonnenkern und alle Fixsternkerne gehören. Am vierten Tage wird dieser planetarische Körperhimmel durch Steigerung des Licht= und Wärmeprincips zu einem leuchtenden, d. h. planetarisch=solarischen Körperhimmel erhoben.

Die erste Hälfte des 3. Tagewerkes ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die bloße räumliche Scheidung von Wasser und Land, sondern die Umgestaltung der bis dahin amorph=weichen Planetmasse der Erde zu einer mineralisch=festen durch processualische Ausscheidung von Wasser und Wärme (die Bildung der azoischen Urgebirge). Wenn die Genesis hier nur von der Erde redet, so ist gleichwohl in der ersten Hälfte des dritten Tages im ganzen Sternsysteme die Bildung der amorph=weichen Planetmasse zu einer mineralisch=festen vor sich gegangen (S. 333). Das zweite Werk des dritten Tages ist die Entstehung der Vegetation, das Werk des 5. und 6. Tages die Entstehung der Thierwelt. Von den geologischen Perioden fällt die azoische in die erste Hälfte des 3. Tages, die paläo=, meso= und känozoische in die zweite Hälfte des 3. und den 5. und 6. Tag.

Eine Schwierigkeit, deren Lösung in den Erörterungen Anderer B. in den stärksten Ausdrücken als ungenügend bezeichnet (S. 163 ff.), liegt nun darin, daß das kosmogonische 4. Tagewerk hinter, statt vor dem geogonischen 3. Tagewerk steht, und daß die Erschaffung der Pflanzen auf den 3., die der Thiere auf den 5. und 6. Tag verlegt wird, während nach den „paläontologischen Thatsachen" Pflanzen und Thiere gleichzeitig auf der Erde auftreten (S. 324). Diese Schwierigkeit beseitigt B. so: Der 4. Tag kommt in der That gleichzeitig mit dem 2. zum Abschluß, und ebenso laufen das zweite Werk des 3. und der 5. und 6. Tag (Vegetation und Animalisation) parallel. Die Anordnung, welche sich in der Genesis findet, beruht darauf, daß das 2. und 3. Tagewerk neptunisch, das 4., 5. und 6. plutonisch sind und daß an das neptunisch=plutonische erste Tagewerk die folgenden so angeschlossen werden, daß die neptunischen, weil ihnen die ursachliche Priorität zukommt, den plutonischen vorausgeschickt werden (S. 349).

Ueber den naturwissenschaftlichen Werth dieser „neptunisch=plutonischen Idee", namentlich über die Berechtigung der Bezeichnung der Vegetation als neptunisch und der Animalisation als plutonisch, steht mir kein Urtheil zu. Wenn die neue Deutung des Sechstagewerkes wirklich „Evidenz" beanspruchen will, muß sie jedenfalls ebenso wohl exegetisch als naturwissenschaftlich haltbar sein. Ich beschränke mich also auf eine exegetische Prüfung derselben. Eine solche ist umsomehr gerechtfertigt, als B. die vollständige Neuheit seiner Auffassung selbst nicht verkennt, vielmehr sehr stark betont. Er glaubt durch seine Auslegung von Gen. 1 „einen vieltausendjährigen Irrthum überwunden zu haben" (S. 326), in welchem „die Menschheit bis auf den heutigen Tag befangen ist" (S. 322), und vergleicht sich wiederholt mit Copernicus: wie dieser „durch seine heliocentrische Idee im körperlichen Kosmos den täuschenden Sinnesschein zuerst entdeckt und dadurch das ptolemäische Weltsystem als ein Scheinsystem ans Licht gestellt, ohne darum dem kosmischen Scheine für die Sinnesvorstellung seine Berechtigung abzusprechen," so sei „nun auch in dem biblischen Schöpfungsberichte durch die neptunisch=plutonische Idee der nicht minder täuschende Buchstabenschein aufgefunden" u. s. w. (S. 353; vgl. S. 59. 322. 325—327.) Von der Richtigkeit seiner Auffassung ist B. so überzeugt, daß er S. 347 sagt: „Sollte es nun auch einige Theologen geben, welche mit Berufung auf den Buchstaben der Bibel gegen die neptunisch=plutonische Idee protestirend auftreten und sagen wollten: man dürfe die biblische Anordnung der Tagewerke in ihrer buchstäblichen Aufeinanderfolge nicht anrühren, so ... tragen sie Waffen in das feindliche Lager und helfen, anstatt die Bibel gegen den Unglauben zu vertheidigen, unter dem Gelächter ihrer Feinde dazu mit, sie um alles Ansehen zu bringen." Dieses Bedenken kann eine Prüfung der exegetischen Zulässigkeit der B.'schen Ansicht nicht hindern. Besteht dieselbe diese Probe nicht, so müssen wir uns mit der richtigen, auch von B. S. 171 anerkannten Bemerkung von Michelis trösten: „Die Zerstörung einer Illusion, eines Irrthums ist auf alle Fälle ein Gewinn, selbst dann, wenn wir noch nichts Besseres an die Stelle zu setzen im Stande sind." Daß ich nicht zu denjenigen gehöre, welche sagen, „man dürfe die biblische Anordnung der Tagewerke in ihrer buchstäblichen Aufeinanderfolge nicht anrühren," habe ich Bibel und N. S. 137 gezeigt; es handelt sich also hier nur um die exegetische Zulässigkeit der ideellen Auffassung des Hexaemeron, wie sie Baltzer im Einzelnen entwickelt.

Ich muß bei dieser Prüfung freilich von andern hermeneutischen Grundsätzen ausgehen, als sie B. S. 354 ff. aufstellt. Ihm ist bei dem Streben nach dem Verständnisse der Bibel die Hauptsache „eine das Verständniß vermittelnde speculative Idee, die in das Innere des Textes, in den Geist des Buchstabens eindringt"; das, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch Exegese nennt, die grammatisch=historische Auslegung der Bibel, ist ihm nur „eine das Verständniß errathende Conjectur" (die An=

sichten der Exegeten heißen wiederholt „vielgestaltige, verwirrende, grammatische Conjecturalkritik“ S. 368. 395). B. verkennt aber nicht, daß „nicht alle Ideen darum schon wahr sind, weil sie dafür ausgegeben werden“ (S. 355), und wird nicht leugnen wollen, daß eine Auffassung des Hexaemeron, um wahr zu sein, sich auch nach den gewöhnlichen Regeln der biblischen Hermeneutik müsse rechtfertigen lassen. Der Gefahr, bei der Auslegung der h. Schrift „über die Aeußerlichkeit des Textes nicht hinauszukommen“ (S. 354), steht die andere Gefahr zur Seite, „Ideen“ in den Text hineinzutragen und dadurch diesem Gewalt anzuthuen. Ich glaube nicht, daß B. dieser Gefahr entgangen ist.

Eine Eigenthümlichkeit seiner Erklärung von Gen. 1, welche gleich in die Augen fällt, ist die, daß mehrere Sätze des Textes ganz mit Stillschweigen übergangen werden, namentlich die drei Sätze, welche berichten: „und Gott nannte“ u. s. w. V. 5. 8. 10. Diese Sätze sind für das Verständniß des Ganzen aber nicht unwichtig; denn wenn nach St. Augustin Deus vocavit = vocari fecit, d. h. er ließ das eintreten, was in der Sprache so und so bezeichnet wird (B. und N. S. 76), so geben diese drei Sätze über die Bedeutung der betreffenden Tagewerke Aufschluß. Wenn es Gen. 1, 4. 5 heißt: „und er schied das Licht von der Finsterniß, und nannte das Licht Tag und die Finsterniß Nacht“, so ist es, scheint mir, keine bloße grammatische Conjectur, wenn ich sage: das Werk des ersten Tages ist der Wechsel zwischen Hell und Dunkel, den die Sprache mit Tag und Nacht bezeichnet (B. und N. S. 91), und es kann mit „Licht“ nicht „der in Wasser und Licht zum Abschluß gekommene Uräther“ gemeint sein. — Wenn B. ferner S. 321 so großes Gewicht darauf legt, daß das erste Tagewerk das einzige sei, in welchem die neptunisch-plutonische Differenzirung vereinigt auftrete, und beifügt, nur dadurch bilde es für sich ein einheitliches Ganzes, in welchem für das gesammte Sechstagewerk der gemeinsame urätherische Boden und Mutterschooß vorhanden sei — so stimmt dazu die Thatsache nicht, daß von den zwei in B.’s Theorie einander coordinirten „Uräthergesetzen“ das plutonische durch Fiat lux! angedeutet wird, während das parallele Fiant aquae! nicht ausgesprochen wird, vielmehr nur aus V. 2 Spiritus Dei ferebatur super aquas abgeleitet werden kann. Augenscheinlich ist hier in B.’s Theorie etwas der Hauptpunkt, was in dem biblischen Berichte gar nicht hervortritt, während das, was in diesem besonders hervortritt, bei B. ganz bei Seite bleibt.

Aehnlich verhält es sich bei dem zweiten Tage. Das Werk desselben ist nach der biblischen Darstellung die Bildung des Himmels, welcher zwischen den obern und untern Wassern scheidet. Nach B. ist das Werk des zweiten Tages allerdings auch der Himmel, aber nicht der Himmel als „Scheidendes zwischen Wassern und Wassern“ (V. 6), sondern „der planetarische Kosmos, wozu auch der als planetarisch anzunehmende Sonnenkern und alle Fixsternkerne gehören“, und wozu auch die Erde selbst zu zählen sein wird, während nach der biblischen Darstellung die Erde jedenfalls „unter dem Himmel ist“; denn „die Wasser unter dem Himmel“ V. 7 sind nach V. 9 die Wasser auf der Erde, die am 3. Tage im Meere gesammelt werden.

Schon bei diesem 2. Tagewerke steht der biblische Bericht auf dem geogonischen Standpunkte; denn nur auf diesem kann von Wassern über und unter dem Himmel die Rede sein. Auf demselben Standpunkte steht der Bericht über den 4. Tag; denn nur auf diesem Standpunkte kann gesagt werden, die Himmelslichter sollten die Erde erleuchten, Tag und Nacht scheiden und Zeitmesser sein; und nur auf diesem Standpunkte können Sonne und Mond als Beherrscher des Tages und der Nacht bezeichnet und von den „Sternen“ als die beiden „großen Himmelslichter“ unterschieden werden, — lauter Sätze, welche in dem biblischen Berichte sehr bestimmt ausgesprochen, von B. aber mit keiner Silbe erwähnt werden.

B. hat vollkommen Recht, wenn er S. 363 sagt, die „grammatische Conjecturalkritik“, d. h. die Exegese dürfe den heiligen Text, wo er für sie bloß nicht verständlich und mithin bloß geheimnißvoll sei, nicht ihrer Fassungskraft anpassen und ändern; aber sie darf fordern, daß jede Auslegung, auch diejenige, welche sich auf eine „speculative Idee“ stützt, den Worten des heiligen Textes gerecht werde, und sie darf die „Evidenz“ derselben bestreiten, wo das nicht geschieht.

Bei der großen Bedeutung, welche der Auffassung des ersten Verses für die ganze Entwicklung B.’s zukommt, hätte auch die Ansicht, daß „Himmel“ hier die Geisterwelt bezeichne, „Erde“ das „kosmische Geschöpf, aus welchem von V. 2 ab im Sechstagewerk der Körperhimmel mit unserer Erde zur Ausgestaltung gekommen“ (S. 294), — exegetisch besser begründet werden müssen, als S. 184 ff. geschieht. Daß im ersten Capitel „von einem doppelten Himmel und von einer doppelten Erde die Rede sei“, wird nur behauptet (vgl. B. und N. S. 78). Daß „Erde“ sonst in der Bibel das kosmische Sein bezeichne, dafür wird keine einzige Stelle angeführt, und die Stellen, welche dafür angeführt werden, daß „Himmel“ die Geisterwelt bezeichne, beweisen nichts. Zu Ps. 18, 2: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und seiner Hände Werk verkündet das Firmament“ bemerkt B., da das Firmament hier der Körperhimmel sei, so müßten die „Himmel“ ein anderes Geschöpf bedeuten. Im Gegentheil; nach dem Parallelismus sind die beiden Ausdrücke einfach Synonyma; oder bedeutet in dem Satze Ps. 8, 5: „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, oder der Menschensohn, daß du ihn heimsuchest!“ „Menschensohn“ etwas anderes als „Mensch“? Wenn Ps. 113, 15. 16 Jehova als „Schöpfer des Himmels und der Erde“ bezeichnet und dann beigefügt wird: „Der Himmel des Himmels ist des Herrn, die Erde aber gab er den Menschenkindern“, so wird damit der Himmel als Wohnsitz Gottes, wie die Erde als Wohnplatz der Menschen bezeichnet, und an die Geisterwelt ist bei „Himmel der Himmel“ ebensowenig zu denken, als wenn Gott sonst (Ps. 2, 4 u. s. w.) als der im Himmel Thronende bezeichnet wird, oder wenn Salomon sagt: „Die Himmel und die Himmel der Himmel umfassen dich nicht, wie viel weniger dieses Haus, welches ich gebaut habe“ (2. Par. 6, 18; vgl. V. 21: „erhöre von deinem Wohnsitze, dem Himmel“). Js. 14, 13 sagt der König von Babel: „zum Himmel will ich emporsteigen, über die Sterne Gottes erheben meinen Thron“; er spricht also allerdings „von einem Himmel jenseits der Sterne“; aber doch von einem Orte und nicht von einem „geistigen Geschöpfe.“ Alle diese alttestamentlichen Stellen, und mehr führt B. nicht an, beweisen also für ihn gar nichts. Womöglich noch weniger beweisen die neutestamentlichen Stellen. Col. 1, 16 werden die Engel mit τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, also eben nicht als οἱ οὐρανοί bezeichnet. Eph. 1, 20 heißt es, Christus sitze zur Rechten des Vaters ἐν τοῖς ἐπουρανίοις; mögen damit „die Himmelswesen“ (οἱ ἐπουράνιοι) bezeichnet werden oder der Ort über dem Himmel (τὰ ἐπουράνια), jedenfalls wird nicht die Geisterwelt οἱ οὐρανοί genannt. Und wenn man auch Eph. 6, 12 ἐν τοῖς ἐπουρανίοις mit B. „unter den Himmlischen“ übersetzen und als Bezeichnung der gesammten Geisterwelt fassen will, so ist das wieder keine „biblische Begründung“ der Behauptung, daß „Himmel (οὐρανός)“ Gen. 1, 1 „die prima creatura spiritualis im collectiven Sinne“ bezeichne.

Aus dem vierten Buche, welches den „besondern Schöpfungsbericht in Gen. 2“ behandelt, hebe ich noch folgende eigenthümliche Ansicht hervor. Im Anschlusse an die oben erwähnte Meinung, daß im Sechstagewerke nur die Erschaffung der Natur berichtet werde, verlegt B. die Erschaffung des Menschen auf den Morgen des siebenten Tages (S. 376). Der Grund dafür liegt ihm in der Idee der wesentlichen Verschiedenheit des Menschen von den Thieren. Diese Idee ist unzweifelhaft richtig, wird aber auch nicht im mindesten dadurch beeinträchtigt, daß die

Erschaffung der Landthiere und des Menschen auf denselben Tag verlegt wird (B. und N. S. 103). St. Augustin sagt in dieser Hinsicht ganz richtig: Eodem die factum hominem dicit quo bestias; sunt enim simul omnia terrena animantia; et tamen propter excellentiam rationis, secundum quam ad imaginem Dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur, postquam de caeteris terrenis animantibus solite conclusum est, dicendo: Et vidit Deus quia bonum est. Wenn es Gen. 1, 31, nachdem V. 26—30 die Erschaffung des Menschen erzählt worden ist, zuerst heißt: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut", und dann: „Und es ward Abend und Morgen der sechste Tag", so scheint mir damit in der bestimmtesten Weise ausgesprochen zu sein, daß die Erschaffung des Menschen dem sechsten Abend vorausging. Die nächstfolgenden Verse, 2, 1—3, können in diesem Zusammenhange nicht anders übersetzt werden, als: „Und es waren vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer. Und es hatte vollendet Gott am siebenten Tage sein Werk, welches er machte, und er ruhte am siebenten Tage von all seinem Werke, welches er gemacht hatte" (d. h. da Gott am siebenten Tage all sein Werk vollendet hatte, ruhte er). „Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von all seinem Werke, welches er geschaffen hatte." Nur dann, wenn Gott am siebenten Tage nicht mehr schöpferisch thätig war, paßt auch die Motivirung des Sabbathgesetzes Ex. 20, 9 ff.: „Sechs Tage sollst du arbeiten ... am siebenten Tage aber sollst du keine Arbeit thuen ... denn in sechs Tagen hat Gott den Himmel und die Erde .. gemacht und am siebenten Tage hat er geruht." B. trägt nur eine speculative Idee in die biblischen Worte hinein, wenn er Gen. 2, 2 deutet: Und es vollendete Gott am siebenten Tage sein Werk (d. h. er vollendete das Sechstagewerk durch die am Morgen des 7. Tages vorgenommene Erschaffung des Menschen) und er ruhte am siebenten Tage von seinem ganzen Werke (dem dreigliedrigen Schöpfungswerke, der Erschaffung der Geisterwelt, der Körperwelt und des Menschen).

Schließlich erwähne ich noch, daß B. auch die von den Neuern allgemein anerkannte Ansicht bestreitet, wonach die ersten drei Verse von Gen. 2 noch mit Gen. 1 zu verbinden sind. Wenn er dieses als ein „Ueber-Bord-Werfen der uns überlieferten alten Capitelabtheilung bezeichnet" (S. 369. 374), so hätte doch dabei erwähnt werden sollen, daß unsere Capitelabtheilung aus dem 13. Jahrh. stammt, und daß St. Augustin derselben nicht folgt (de Gen. c. Man. 2, 1; de Gen. ad lit. 5, 1).

Reusch.

Geschichte.

Die Geschichte der Welt vor und nach Christus, mit Rücksicht auf die Entwicklung des Lebens in Religion und Politik, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie der welthistorischen Völker. Für das allgemeine Bildungsbedürfniß dargestellt von Dr. **Heinrich Dittmar.** 4. Auflage. Heidelberg, K. Winter 1866. Sechs Bände und Register-Band. 8 Thlr. 20 Sgr.

Dieses Werk nimmt unter den Handbüchern der Universalgeschichte eine hervorragende Stellung ein. Die erste Auflage erschien 1844—56; 1862 folgte eine „neue verbesserte und vermehrte Gesammtausgabe" in 6 Bänden, von welcher nun der dritte Abdruck mit beigefügtem Namen- und Sachregister vor uns liegt [1]).

Was zunächst den Standpunkt betrifft, so beabsichtigte der Verf. nicht eine philosophisch-theologisch-politisch-raisonnirende Geschichtsdarstellung, bei welcher entweder die Kenntniß des Historischen großentheils vorausgesetzt wird, oder das geschichtlich Gegebene mehr bloß zum Substrat für das Raisonnement dient, sondern er wollte die Geschichte in ihren nothwendigen Einzelheiten als ein innerlich und äußerlich geordnetes, in seinem ursächlichen Zusammenhang erkennbares und vom Lichte der geoffenbarten Wahrheit beleuchtetes Bild der Menschheits-Entwicklung dem Belehrung Suchenden vor Augen stellen. — Was die Ausführung betrifft, so ist das Werk mit Sorgfalt, Fleiß und Einsicht gearbeitet, und im Allgemeinen die klare und lebendige Darstellung und die objective Unbefangenheit und Ruhe in der Beurtheilung von Personen und Begebenheiten zu rühmen. Mit feinen Strichen ist das Leben der Culturvölker des heidnischen Alterthums im Orient gezeichnet; Land und Volk, Abstammung, Verfassung, Religion, Künste und Wissenschaften u. s. w. haben neben der äußern Geschichte eine genaue Berücksichtigung gefunden. Besonders ist die Geschichte der Griechen übersichtlich gegliedert und sehr anziehend geschrieben. Die gesetzlichen Bestimmungen Lykurgs und Solons sind einsichtsvoll besprochen; der Unabhängigkeitskrieg der Griechen gegen die Perser ist sehr lebendig erzählt; die hervorragenden Männer der griechischen Geschichte sind treffend charakterisirt; mit großer Klarheit, wenn auch nur in seinen Hauptzügen, ist das griechische Leben in Kunst und Wissenschaft in den verschiedenen Zeiträumen entwickelt. Dasselbe Urtheil müssen wir im Allgemeinen über die Darstellung der römischen Geschichte fällen. Besonders hat die äußere Geschichte eine recht gelungene Darstellung erfahren. Und wenn auch die Entwicklung der römischen Verfassung ziemlich knapp zusammengedrängt ist, so sind doch die einzelnen Seiten der Entwicklung des Culturlebens recht deutlich vorgeführt. Einzelne Punkte der alten Geschichte zu erörtern, in denen der Verf. uns geirrt zu haben scheint, ist hier nicht der Ort.

Das Mittelalter scheint mit einer gewissen Vorliebe behandelt zu sein, und wir freuen uns, anerkennen zu können, daß der Verf., obwohl Protestant, ein richtiges Verständniß jener großartigen Erscheinungen, welche uns auf dem Gebiete der christlichen Kirche in diesem Zeitraume entgegentreten, sowie eine richtige Würdigung derselben bekundet. Weit entfernt von den Verdächtigungen und Verunglimpfungen, mit denen der moderne Parteigeist die herrlichen Gestalten vieler mittelalterlichen Päpste entstellt, sucht er mit einer gewissen objectiven Ruhe die großartigen Bestrebungen eines Gregor VII., eines Innocenz III. und anderer dem Auge des Lesers zu enthüllen. Mit großer Wärme hat er die Kreuzzüge geschildert; mit Anerkennung spricht er von der Thätigkeit, welche die Mönchsorden entwickelten; so daß uns in mancher Hinsicht ein Bild von den mittelalterlichen Institutionen der Kirche und dem christlichen Leben entgegentritt, welches wir selbst in einzelnen Handbüchern der Kirchengeschichte vergebens suchen. Daß bei Darstellung der äußern Geschichte der Völker und Staaten die deutsche mit größerer Ausführlichkeit behandelt worden, ist gewiß nicht zu tadeln. Auch das deutsche Innenleben, wie es sich im Mittelalter entwickelte, unterwirft der Verf. seiner Betrachtung, so die deutsche Reichsverfassung, Sitte und Bildung, Kunst und Wissenschaft, Handels- und Gewerbswesen. — Auf einige Irrthümer jedoch, die uns in dieser Periode aufgefallen sind, möchten wir hier aufmerksam machen. III, 223 hält der Verf. noch fest an der gewöhnlichen Annahme, daß Pipin sich zuerst Dei gratia rex geschrieben; das läßt sich aber erst von Karl dem Großen mit Sicherheit nachweisen (vgl. Th. Sickel, die Mundbriefe, Immunitäten und Privilegien der ersten Karolinger bis zum Jahre 840. Wien 1864). III, 237 findet sich die Behauptung, daß Karl der Große die Pipin'sche Schenkung nicht allein bestätigt, sondern auch vermehrt habe. Die Identität der Schenkung Pipins mit der Karls von Kiersy ist überzeugend nachgewiesen in einer Abhandlung der Civiltà catt. Ser. VII, vol. VIII, p. 180. Auch Abel in seiner Abhandlung „Papst Hadrian I. und die weltliche Herrschaft des römischen Stuhles" (in den Forsch. zur deutschen

1) Der Verf. ist am 14. Juli 1866 als Director des Gymnasiums zu Zweibrücken gestorben.

Geschichte I, S. 459 ff.) hält die Schenkung von Kiersy für gleichbedeutend mit der von 774; vgl. auch dessen Geschichte Karls des Großen, S. 131. — Der Verf. schreibt III, 375 Hanno, richtig ist nur Anno. S. 377 ist die Fehde Anno's mit Köln in die Jahre 1063—65 verlegt und ganz irrig erzählt, namentlich das alte Märchen, daß auf Befehl Anno's einem Kaufmannssohne die Augen ausgestochen, als historische Thatsache mitgetheilt. Die Fehde war 1074; der Hergang ist bei Ennen, Gesch. der Stadt Köln I, 329—335 richtiger erzählt. S. 379 wird Bischof Bucco von Halberstadt ein Bruder Ordulfs genannt, während Bucco mit dem Hause der Billunger gar nicht verwandt, sondern ein Neffe Anno's von Köln war. — III, 391 lassen die Worte des Verf. die Deutung zu, als ob Papst Gregor VII. eine dreitägige harte Buße dem deutschen König Heinrich IV. auferlegt, während doch der König selbst diese strenge Bußübung übernommen. Unwürdig ist ferner die Vorstellung, daß Gregor VII. hinter den Burgfenstern an der Erniedrigung des königlichen Büßers sich geweidet. Auch die Erzählung Lamberts von der Abendmahlsprobe hätte der Verf. nicht wiedergeben sollen, da diese Nachricht in das reiche Gebiet der Fabeln und Mißverständnisse zu verweisen ist. III, 393 findet sich die Behauptung, Gregor VII. habe dem Gegenkönig Rudolf von Rheinfelden nach der Schlacht bei Flarchheim eine goldene Krone gesandt mit dem Sinnspruch: Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho. Diese Erzählung ist ohne Zweifel ein Märchen. Bis auf Sigbert von Gemblours und Laudulf von Mailand, die zu Anfang des 12. Jahrh. schrieben, weiß kein Schriftsteller, sei er nun Gregorianer oder kaiserlich gesinnt oder unparteiischer Beobachter, nicht Lambert, nicht Bruno, nicht Berthold, nicht Bernold, nicht Eckehard von Herzogen=Aurach, nicht Bonizo, nicht Marianus Scotus, das Geringste von einer aus Rom gekommenen Krone des Gegenkönigs Rudolf. — III, 482 setzt der Verf. die Stiftung des Cistercienser=Ordens richtig in das Jahr 1098. Wie kann dann aber dieser Orden schon „zu den Zeiten der Kaiser Heinrich II., Konrad II. und Heinrich III., namentlich durch seine berühmten Aebte Odilo † 1048 und Hugo eine völlige Reform der Kirche angestrebt" haben? Diese Bemerkung paßt nur auf die Cluniacenser; deren Abt Odilo starb den 1. Jan. 1049 und sein Nachfolger war Hugo. — Nach III, 621 ist Böhmen im J. 1198 aus einem Herzogthum ein Königreich geworden; die richtige Angabe 1157 findet sich S. 521. S. 525 und 529 findet sich Raynald, ohne Grund; Rainald oder Reinald = Reginold. S. 537 wird Constanze die Tochter Rogers I. genannt; sie war die Tochter Rogers II. S. 597 ist Worringen statt Wärfingen zu lesen. S. 607 ist zu lesen Conrad von Hochstaden statt „Hochstedten" und auf derselben Seite Engelbert von Falkenburg statt Falkenberg. Auch ist die Angabe, daß Conrad mit Hülfe von 30,000 Webern den Adel aus Köln vertrieben, und Engelbert von Falkenburg von Wilhelm von Jülich in einen eisernen Käfig gesteckt, eitle Erfindung. Die Stiftung des rheinischen Städtebundes fällt nicht in das J. 1253, sondern in das J. 1254. Richard von Cornwallis zahlte an den Erzbischof Conrad von Köln nicht 12,000 Pfund Sterling, sondern 10,000 Mark. — IV, 16 ff. folgt der Verf. in der Schilderung der Grundlage der Eidgenossenschaft im Allgemeinen noch der Auffassung Tschudi's. Jedoch nach den gründlichen Untersuchungen von Kopp, Hisely, Gingius, Blumer, Lorenz, Huber u. A. unterliegt es keinem Zweifel, daß die Waldstädte sich der rechtmäßigen österreichischen Herrschaft haben entziehen wollen, daß der Angriff von ihrer Seite ausgegangen, und ihre Befreiung nichts anders gewesen, als eine unbefugte Auflehnung wider bestehende Rechte. Die Geschichte mit den Vögten und ihre Gewaltthätigkeiten sind lauter Fabeln, welche sich weder durch Urkunden noch durch gleichzeitige Chroniken erweisen lassen. Es wird schwerlich gelingen, vom historischen Boden aus die Person des Tell festzustellen (vgl. Pfannenschmid, der mythische Inhalt der Tellsage. Wien 1865; „die Tellsage und die Befreiung der Schweiz im Jahre 1307" in den Jahrbüchern für Gesellschafts= und Staatswissenschaften von Glaser 1866, Heft 29). — IV, 47 wird behauptet, die Mark Brandenburg sei 1319 durch den Tod Waldemars II. des Reichen, des letzten Markgrafen aus dem askanischen Hause, erledigt; nun war aber bekanntlich nach dessen Tod ein Sprößling des Hauses Askanien, Heinrich der Jüngere, Sohn Heinrichs von Landsberg, übrig, der bis zu seinem Tode (Sept. 1320) Markgraf war. — IV, 50 wird der Kurverein zu Rhense (der Verf. schreibt irrig Rense), in das J. 1337 gesetzt; derselbe fand 1338 statt. — IV, 51 findet sich die Behauptung, daß die Margaretha Maultasch ihren Beinamen nicht von ihrem großen unförmlichen Mund, sondern von einem Schloß Maultasch in Tyrol hatte, eine Erklärung, die nach der gründlichen Untersuchung von Alfons Huber, Geschichte der Vereinigung Tyrols mit Oesterreich, Innsbruck 1864, S. 30, als verfehlt bezeichnet werden muß. IV, 84 ist Rede von Jacob Artaveldt dem Jüngern. Der jüngere Artaveldt hieß Philipp. Falsch ist ferner die Angabe, daß der Herzog Ludwig von Anjou mit demselben Heere, womit er einen von dem jüngern Artaveldt geleiteten Aufstand der Fläminger gegen ihren Grafen niedergeschlagen hatte, einen furchtbaren Aufstand in Paris durch die Einnahme dieser Stadt, Auslieferung der Waffen, Auferlegung einer Geldbuße und Hinrichtung von 300 Bürgern gedämpft habe. Soviel uns bekannt, wurde der jüngere Artaveldt am 27. Nov. 1382 von den Franzosen bei Roosbeke besiegt, und an dieser Schlacht konnte der Herzog von Anjou keinen Antheil nehmen, indem er bereits im Juni 1382 Italien betreten hatte, um das Königreich Neapel zu gewinnen. IV, 138 findet sich noch die Vorstellung einer käuflichen Erwerbung der Mark Brandenburg durch das Haus Zollern, eine Ansicht, welche nach den Resultaten der neuesten Forschungen (Stillfrieds, Riedels, Droysens) nicht mehr haltbar ist. — Irrig ist die Meinung, daß den Laien der Kelch erst 1215 durch einen von Innocenz III. bestätigten Beschluß des Lateranconcils entzogen worden sei. IV, 329 ist Münster als Geburtsort von Rudolf von Langen angegeben; derselbe wurde aber geboren zu Everswinkel, einem Dorfe, 3 Stunden von Münster. — IV, 548 versetzt der Verf. die Beschimpfung der österreichischen Fahne durch Richard Löwenherz in den Anfang des Jahres 1192, bei der Wiederherstellung der Mauern von Askalon, wozu Richard zunächst die Deutschen habe verwenden wollen. Nach andern Berichten geschah die Beschimpfung im J. 1191 nach der Besetzung Accons. Auch scheint der Verf. S. 548 die Ansicht zu haben, als ob wegen dieser Beschimpfung Richard später sei gefangen genommen worden. Diese ganze Erzählung, wie sie noch in vielen Büchern wiederkehrt, ist durch die Untersuchungen von Jäger (Zeitschr. für die österreich. Gymnasien, 7. Jahrg. 1856. 1., 2., 3. Heft, Beiträge zur österreich. Gesch. 2. Heft) unhaltbar geworden. Jäger hat aus den Berichten der Zeitgenossen und Augenzeugen nachgewiesen, daß an der ganzen Geschichte nur die drei einfachen Sätze: daß Leopold ins heil. Land zog, an der Belagerung von Ptolemais Antheil nahm und den heimkehrenden König in Erdberg aufgriff und an Heinrich VI. auslieferte — wahr, alle übrigen Zusätze aber Erfindungen späterer Zeit seien, und daß der wahre Grund der Verhaftung Richards durch Leopold in der Feindschaft lag, welche zwischen Heinrich VI. und Richard Löwenherz entstanden war, in Folge deren der deutsche Kaiser an alle Reichslehneträger der südöstlichen Grenzen den Befehl hatte ergehen lassen, auf den König zu fahnden, falls er die Reichsgrenzen betreten sollte.

Auch in der Geschichte der neuern Zeit hat der Verf. im Allgemeinen die neuern Forschungsresultate gewissenhaft benutzt und viele Entstellungen beseitigt. Mit rühmenswerther Objectivität und Ruhe ist die Geschichte der Reformation geschrieben, wenn auch die geschichtliche Auffassung des Verf. den Katholiken nicht

volle Gerechtigkeit widerfahren läßt und namentlich die plumpen Berichte über Tetzel wiedergegeben werden, obschon doch die spätern Thesen, welche wir von Tetzel besitzen, den Nachrichten auf das bestimmteste widersprechen. Wir müssen noch hinzufügen, daß der Verf. die große Bedeutung des Trienter Concils und die Thätigkeit, welche der Jesuiten-Orden entfaltete, nicht begriffen hat. Aber auf der andern Seite ist er auch nicht blind gegen die Irrthümer und Fehltritte mancher Reformatoren. So eifert er mit sittlicher Entrüstung gegen die Umwälzungsbestrebungen Karlstadts und der Wiedertäufer; er bekennt mit offenem Freimuthe, daß Luther dem politisch-socialen Revolutionsgeiste indirecte Nahrung gegeben; er trägt kein Bedenken, offen auszusprechen, daß die Entstehung der Reformation in England und ihre erste Durchführung auf einem sehr weltlichen, unreinen Grunde fußte. Uebrigens sollte der Verf. die Königin Maria die Katholische von England nicht mehr mit dem Namen der „blutigen" brandmarken, indem sie dieses Prädicat im Vergleich zu der vorhergegangenen und der nachfolgenden Regierung gewiß nicht verdient. Auch wir verabscheuen mit dem Verf. die grausame Verfolgung der Reformirten von Seiten der Maria, wünschten aber, daß der Verf. auch in der Geschichte der Elisabeth das blutige Verfolgungssystem gegen die Katholiken hervorgehoben hätte, gegen welches, wie selbst Ranke bemerkt, den der Verf. in dieser Partie doch fleißig benutzt hat, das Verfahren unter der vorigen so vielfach sonst angegriffenen Regierung keinen Vergleich aushält. Die einzige Bemerkung über diesen Punkt im Buche lautet: „Nicht ohne Härte — allein im Sinne jener Zeit — verfuhr Elisabeth sowohl gegen die Dissenters als auch gegen die Katholiken" (V, 72). Wir fragen mit Recht: geschah die grausame Verfolgung der Reformirten unter der katholischen Maria weniger im Sinne jener Zeit? Hielten es nicht die Häupter aller Religionsparteien für eine Pflicht, Irrlehren auszurotten?

Von der andern Seite ist anzuerkennen, daß der Verf. die mächtigen Fürsten Kaiser Karl V. und König Philipp II. von Spanien [1]) in würdiger Weise geschildert. Auch in der Auffassung des dreißigjährigen Krieges hat der Verf. sich losgesagt von einer langen Reihe traditioneller Irrthümer und Vorurtheile. Neben der religiösen Seite des Kampfes hat er auch der politischen ihr Recht angedeihen lassen, wie denn in der That nur die unparteiische politische Betrachtung des ganzen Kampfes schließlich im Stande sein wird, uns ein möglichst wahrheitsgetreues Bild von ihm zu geben. Diese doppelte Seite ist namentlich hervorzuheben bei der Auffassung des Schwedenkönigs. „Gustav Adolf", sagt der Verf., „war zu einem Angriff auf die kaiserliche Macht in Deutschland entschlossen, weil er von einem warmen Eifer für den evangelischen Glauben, dessen Unterdrückung in Deutschland ihn empörte, beseelt, und von einer weit aussehenden Staatskunst geleitet war, die es ihm zur Befestigung und Ausdehnung seiner Macht nöthig erscheinen ließ, einen bleibenden Fuß in Deutschland zu fassen." (V, 245). Und eben wegen dieser politischen Bestrebungen des Königs wird der frühzeitige Tod desselben als ein Glück für Deutschland betrachtet, „weil ohne Zweifel bei längerm Leben Deutschland eine Provinz Schwedens geworden sein würde" (S. 272). Betrachten wir die andern Hauptpersönlichkeiten dieses Krieges nach der Zeichnung des Verf. Wie würdig tritt uns entgegen Ferdinand II; mit welcher Anerkennung spricht der Verf. von den trefflichen Eigenschaften dieses Monarchen, von seiner Mäßigung im Glück, seiner Standhaftigkeit im Unglück, seiner Friedensliebe und seinem mitleidigen Sinn; wie dämonisch furchtbar steht vor uns Wallenstein, dessen Verrath nach den neuesten Forschungen geschildert ist; wie enthaltsam, uneigennützig und voll menschlichen Gefühles der lange verkannte Tilly, namentlich bei der Zerstörung Magdeburgs, die man früher ausbeutete, um den biedern Helden als einen blutdürstigen Fanatiker darzustellen! Auch aus den folgenden Abschnitten des Buches, welche uns die unumschränkte Fürstenmacht und willkürliche Cabinetspolitik im Zeitalter Ludwigs XIV., das Emporsteigen Rußlands unter Peter dem Großen und Preußens unter Friedrich dem Großen, die französische Revolution und den europäischen Freiheitskampf gegen Frankreich, endlich die Begebenheiten nach dem Wiener Congreß schildern, könnten wir gediegene Urtheile mittheilen. — Bei der ersten Theilung Polens folgt Dittmar im Wesentlichen der Auffassung von Schloezer (Friedrich der Große und Katharina II. Berlin 1859), der bekanntlich der Annahme entgegentritt, daß der König von Preußen lange den Plan gehegt und mit Vorbedacht und Eifer verfolgt habe, durch eine Theilung Polens seine Macht zu vergrößern und abzurunden. Nicht das, sondern nur eine eigenthümliche Combination von Umständen habe die Sache herbeigeführt; Friedrich habe sich mehr treiben lassen, als getrieben. Diese Auffassung steht jedoch mit den eigenen Angaben Friedrichs im Widerspruche. Schon in seinen frühern Schriften hat Friedrich auf die Wichtigkeit der polnischen Gebiete an der untern Weichsel für die Consolidation des preußischen Staates hingewiesen. Schon als Kronprinz machte er seinen Vater auf diese Erwerbung aufmerksam, und in einem Briefe an Natzmer im J. 1731 stellt er diese als nothwendig dar für den preußischen Staat. Und eben der große Vortheil, den die Theilung für Friedrichs Staat hatte, überwog jede andere Rücksicht und Erwägung (vgl. Waitz in Sybels Zeitschr. 1860, 1. Heft und 1861, 2. Heft; ferner die gründliche Untersuchung von Joh. Janssen „Zur Genesis der 1. Theilung Polens." Freiburg 1865).

Dies möge genügen zur Charakteristik des Werkes. Können wir demselben auch nicht unbedingte Zustimmung ertheilen, sind auch nicht überall die sichergestellten Ergebnisse der neuesten Geschichtsforschung gegeben, mag auch der unbefangene Leser manche Spur jener religiösen Parteilichkeit bemerken, die oft auf Erzählung und Urtheil einwirkt, mag endlich hie und da noch schärfer sich sondern und sichten lassen, so müssen wir doch im Allgemeinen diese Bearbeitung der Weltgeschichte als gediegen bezeichnen und ihr vor den meisten populären Bearbeitungen von protestantischen Verfassern den Vorzug geben.

Köln. H. Ossenbeck.

1) Widersprechende Angaben gibt der Verf. über die Gemahlinnen Philipps II. V, 66 wird bemerkt: „Philipp II. war zum zweiten Male Wittwer, als Karl V. denselben der Maria von England zum Gatten vorschlug." S. 101 wird Maria von Portugal seine erste und Maria von England seine zweite Gemahlin genannt. S. 128 erscheint die Prinzessin Elisabeth von Frankreich als zweite Gemahlin Philipps.

Der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof **Albrecht** II. von Mainz und Magdeburg, Administrator des Bisthums Halberstadt, Markgraf von Brandenburg, und seine Zeit. Ein Beitrag zur deutschen Cultur- und Reformationsgeschichte. Mit 82 Urkunden und Beilagen, von **Jakob May.** Heft 1. 2. 3. S. 1—128 und Beilagen S. 1—80. 8. München, Franz 1866. à Heft 15 Sgr.

Der Kurfürst und Cardinal Albrecht II. von Mainz u. s. w. nimmt in der Geschichte Deutschlands und der deutschen Reformation insbesondere eine so bedeutende Stellung ein, daß der Plan May's [1]), eine eingängliche und umfassende Beschreibung seines Lebens und Wirkens in etwa 15 Heften zu liefern, vollkommen berechtigt erscheint. Auch das den gleichen Gegenstand behandelnde Buch von J. H. Hennes (Albrecht von Brandenburg u. s. w. 1858) hat ein solches Unternehmen keineswegs überflüssig gemacht, und es ist May gelungen, durch archivalische

1) Schon im J. 1860 veröffentlichte May, aber anonym, eine Monographie über einen andern großen Mainzer Erzbischof und Cardinal, den Wittelsbacher Conrad I., Zeitgenossen und Gegner Barbarossa's. Wir haben diese Schrift im 5. Bande unserer Conciliengeschichte wiederholt (S. 624 u. s. w.) benutzt.

Forschungen ein sehr schätzbares Material für sein Werk zusammenzubringen.

Darin besteht aber auch einzig das Verdienst dieses Buches. Abgesehen davon, daß Stil und Darstellung unter aller Erwartung sind, zeigt der Verf. überall einen sehr beträchtlichen Mangel an Kenntniß der Literatur (er kennt nicht einmal die Hauptschriften über Luther) wie an Verständniß der kirchenhistorischen Entwicklung. In letzterer Beziehung wiederholt er immer und immer die altbekannten Phrasen des vulgären kirchlichen Liberalismus, wie er vor 40 Jahren Mode war. Dabei ist May naiv genug zu glauben, Leo X. hätte die ganze Kirchenspaltung durch rechtzeitige Berufung eines allgemeinen Concils vermeiden können (war denn damals, in der damaligen politischen Weltlage, ein allgemeines Concil überhaupt noch möglich?), und auch jetzt noch sei durch ein solches Concil die Wiedervereinigung der getrennten Confessionen zu erhoffen. Wir wollen ihm diesen frommen Glauben nicht rauben, müssen aber umsomehr die vielen schiefen und unrichtigen Anschauungen und Behauptungen bedauern, durch welche der Verf. seinen kirchlich-politischen Standpunkt zu illustriren für gut fand. So meint er z. B. S. 45, die pragmatische Sanction von Bourges (1438) sei „durch das unchristliche, dem Evangelium widerstrebende Benehmen des römischen Hofs" veranlaßt worden. Auf derselben Seite erfahren wir, daß die reformatorischen Bestrebungen des Arnold von Brescia († 1155) Mitursache der Berufung des Concils zu Constanz (1414—1418) gewesen seien (der Verf. folgt immer der unrichtigen Schreibart Costnitz; das richtige ist Constanz oder Costenz). Rücksichtlich der fünften Lateransynode (1512—17) werden wir belehrt, daß sie „aus einer sehr üblen Haltung des lasterhaften Papstes Alexander VI. und des kriegerischen Papstes Julius II., und aus einem Zerfall des Cardinal-Collegiums hervorgegangen sei", und S. 146 wird versichert, daß die Synode das Studium der Philosophie „sehr beschränkt" habe. Ja, sie beschränkte den philosophischen Curs auf — fünf Jahre; nach fünfjährigen allgemeinen philosophischen Studien solle Jeder zu einem Specialfach, Theologie, Jurisprudenz oder Medicin übergehen. — Unbegreiflich ist, wie ein Mann, der über Albrecht II. von Mainz schreibt, sich nicht einmal zuvor über die katholische Ablaßlehre ins Klare setzen mochte. May ist über diesen Hauptpunkt so wenig orientirt, daß er Ablaß und Sündenvergebung wiederholt confundirt (S. 64 und 125) und von da aus ebenso gehässige als unwahre Bemerkungen macht. — Sehr neu war uns weiterhin die Belehrung, daß das Herzogthum Bayern im 16. Jahrhundert mehrere Landesbischöfe hatte, und daß diese dem Papst gegenüber auf die landesherrliche Seite traten (S. 66). Wir meinten bisher, das ganze alte Herzogthum und nachmalige Kurfürstenthum Bayern habe vor der Säcularisation nicht einen einzigen landesangehörigen Bischof gehabt und erst in Folge des Reichsdeputationshauptschlusses vom J. 1803 seien Städte mit bischöflichen Stühlen dem bayrischen Staat einverleibt worden. Doch wir wollen über nichts mehr staunen! Wer Richelieu und Mazarin zu den päpstlichen Diplomaten zählt und neben Consalvi stellt (S. 123), ist noch zu vielem Andern fähig und sicherlich berechtigt, über „die römische, den Staatsregierungen schon so viel Verwicklung und Verdruß verursachte Concordaten-Politik" ein vollgültiges Urtheil abzugeben.

Da der Verf. seine Behauptungen nicht durch Citate zu belegen beliebt, oder höchstens ganz allgemein und unbestimmt citirt, ohne alle nähere Angabe von Band, Buch, Capitel und Pagina (z. B. „vgl. Luthers Werke, Walchsche Ausgabe"), so können wir natürlich auch nicht wissen, worauf seine Nachrichten über die „Streitsätze Wimpina's" (S. 137) beruhen. Er meint wohl die Tetzel'schen Thesen; Gröne's Schrift über Tetzel kannte er natürlich nicht; er hätte daraus ersehen können, daß Tetzel, nicht Wimpina der Autor dieser Thesen war. Ebensowenig wußte er, daß der Brief Luthers an Albrecht II., den er als Beilage XIX mittheilt, im Original lateinisch ist; er ließ eine bloße Uebersetzung von Jonas abdrucken.

Tübingen. Hefele.

Rechtsgeschichte.

Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung von **Otto Stobbe.** Braunschweig, Schwetschke 1866. X u. 312 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Wenn die Vorrede (S. VI) hervorhebt, daß der Rechtshistoriker vorzugsweise zur Uebernahme einer Arbeit, wie die vorliegende, berufen sei, weil er über reicheres Material gebiete, als derjenige, welcher die Quellen nur speciell für die Judengeschichte durchforsche, weil ihm manche Bestimmungen in einem andern Lichte erschienen und er im Stande sei, sie in einen lebendigen Zusammenhang mit dem übrigen Rechtsleben des deutschen Volkes zu bringen; so bestätigt das treffliche Buch, das uns hier geboten wird, durchaus diesen Ausspruch des Verf. und liefert noch den fernern Beweis, daß Niemand unter den Rechtshistorikern wohl besser in der Lage war, diese Aufgabe zu lösen, als gerade er.

Aus der überreich vorhandenen Masse von Quellenzeugnissen aller Art hat Prof. Stobbe das Bild der Lage der deutschen Juden im Mittelalter klar und deutlich zusammengesetzt, neben dieser allgemeinen Schilderung durch ausgiebige Mittheilungen über die Geschichte einzelner Gemeinden die Entwicklung localer Verschiedenheiten und die Verwirklichung der Rechtssätze im Leben veranschaulicht, vor allem aber überall die einzelnen Erscheinungen durch Zurückführung auf die richtigen rechtshistorischen und volkswirthschaftlichen Gesichtspunkte ins rechte Licht gestellt. Die Lehrbücher der Rechtsgeschichte widmen diesem Stoffe nur wenige Paragraphen. Das Meiste und Beste hat Walter. Sie gehen nicht näher auf die allgemeinen Verhältnisse und Zustände ein, durch welche die traurige Stellung der Juden nothwendig bedingt war, und lassen somit mehr oder weniger der Annahme gröbster Selbstverschuldung Raum. St.'s umfassende und sorgfältige Darstellung hebt schärfer, als es bisher geschehen, die ganze Trostlosigkeit der Lage der Juden seit dem 12. Jahrh. hervor; indem sie aber zugleich bestimmter auf die letzten Gründe derselben zurückweist, tritt auch klarer und deutlicher hervor, daß die Juden selbst wohl am wenigsten die Schuld ihres Unglücks trugen. Wir glauben nicht, daß der Verf. irgendwie die Erscheinungen, um die es sich handelt, verkannt oder unrichtig gewürdigt hat; es kann unseres Erachtens in keiner Weise ihm Uebertreibung vorgeworfen werden und an seiner Auffassung wird nicht leicht etwas zu ändern, im Guten oder im Schlimmen hinzuzufügen oder abzunehmen sein. Nicht also um seinen Ansichten entgegenzutreten, sondern vielmehr im Anschluß an dieselben, geben wir eine gedrängte Uebersicht der durch ihn gewonnenen oder näher präcisirten Resultate.

Nach kurzer Besprechung der im spätrömischen und fränkischen Reich geltenden Bestimmungen wendet sich der Verf. zu den deutschen Juden und ihrer Kammerknechtschaft (S. 8 ff.). Von einer Sonderstellung und namentlich von einem besondern Abhängigkeitsverhältniß zum Kaiser ist bis zu den Kreuzzügen in den überaus spärlichen Nachrichten keine Spur zu finden; nur in ihrer Eigenschaft als Kaufleute zahlten sie bereits in der karolingischen Zeit Abgaben an den König. Noch 1090 bitten die Speierer Juden Heinrich IV. um Bestätigung der ihnen seitens des Bischofs eingeräumten sehr weit gehenden Rechte und um Aufnahme in seinen Schutz. Das vom Kaiser ertheilte Privileg hatte nicht, wie gegen Beseler und Goldschmidt ausgeführt wird, eine allgemeine Geltung für ganz Deutschland; erst 1103 wird allen Juden im Landfrieden Sicherheit geschworen. Die Kammerknechtschaft, welche übrigens Leibeigenschaft durchaus nicht

involvirt (S. 13), scheint sich erst im 13. Jahrh. bestimmt ausgebildet zu haben und zwar ähnlich, wie zu jener Zeit auch bei andern Personenclassen solche Abhängigkeitsverhältnisse entstanden, auf Grund des thatsächlich gewährten und in wilder Zeit vielfach angerufenen Schutzes eines Mächtigern, hier des Kaisers. In den Urkunden Friedrichs II. erscheinen die Juden zunächst als „servi camerae nostrae." Wesentliche Folge des besondern Abhängigkeitsverhältnisses vom Kaiser ist die Verpflichtung zur Zahlung von Abgaben, und diese Verpflichtung ist verhängnißvoll entscheidend gewesen für ihre Stellung während des ganzen Mittelalters. Es ist auf Grund der beigebrachten Zeugnisse nicht zu viel gesagt, wenn der Verf. ausführt, daß ihre Schutzlosigkeit nur als Vorwand erscheint, um Bedrückung und Beraubung zum kaiserlichen Monopol zu machen, während die Kammerknechtschaft selbst niemals wirksamen Schutz gegen Verfolgungen bot. Wie seit den Kreuzzügen ihre Lage sich immer mehr verschlechterte im Anschluß an die Ausbildung der Theorie von der Nothwendigkeit der Schutzlosigkeit, zeigt die quellenmäßige Darstellung S. 15 ff. So erscheint denn der Judenschutz als Regal und als solches wird er — oder vielmehr das Recht, die aus ihm fließenden Einkünfte zu beziehen — in verschiedener Form und Ausdehnung verliehen; er wird als nutzbare Sache unter den verschiedensten Modificationen auf längere oder kürzere Zeit verpfändet, und nicht selten übertragen noch die so Berechtigten ihre Befugnisse an die zweite Hand. Eben so oft gestattet der im Besitz des Regals Befindliche einzelnen Personen, bestimmte kleinere oder größere Summen aus diesen Einkünften direct zu beziehen. Auf dem kaiserlichen Schutzrecht beruht es denn auch, wenn die Kaiser seit Friedrich II. einzelnen Landesherren oder Städten die Erlaubniß ertheilen, Juden in bestimmter oder unbestimmter Anzahl „zu halten". Auch hier kommt es wesentlich auf die von den sich ansässig machenden zu ziehenden Einkünfte an. Sie waren unentbehrlich als Bankiers, sehr gesucht als steuerkräftige Einwohner, und nicht besser konnte einem kleinen neu aufkommenden Ort unter die Arme gegriffen werden, als durch Gewährung jenes Rechts. „Ganz ebenso wie die Kaiser den Landesherren gestatten, die Mineralien ihres Territoriums auszubeuten, so erlauben sie ihnen auch, die Juden zu nutzen, und stellen als Zeichen für diese Auffassung beide Berechtigungen in derselben Urkunde neben einander" (S. 24). Genau so ist die Anordnung in der goldenen Bulle, welche das Judenregal den Kurfürsten generell einräumt. Als Steuerzahler kommen die Juden demnach vorzugsweise in Betracht: aus den Zusammenstellungen des Verf. (S. 27 ff.) geht zweierlei deutlich hervor: die Leistungen waren absolut und relativ sehr bedeutend und man steigerte sie, so viel es anging, immer fort. So ist denn auch das Verhältniß derselben zu der Gesammteinnahme der Städte, wie z. B. in Breslau (S. 29), ein ganz abnormes. War auf diese Weise die Einziehung der Judenzinse fast überall im Reich in die Hände der Landesherren, Städte u. s. w. gelangt, so blieb doch dem Kaiser selbst noch immer das Recht vorbehalten, auch directe Einkünfte von ihnen zu beziehen. Ludwig der Baier brachte diese Abgabe, anknüpfend an eine Anordnung Vespasians, zur Aufbesserung seiner Finanzen in die stehende Form des goldenen Opferpfennigs, den jeder Jude und jede Jüdin nach zurückgelegtem 12. Jahr und bei einem Vermögen von mindestens 20 Gulden als Leibzins von einem Gulden jährlich an den König zahlen mußte. Wie hoch zu verschiedenen Zeiten die fiscalischen Einkünfte von den Juden sich beliefen, läßt sich nicht feststellen; es herrschte überhaupt in Bezug auf Art und Betrag der Leistungen große Verschiedenheit. Diese Maßregel K. Ludwigs ist aber nur der Anfang einer ganzen Reihe von Erpressungen, welche seitdem von den deutschen Kaisern ins Werk gesetzt wurden. Auch in den Städten — wo der Jude nur uneigentlich Bürger ist — war das Verhältniß zu den Communallasten sehr schwankend. Eine besondere Entwicklung und eine andere financielle Erweiterung fand dann noch der den Juden zu gewährende Schutz in dem Geleitgeld (S. 40), das für sie nicht eine Prämie für die Versicherung, sondern ein Zoll von der Person wird und den bezeichnenden Namen Judenleibzoll trägt.

Was die Bedeutung des Judenschutzes (S. 42) betrifft, so bedarf es kaum der ausdrücklichen Erwähnung, daß die aus dem Schutz hervorgehenden Pflichten der Juden die Hauptsache sind; sie standen allerdings unter dem Schirm des Landfriedens, einzelne Privilegien erscheinen sogar sehr günstig, aber die Thatsachen lehren, daß das Volk sich nur selten danach richtete, die Landesherren sie nur in einzelnen Fällen zur Durchführung brachten. Der Macht der Umstände gegenüber konnten denn auch die anerkennenswerthen Bemühungen der Kirche wenig fruchten. Einzelnen Fürsten, namentlich dem Erzbischof von Mainz, war noch eine besondere Schutzherrlichkeit eingeräumt; sie bestand wesentlich in der Einziehung des Judenzehnten, d. h. des zehnten Theils dessen, was der Kaiser von den Juden bezog.

Nachdem der Verfasser so die politische Stellung der Juden im Allgemeinen charakterisirt hat, führt er im Einzelnen die Zustände und Schicksale der bedeutendsten Judengemeinden Deutschlands aus. Auf Grund des gesammten vorhandenen Materials ist die Geschichte der Gemeinden in Nürnberg, Regensburg, Augsburg, Köln und Frankfurt am Main dargelegt [1]). Daran schließen sich eingehende Untersuchungen über die Stellung der Juden zu Handel und Gewerbe (S. 103 ff.). Noch im 10. und 11. Jahrh. sind Iudaei und mercatores correlate Begriffe und bis zu den Kreuzzügen besaßen die Juden unbeschränkte Handelsfreiheit. Dann aber tritt, wie oben erwähnt, wie auf dem staatsrechtlichen, so auch auf dem socialen und nationalökonomischen Gebiete ein Wendepunkt ein, der für das Volk verhängnißvoll geworden ist. Die Städte gingen damals einer ganz neuen Blüthe entgegen; Kaufleute und Handwerker schließen sich in Gilden und Innungen fest zusammen, und daß zu diesen der Jude keinen Zutritt hatte, verstand sich von selbst. Stillschweigend oder ausdrücklich blieb ihm dieses Feld der Thätigkeit verschlossen (s. in Anm. 92, was ihnen zu verkaufen untersagt war), wie ihm der Ackerbau durch Ausschließung vom ländlichen Grundbesitz versagt war. So bleiben denn Schacher und Wucher die einzigen Erwerbsquellen und um so mehr, als sich die Unentbehrlichkeit ihrer auf Geldgeschäfte gerichteten Thätigkeit täglich fühlbar machte. Grade weil die Kirche den Christen das Zinsennehmen verbot, mußte man den Wucher der Juden dulden, und die Quellen gestatten ihnen ausdrücklich das zinsbare Darlehen, das nun einmal nicht zu entbehren war. Nichts kann besser die ganze Situation kennzeichnen als die dem Anfang des 16. Jahrh. angehörige Stelle aus dem Rechtsbuch des Eisenacher Stadtschreibers Johann Purgoldt, auf welche schon Neumann, (Geschichte des Wuchers) aufmerksam gemacht hat, VIII. 31: »Nhu ist ir ordnung aber anders geschickt, da sye zcu lande nicht magen eygens gehabe, nach erbliche guter besitzen, wan man yn des nicht statet, und hetten sye dye, so gesche yn von den luten schade darzcu; erbeiten sye dye hantwerge, des ledin dye zcunfte und hantwercksmeyster nicht, und musten irer geselschaft enperen, und dye liszen sy nicht arbeyten: triben sy dan kaufmanschaft, so koufte nymant gerne weder sye. Und darumb so musen sye wuchern, und dit ist ir behelffen; aber dye cristenn wucherer haben kein behelffen, wan es ist ir girheit und ir verzcwifelte bosheit.«

---

1) Für Augsburg ist jetzt noch die Beilage III des fünften Bandes der Städtechroniken zu vergleichen. Darstellungen der Verhältnisse in größern Gemeinden geben neuerdings: von Heister, die Juden zu Naumburg a. d. Saale, im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, 1866. Nro. 3, 4 u. 5 (mit einer Berichtigung von Wattenbach in Nro. 10. Sp. 359) und Gudermann, Zur Geschichte der Juden in Magdeburg. Breslau 1866. 56 S. 8. 12 Sgr.

So nahmen die kleinen Leute und Handwerker, wie die Fürsten und Bischöfe und Klöster, ihre baaren Darlehen nur von den Juden; die Zinsen aber, die wir aus den einzelnen Schuldurkunden kennen lernen, sind enorm. Der grade der Juden wegen vielfach gesetzlich festgestellte Zinsfuß schwankt im 14. und 15. Jahrh. zwischen $21^2/_3$ und $86^2/_3$ Procent; er stellt sich um so höher, je kleiner die dargeliehene Summe und je kürzer die Frist bis zur stipulirten Wiedergabe ist. In dieser, vielfach noch überschrittenen, Höhe der Zinsen, in dem durch das kanonische Recht indirect begründeten Monopol der Juden, das sie gewiß oft genug hartherzig ausgebeutet haben, liegen die Gründe des unerbittlichen Hasses, welcher in der Menge der großen und kleinen Schuldner sich sammelte und von Zeit zu Zeit in Wuthausbrüchen und Verfolgungen seine Befriedigung suchte.

Den Formen, in denen diese Geldgeschäfte sich bewegten, den Schutzmitteln, welche die precaire Lage des jüdischen Gläubigers erforderte, den Rechtsgrundsätzen, die diesen obligatorischen Verhältnissen ihre Entstehung und Ausbildung verdanken, widmet der Verf. eine Reihe höchst interessanter und feiner Auseinandersetzungen (S. 112 ff.), welche wir, als dem speciellen Gebiet des Privatrechts angehörig, hier nicht weiter verfolgen. Bei diesen Geldgeschäften fand aber auch das Princip der Rechtlosigkeit der Juden seine hauptsächlichste Anwendung in den Aufhebungen und Reductionen der Forderungen jüdischer Gläubiger durch Kaiser und Landesherren (S. 131 ff.), die von König Wenzel zuerst in großartigem Maßstabe und zu origineller Bereicherung der eigenen Kasse durchgeführt worden sind.

Die besondern Gemeinde- und Gerichtsverhältnisse der Juden (S. 140 ff.) beruhen einerseits auf der Neigung des Mittelalters, die socialen Kreise auch juristisch zu trennen, anderseits auf dem Princip der Persönlichkeit der Rechte. Daher denn innerhalb ihrer besondern Gemeinden schon seit den Karolingern die besondere Gerichtsbarkeit der jüdischen Richter, in Fällen, wo Juden und Christen gegeneinander stritten, die Zusammensetzung eines gemischten Gerichts. Im Einzelnen haben auch diese Verhältnisse sich sehr verschieden gestaltet. Für den Beweis und Eid der Juden (S. 148 ff.) und die Entscheidung der Frage, in wieweit Christen durch Juden, Juden durch Christen überführt werden können, wurden vor den Kreuzzügen sehr humane Grundsätze befolgt. Beim Zeugenbeweis galt meist die im Einzelnen vielfach modificirte Regel, daß derjenige, der ihn zu führen hat, seine Behauptung durch die Aussage von Zeugen bestärken muß, welche derselben Nation oder Confession angehören, wie der zu überführende Gegner. Es sind diese Anordnungen auf das während des ganzen Mittelalters in so vielfachen Anwendungen vorkommende Genossenschafts- und Ebenbürtigkeitsprincip zurückzuführen, das gleiche äußere Stellung des Zeugen und des Beklagten forderte. Den Eid des Juden hat das Mittelalter in Bezug auf die Worte, wie auf Stellung, Verhalten und Kleidung während des Schwurs mit Raffinement ausgebildet. Man ging von der falschen Voraussetzung aus, der Jude dürfe nach seinem Gesetz vor der christlichen Obrigkeit einen Meineid schwören, und suchte sich durch Häufung sinnloser Formen zu sichern, zugleich aber auch den Schwörenden zu demüthigen. Reiche Belege hierfür bieten die S. 154 ff. und in den Anm. 144—148 zusammengestellten Formeln und Vorschriften [1]. In Bezug auf das Strafrecht (S. 159 ff.) wird nachgewiesen, daß im Princip der Jude so zu büßen hatte, wie der Christ, nur höher und schimpflicher; der jüdische Bann aber wurde von der weltlichen Obrigkeit anerkannt.

Ein weiterer Abschnitt (S. 163 ff.), der natürlich grade durch seine einzelnen Mittheilungen interessant ist, beschäftigt sich mit der socialen Lage der Juden und ihren Beschränkungen in religiöser und socialer Beziehung, wobei noch namentlich ihr Verhältniß zum Grundbesitz erörtert wird. Der letzte, ebenfalls nur in seinen Einzelnheiten bedeutsame Abschnitt (S. 181 ff.) zählt die hauptsächlichsten Judenverfolgungen auf und gibt die Veranlassungen derselben an, so weit sie bekannt sind. In dieser Beziehung ist noch zu erwähnen, daß die Mähre von den getödteten Christenkindern, der Innocenz IV. durch eine besondere Bulle 1247 widersprach, dem 12. Jahrh. ihre Entstehung verdankt und sich von Frankreich aus im 13. nach Deutschland verbreitete.

Es ist wohl in hohem Grade durch die Art des Stoffes und der Quellen bedingt, wenn die große Menge einzelner Bestimmungen und Nachrichten sich nur schwer in die abgerundete Form einer zusammenhängenden Darstellung fügt. Daher hat denn auch das vorliegende Werk vielfach mehr den Charakter einer Materialiensammlung behalten. Absichtlich aber hat der Verf. die Zerstückelung erhöht, indem er den wissenschaftlichen Apparat theils in kleine Noten unter den Text, theils in größere Anmerkungen (S. 198—293) am Schlusse desselben, denen sich noch ein Anhang über die Judenprivilegien anreiht, vertheilte. Diese Anordnung ist sehr unbequem und beschwerlich für diejenigen, welche das ganze Buch durcharbeiten wollen, und auf solche wäre doch zunächst Rücksicht zu nehmen gewesen. — Dieses einzige lediglich die Form und Anordnung betreffende Bedenken kann uns aber gewiß nicht abhalten, das Werk selbst der Beachtung und dem Studium der Leser des Lit.-Blatts angelegentlich zu empfehlen.

Bonn. Lörsch.

Geschichte des Kirchenbaues.

Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte, ihre Vorbilder und Entwicklung. Für Architekten, Kunsthistoriker und Geistliche. Von **Oskar Mothes**, Doctor der Philosophie und Architekt. Leipzig, Arnold 1865. X u. 102 S. gr. 8. 1 Thlr.

Die Frage, nach welchen Mustern die ältesten christlichen Kirchen, die sogenannten Basiliken entworfen und erbaut worden seien, hat bis auf den heutigen Tag noch keine endgültige Beantwortung gefunden. Es ist erfreulich, daß dieselbe, nachdem sie lange ausschließlich von Kunsthistorikern und Archäologen erörtert worden, nun auch von einem Architekten in Behandlung genommen ist, und zwar von einem Architekten, der außer seiner praktischen Befähigung eine reiche archäologische und ästhetische Bildung zu dem Unternehmen bringt, der fast alle altchristlichen Basiliken, die uns erhalten oder als Ruinen auf uns gekommen sind, aus eigener Anschauung kennt, und der als Verfasser des illustrirten Baulexikons und eines gediegenen Werkes über die alten Kunstdenkmäler der Architektur und Sculptur Venedigs schon vortheilhaft bekannt ist. Der Verf. hat ganz Recht, wenn er S. IV sagt: „Nur wenig nützt denen, die über antike Gebäude schreiben oder sich sonst damit beschäftigen wollen, auch der weitschichtigste, aus Schriftstellern zusammengesuchte Apparat, wenn sie nicht die Monumente selbst oder deren Ruinen gesehen haben. Aber selbst der Augenzeuge kann sich ein festes und sicheres Urtheil nicht bilden, wenn ihm entweder die Praxis fehlt, oder die Theorie abgeht." Wir stimmen dem um so lieber bei, da unser Architekt auch die Verdienste der Archäologen, welche über die Basiliken geschrieben, anerkennt, wenn er S. V sagt: „Man muß jedoch zugestehen, daß alle diese Männer nicht vergeblich

---

1) Die in A. 148 zum Schluß erwähnte Verordnung von 1421 ist anscheinend nur Wiederholung einer ältern von 1368 bei *Biener*, op. acad. I, 256. — Eine Milderung und eine eigenthümliche processualische Unterscheidung enthält die Verordnung des Erzb. Werner für das weltliche Gericht in Trier vom J. 1400 (*Hontheim*, hist. brev. II, 312). Besaß der Jude, der einen Christen belangte, unverdächtige Kundschaft in Briefen oder sonstwie und wollte der Christ dennoch schwören: »so sall er den eydt *mit fare* dun, so wie unseres gerichtes recht steht.« Hatte der Jude aber keine Kundschaft, und wollte er die Sache vor den Amtmann ziehen mit der Frage »ob yme einiche eyde zu dun geburten«, wozu auch der Christ berechtigt sein soll, so sollen beide »die eyde dun *ane fare*,« vgl. Siegel, Berichte d. Wiener Akad. Ph. Kl. 51, 156.

über die Basiliken geschrieben haben .... Die beste Frucht von diesen Arbeiten der Gelehrten ist aber die, daß aus den Schriftstellern ein sehr umfänglicher Apparat zusammengetragen worden ist zur Anstellung der Untersuchung, daß eine Menge Stellen aufgeklärt worden sind, die sehr dunkel waren, daß viele Zweifel beseitigt, daß ungeheuere Hindernisse überwunden worden sind, so daß jetzt der Weg zur Wahrheit offen liegt."

Bei dem lebhaften Interesse nämlich, womit in neuerer Zeit die Werke christlicher Kunst, besonders die der christlichen Baukunst, studirt und erforscht wurden, konnte es nicht ausbleiben, daß die Aufmerksamkeit der Kunstarchäologen und Kunstfreunde sich den ersten Anfängen dieser großartigen Entwicklung zuwendete. Die Frage nach der ursprünglichen Form der christlichen Gotteshäuser drängte sich dem Kunsthistoriker unabweisbar auf und für jeden, der Liebe und Verständniß für die imposanten Schöpfungen der mittelalterlichen Architektur in sich trägt, mußte es ein dringendes Bedürfniß sein, den Keim kennen zu lernen, aus dem sich der große Baum mit aller seiner Pracht und Herrlichkeit entwickelt hat.

Als ersten Anfang der kirchlichen Architektur erkennt man allgemein die altchristliche Basilika, deren architektonische Eigenthümlichkeiten die Kunstgeschichte unter der freilich nicht ganz zutreffenden Bezeichnung „Basilikenstil" zusammenfaßt. Durch die Beschreibung, welche Eusebius von der Basilika zu Tyrus (H. E. X. 4. ed. Vales. p. 380) und von der Grabesbasilika zu Jerusalem (V. Const. c. 35—38, p. 502) gibt, ferner durch die Darstellung der Felix-Basilika, welche Paulinus von Nola hinterlassen hat (Ep. ad Sever. §. 10—13), mehr aber noch durch die erhaltenen christlichen Basiliken (namentlich zu Rom, Ravenna, Bethlehem) sind wir in den Stand gesetzt, uns ein ziemlich genaues Bild von der altchristlichen Basilika zu machen.

Die Basilika besteht der grundrißlichen Disposition nach aus Vorhalle, Schiff und Presbyterium. Die Vorhalle (*πρόναος*, *νάρϑηξ*) bildet einen verhältnißmäßig schmalen Raum vor dem Kirchenschiffe, von dem sie durch eine Brustmauer mit Gitter getrennt ist. Bei vielen Basiliken war vor dem bedeckten Narthex noch ein unbedeckter quadratischer Vorhof gelegt, ringsum mit nach innen sich öffnenden Säulenhallen umgeben. Ein oder mehrere Portale führen dann in den Vorhof, aus dem man durch eine entsprechende Anzahl Thüren in die Vorhalle gelangt. — Das Kirchenschiff (*νάος*) besteht aus mehrern länglichen Hallen, gewöhnlich aus drei, bei größern Anlagen aus fünf. Dieselben sind durch zwei, resp. vier Säulenreihen geschieden. Die Zahl der Säulen richtet sich natürlich nach der Länge des Schiffes. Das Mittelschiff ist breiter als jedes der Seitenschiffe, vielfach ist das Verhältniß von Zwei zu Eins zur Geltung gebracht. — Das Presbyterium besteht aus einer halbkreisförmigen Nische (Apsis, Concha, Tribuna), in deren Mittelpunkte der Altar steht. Um mehr Raum vor dem Altare zu gewinnen, ist häufig noch ein Theil des Mittelschiffes hinzugezogen, oder es ist zwischen Apsis und Langhaus ein Querschiff mit nur geringer Ausladung eingelegt. — Was den Aufriß betrifft, so besteht die Apsis aus einem Halbcylinder und einer Halbkuppel, wodurch sie eingewölbt wird. Gewöhnlich ist sie ohne Fenster, nur zuweilen trifft man ein oder drei rundbogige Fenster an. Lieber wurde die Mauerwand der Apsis mit Mosaikbildern decorirt. Die Chorschranken, welche das Presbyterium vom Laienraum scheiden, sind künstlich gearbeitete Gitter aus Stein von Brusthöhe. In denselben standen an der einen Seite das Epistel-, an der andern das Evangelienpult, *ἄμβωνες*. Gegen das Mittelschiff öffnet sich die Apsis durch einen mächtigen Rundbogen von der Spannweite der Apsis und von der Stärke ihrer Mauerdicke. Man liebte es, denselben prächtig zu zieren und zeichnete ihn mit dem Namen Triumphbogen aus. — Die Säulen des Schiffes folgen den Eigenthümlichkeiten der classischen Säulenordnung und sind dorisch, jonisch, corinthisch oder römisch. In der constantinischen Zeit und in den ersten Decennien nach Constantin entlehnte man sie antiken Bauten. Ueber die Säulencapitäle legte man den horizontalen Architrav oder aber man schlug Arkadenbogen darüber. Ueber dem Architrav oder den Arkadenbogen erhebt sich die Mauer des Mittelschiffes, welches in der Regel doppelt so hoch als die Seitenschiffe ist. Das Licht fällt durch kleine viereckige oder rundbogig geschlossene Fenster ein, welche in dem Obertheile der Mauerwand angebracht sind. Die Decke wird durch das Sparren- und Balkenwerk eines Satteldaches, in dessen Dachstuhl man ungehinderten Einblick hat, gebildet. Zuweilen ward jedoch auch eine flache Decke aus getäfeltem Holzwerk angebracht. Die Seitenschiffe haben wie das Mittelschiff kleine, den Intercolumnien der Säulenreihen entsprechende Fensteröffnungen. Auch hier findet sich gewöhnlich keine andere Decke, als das Dach, welches aber hier ein Pultdach ist; nur hie und da trifft man eine flache Verschalung. Ist ein Querschiff vorhanden, so hat es gleiche Höhe mit dem Mittelschiff; in dasselbe münden dann das Mittelschiff und die Seitenschiffe durch große Bogenöffnungen. Die Umfassungsmauern sind schlicht und einfach, ohne alle weitere Belebung.

Welche classische Gebäude sind nun das Muster dieser altchristlichen Kirchenbauform? Seit Leo Battista Alberti im Jahre 1485 zu Florenz und Venedig seine zehn Bücher de re aedificatoria veröffentlichte, war man daran gewöhnt, mit ihm diese Frage dahin zu beantworten, daß die altchristlichen Basiliken nichts anderes seien als zu christlichen Cultzwecken verwendete antike forensische Basiliken; oder wo kirchliche Neubauten stattgefunden, habe man die antike Basilika einfach nachgeahmt.

Diese Ansicht, wozu offenbar der übereinstimmende Name Anlaß gegeben hat, wurde nicht nur von Andrea Palladio (I quattro libri dell' architettura, Venedig 1570) und von Ciampini (Vetera monumenta Romae, Rom 1690) — um nur einen berühmten Architekten und einen angesehenen Architekturhistoriker früherer Jahrhunderte zu nennen — ohne weiteres nachgesprochen, sondern auch von Spätern, von Augusti und Binterim, Hirt und Leroux d'Agincourt, Kugler und von Quast, Bunsen und Geilhaband adoptirt.

Der Erste, welcher dieser Ansicht auf Grund sorgfältiger Forschungen entgegentrat, war Zestermann in der Schrift: „Die antiken und die christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander dargestellt", Leipzig 1847. Diese Schrift, ein Muster deutschen Forscherfleißes, ist eine deutsche Bearbeitung der von der Academie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique gekrönten Preisschrift de basilicis libri tres desselben Verfassers. Er liefert darin mit großer Erudition den Beweis, daß sich kein Beispiel der Umwandlung einer heidnischen Basilika in eine christliche Kirche historisch nachweisen lasse, daß unter den noch vorhandenen altchristlichen Basiliken keine ehemalige heidnische Basilika vorhanden sei; ferner, daß zwischen den forensischen Basiliken der Heiden — denn nur diese Basilikenart kommt hier in Betracht — und den Gottesdienst-Basiliken der Christen die wesentlichsten Unterschiede bestehen: daß den forensischen Basiliken Apsis sowohl, als Vorhof und Vorhalle fehlen, die bei den christlichen Basiliken regelmäßig vorkommen; daß bei den forensischen Basiliken der Haupteingang stets an der Langseite, bei den christlichen an der einen Schmalseite liege; daß im Innern bei den christlichen Basiliken nur Säulen gefunden werden, welche den Raum der Länge nach in mehrere Schiffe theilen, bei den profanen Basiliken aber Säulen, welche nicht sowohl eine Theilung des Raumes in Schiffe, als vielmehr eine Einschließung des Mittelraums bewirken; daß die christlichen Basiliken ein Dach tragen, das nur nach den zwei Langseiten abfällt, während wir bei der antiken Basilika ein nach vier Seiten abfallendes Walmdach antreffen. — Wir lassen es hier dahingestellt, ob es Zestermann gelungen ist, den Nachweis zu liefern, die Apsis, welche Vitruv bei der Beschreibung der

Basilika von Fano erwähnt (das tribunal hemicycli schematis), ferner die Apsis, welche sich auf den Marmorfragmenten des Grundrisses vom alten Rom (jetzt im Capitolinischen Museum) bei der Basilica Ulpia verzeichnet findet, habe nicht zu den betreffenden Basiliken gehört; wir müssen aber gestehen, daß er gegen die gegentheilige Meinung gewichtige Bedenken erhebt. Ebenso müssen wir hervorheben, daß der antik-basilikanische Charakter der sog. Basilica Constantini, woran zwei Apsiden, uns durch Zestermanns Bemerkungen sehr zweifelhaft geworden ist.

Mit dem ebenso kühnen als gründlichen Vorgehen Zestermanns war der herkömmlichen Ansicht über den Ursprung der basilikanischen Kirchenform ein gewaltiger Stoß versetzt; die Controverse spinnt sich bis auf den heutigen Tag fort. Urlichs, v. Quast, Meßmer, Weingärtner traten gegen ihn auf; Kreuser, Laib und Schwarz, Otte (Gesch. der deutschen Baukunst, Lpz. 1862; vgl. auch meine Schrift: Ueber das Verhältniß der christlichen zur classischen Architektur, Paderb. 1859) pflichteten seiner Meinung bei, während Lübke, Rosengarten, Kugler, Springer und Lützow einfach die hergebrachte Ansicht wiederholten, ohne von der Controverse Notiz zu nehmen.

Es freut uns, daß in Oscar Mothes ein praktisch gebildeter Architekt in Folge gründlicher Untersuchungen zu dem negativen Resultate kommt: die altchristliche Basilika ist weder die christlichen Cultzwecken übergebene, noch die vom christlichen Architekten pure nachgeahmte heidnische Basilika, — und zu dem positiven Ergebnisse, daß die altchristliche Basilika rücksichtlich ihrer Raumdisposition aus dem Bedürfniß der christlichen Gemeinde und des christlichen Cultus hervorgewachsen sei, ihrer Construction nach sich an die vorhandene Technik, wie in ihrem Stile an die vorhandene Formgebung angeschlossen habe.

Wir denken uns die Thätigkeit des altchristlichen Architekten etwa folgendermaßen: Als ihm die Aufgabe gestellt wurde, ein christliches Gotteshaus zu schaffen, überlegte er mit dem Bischofe oder wer sonst das Bedürfniß des christlichen Cultus und der christlichen Gemeinde kannte, wie die Anlage am zweckentsprechendsten zu treffen sei. Aus der Gliederung der Gemeinde, in 1. Katechumenen und Büßer, 2. Gläubige, 3. Kleriker ergab sich die dreitheilige Disposition des Grundrisses: 1. Vorhof und Vorhalle, 2. Schiff, 3. Presbyterium. Letzteres mußte als Opferstätte den Altar aufnehmen, um den die Priester beschäftigt waren; demgemäß war das Presbyterium in Halbkreisform als Nische zu construiren, deren Mittelpunkt der Altar einnahm. Das Schiff als Raum für die Gläubigen mußte Platz für große Versammlungen bieten, die der Verkündigung des göttlichen Wortes und der eucharistischen Feier beiwohnten. Solche weite Versammlungsräume ließen sich nicht anders gewinnen als durch Hallenanlage; damit war also die Anwendung von Säulenreihen geboten, die Anlage mehrerer Schiffe unabweislich. Als die Zahl der Kleriker sich mehrte und dieselben vor dem Altare Platz bedurften, um sich als Sänger bei der Liturgie zu betheiligen, wurde ein Theil des Mittelschiffes noch zum Presbyterium gezogen oder ein Querschiff eingeschoben. So war die ganze räumliche Disposition, wie sie der altchristliche Architekt bei seinem Entwurf der Gottesdienst-Basiliken zu treffen hatte, durch das Bedürfniß der christlichen Gemeinde und des christlichen Cultus dictirt. Diese eigenthümliche Architektur-Combination originirt in der christlichen Religion und ihren Normen. Die Construction freilich und die Formgebung des Details entnahm der christliche Baumeister der Tektonik der Zeit, deren Kind er war und über die er sich nicht erheben konnte. So finden wir Mauer und Bogen, Säulen und Architrav an den christlichen Basiliken, wie an heidnischen Bauten der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Mothes hat ganz Recht, wenn er S. 93 bemerkt, daß man streng genommen von keinem Basilikenstil sprechen könne, ebensowenig als von einem Langtempelstil oder von einem Rundtempelstil; denn in den Constructions- und Detaileigenthümlichkeiten hat die altchristliche Basilika genau besehen nichts Charakteristisches. Aber gleichwohl ist mit ihr eine neue Gebäudeform, eine neue architektonische Combination ins Leben gerufen, welche die Grundlage und der Ausgangspunkt einer großartigen Entwicklung wurde — der Entwicklung der ganzen kirchlichen Architektur.

Bei diesem Schaffen des altchristlichen Architekten scheint es mir eine müßige Frage zu sein, ob derselbe bei Anlage der Colonnaden und Arcaden der Vorhalle an den Peristil der römischen Häuser oder an die innere Säulenstellung der heidnischen Hypäthraltempel gedacht, bei dem Schiffe die Hallen der Basiliken oder die Säulengänge der Kaiserpaläste im Sinne gehabt, bei der Apsis die Nischen der Thermensäle oder der römischen Göttertempel nachgebildet habe. Er stand auf der Höhe der Kunstfertigkeit seiner Zeit und es standen ihm deshalb all die Bauformen und Bauglieder und Architekturdetails zu Gebote, worüber die Tektonik seiner Zeit zu verfügen hatte: mit und aus ihnen wie aus vorhandenen Werkstücken fügt er seinen neuen Bau zusammen und in einander. Und hier sind wir bei dem Punkte angelangt, wo unsere Ansicht von der von M. in etwa abweicht. Er meint, in und an der altchristlichen Basilika fänden sich Nachahmungen aller möglichen alten Bauten. Richtung, Vorhof mit Reinigungsbrunnen sollen Nachahmung des jüdischen Tempels sein, Schiff und Presbyterium ihr Vorbild an dem Oecus des heidnischen Hauses, an der Cella des Hypäthraltempels, an den Stoen der Basiliken u. s. w. haben. Daß den christlichen Architekten bei der Anlage der Basiliken der jüdische Tempel irgendwie vorgeschwebt habe, vermag ich nicht anzunehmen, da ihnen der jüdische Tempel zu wenig bekannt und in allweg zu sehr verschieden war, und zwar vermag ich dieses ebensowenig einzusehen, als daß der Thurmbau der kirchlichen Architektur an den zwei Pylonen des salomonischen Tempels sein ideales Vorbild gehabt haben soll (S. 102). Das heißt doch allzusehr nach Vorbildern haschen und zu viel Nachahmung wittern. Es nimmt mich Wunder, daß gerade ein Architekt eine solche enge Meinung von dem Schaffen und Thun seiner Gilde hegt. Ich muß gestehen, daß ich mir eine höhere Vorstellung von dem Wirken des genialen Baumeisters mache: ich meine, er operirt in seinem Geiste mit den vorhandenen Bauformen wie der Denker mit seinen Begriffen, wie der Arithmetiker mit seinen Zahlen, wie der Schriftsteller mit den Worten. Sind die Begriffe, Zahlen, Worte auch dieselben, welche bei andern Menschen schon vorgekommen sind: die Combinationen sind neu, die Wendungen sind anders und darum liegt keine sclavische Nachahmung, sondern freies künstlerisches Schaffen vor. Dabei besteht, um zu der altchristlichen Basilika zurückzukehren, daß in dieser architektonischen Combination sich viele Glieder finden, die man ähnlich auch bei andern Bauten antrifft. Aber eben der Umstand, daß man Aehnlichkeiten an einer Unzahl verschiedener Gebäudearten wieder findet, ist der sicherste Beweis, daß keine Nachahmung angenommen werden darf. Die vielen „Gebäude basilikaler Form" sowie die vielen „Gebäudetheile, welche basilikale Form haben" — ihre Aufzählung reicht bei M. von S. 76 bis 92 — hätten ihn überzeugen sollen, daß bloße Nachahmung dabei auszuschließen sei.

Nachdem wir den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Ursprunge der altchristlichen Basilika und Mothes' Stellung zu derselben angegeben haben, wollen wir den Inhalt seiner Schrift skizziren und mit einigen Bemerkungen begleiten. Dieselbe zerfällt in fünf Bücher. Das erste handelt „von den christlichen Cultstätten vor Auftreten der Basiliken." Es wird darauf hingewiesen, das Christus und die Apostel zu ihrer Predigt wie zu ihrem Gebete den Tempel und die Synagogen benutzten, daß aber nach Christi Tode die Gläubigen bestimmte Häuser hatten, wo sie „zum Brodbrechen" sich versammelten. Mit Recht bemerkt M., unter *οἶκος* der Apostelgeschichte und der apostoli-

schen Briefe sei nicht Haus im Allgemeinen, sondern der oecus Vitruvs, d. i. ein großer Saal in den Häusern der Vornehmen zu verstehen, welcher bei den Orientalen im obern Stock, bei den Griechen und Römern im Parterre, aber nach hinten lag. Wenn aber im Verlauf dieses ersten Buches (Kap. 7.) behauptet wird, das Innere der christlichen Kirchen, welche aus der Zeit des Kaisers Diokletian erwähnt werden (von Optatus Milevitanus), hätte dem Innern der Säle in den griechischen und römischen Häusern geglichen, das Aeußere den heidnischen Tempeln, so vermögen wir die Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit eines solchen Schlusses nicht einzusehen.

Das zweite Buch handelt von dem Namen „Basilika". Es wird hervorgehoben, daß die Bezeichnung basilica (βασιλική) nicht von der Königshalle zu Athen gebraucht, wohl aber ein königliches Wohnhaus βασιλικὴ οἰκοδομία genannt sei, ἡ βασιλική auch Flavius Josephus von der Halle auf der Südseite des Tempelhofes von Jerusalem brauche (Ant. XV, 11, 1 u. 3; XIX, 1, 11). Bei den Römern findet sich der Name basilica seit dem 2. Jahrh. v. C. und bezeichnet überhaupt überbaute Hallen. Zur Bezeichnung christlicher Kirchen kommt der Name seit Constantin auf. Jedoch werden nicht alle christlichen Cultstätten basilicae genannt, vielmehr nur solche Kirchen, „welche zum Pfarrdienst bestimmt waren" (S. 25). Diese letzte Erklärung von M. ist ungenau. Ein „Pfarrdienst" war in der Zeit, als die ersten christlichen Basiliken gebaut wurden, noch nicht eingerichtet; man unterschied aber zwischen Haupt- und Nebenkirchen. Jene, welche für größere öffentliche Gottesdienstversammlungen bestimmt waren, hießen basilicae, diese oratoria (*Greg. M.* Ep. I, 23; vergl. auch meine Schrift: Ueber das Verhältniß der christl. zur classischen Archit. S. 67). Die Bezeichnung hatte aber ursprünglich nur auf den Bau und die bauliche Anlage Bezug, indem man damit Hallen-Bauten, Gebäude, die durch Säulenreihen in verschiedene Abtheilungen gesondert waren, charakterisirte. Die Hauptkirchen der Christen waren solche Hallenanlagen, da nur durch Anwendung von Säulenreihen größere Versammlungsräume gewonnen werden konnten. Sie hießen darum ecclesiae basilicae oder basilicae schlechtweg. Später wurde diese Bezeichnung in religiösem Sinne gedeutet; das Wort βασιλεύς auf den himmlischen König und Herrn bezogen, gab den erwünschten Anlaß.

Das dritte Buch stellt die Form der altchristlichen Basiliken fest und zwar zunächst aus angeblichen Basiliken des 3., 4. und 5. Jahrh., die noch ganz oder zum Theile erhalten sind, dann aus Basiliken dieser Periode, welche zwar untergegangen, wovon aber noch mehr oder weniger ausführliche Beschreibungen vorhanden sind. Mit großem Fleiße hat M. das Material gesammelt und es ist ihm gelungen, eine Vollständigkeit zu erreichen, wie wir sie noch in keiner ähnlichen Zusammenstellung angetroffen haben. Ob aber die unter 1—9 angeführten Gebäudereste sämmtlich von altchristlichen Basiliken und aus so alter Zeit herrühren, als M., freilich auf gewichtige Kunstkritiker sich stützend, annimmt, vermögen wir nicht zu beurtheilen, da uns die einschlägigen Literatur-Werke nicht zur Hand, die Auszüge, welche M. bietet, aber zu kurz sind. Sollte die Basilika zu Orleansville in Algerien z. B. wirklich aus dem J. 252 zu datiren sein? Ungern haben wir die Inschrift vermißt, die, im Altarraume angebracht, Zeugniß für die genannte Jahreszahl abgeben soll. Eine ausführlichere Behandlung dieser ältesten Basilika wäre in einem Specialwerke über die Basiliken gewiß am Platze gewesen. In Betreff der Datirung der übrigen 29 Basiliken, welche M. als noch erhaltene namhaft macht, und sofern sie in Europa liegen, fast sämmtlich gesehen und erforscht hat, dürfte sich vielleicht manche Einwendung machen lassen; es genüge jedoch die Bemerkung, daß darüber die Ansichten noch sehr variiren, unser Autor aber den bewährtesten Kunstarchäologen gefolgt ist.

Im vierten Buche bespricht der Verf. das „Material, welches der altchristlichen Kunst zur Bildung der Basilikenform zu Gebote stand." Dieser Abschnitt bildet die schwächste Partie des Buches. Denn zu diesem Material werden nicht bloß die Halle des König Archon zu Athen, die Halle der Hellanokiden in Elis, die Halle zu Sparta, die Doppelstoen in Griechenlands Städten, die griechischen und römischen Tempel, die heidnischen Basiliken aller Art, die Portiken, sondern auch die Tempelbauten Aegyptens, die Palastbauten Assyriens, die Hallenbauten Persiens, der Tempel Salomons, das Haus Salomons, der Tempel Zorobabels, der Tempel des Herodes, die Hallen der Umgebung des Tempels zu Jerusalem, ja selbst auch die indischen Höhlentempel, die Buddhistenklöster Indiens gezählt! Man sieht leicht, auf welche Abwege das Urtheil geräth, wenn es in der Geschichte der Kunst überall nur auf Nachahmung und Nachbildung spürt. Gerade das so häufige Vorkommen von Hallenanlagen in Nah und Fern bei den verschiedensten Gebäuden hätte dem Architekten die Ansicht aufdrängen müssen, daß die Aehnlichkeit des Bedürfnisses die Uebereinstimmung der Anlage bedingt habe. Oder sollte es wirklich ernst zu nehmen sein, wenn M. die indischen Höhlentempel unter dem Material aufführt, das der altchristlichen Kunst zur Bildung der Basilikenform zu Gebote stand? Wenn nun aber der Leser im fünften Kapitel dieses Buches „antike Gebäudetheile, welche basilikale Form haben," zu diesem Material und zwar mit mehr Recht gerechnet sieht, namentlich die Saalbauten der Thermen mit ihren Apsiden, die großen Corridore in den Kaiserpalästen, die oeci und Peristile in den römischen Wohnhäusern u. s. w., so wird er mit uns eben aus diesen Anführungen den Schluß machen, daß dem christlichen Architekten freilich die ganze griechische und römische Architektur seiner Zeit zu Gebote, weil er selbst auf der Höhe der Kunstübung seiner Zeit stand. Damit hört aber die Möglichkeit auf, bei ihm von bloßem Nachahmen und Nachbilden zu sprechen.

Das fünfte Buch endlich ist „dem Gange gewidmet, den die christliche Kunst bei Ausbildung der Basilikenform nahm." Da wir diesen Punkt in der ersten Hälfte unserer Besprechung ausführlich erörtert und dabei gerade auf das fünfte Buch der vorliegenden Schrift öfter Bezug genommen haben, so dürfen wir uns hier eines abermaligen Eingehens darauf überheben. — Eine dankenswerthe Zugabe bildet eine tabellarische Uebersicht der Basiliken vom J. 250 bis 580 n. C., welche in 27 Colonnen die wichtigsten Fragen beantwortet, welche der Sachverständige an die 55 aufgeführten Basiliken richten könnte.

In Beziehung auf Punkte, welche nicht unmittelbar mit der Basilikenarchitektur in Verbindung stehen, aber doch von Mothes gelegentlich berührt werden, glauben wir ihn auf einige Irrthümer aufmerksam machen zu müssen. Es ist irrig, wenn er S. 3 meint, zwischen Marc. 16, 14 und Math. 28, 16 bestehe ein Widerspruch, da ein und dieselbe Erscheinung dort in den Speisesaal, hier auf einen Berg in Galiläa verlegt werde. Es ist von zwei ganz verschiedenen Erscheinungen Christi die Rede. — S. 16. wird die irrige Behauptung aufgestellt, die Arcandisciplin sei unter den Christen erst im 3. Jahrh. aufgetreten, da sie doch schon um die Mitte des 2. Jahrh. nachgewiesen werden kann. — S. 22 werden irrthümlicher Weise die Recognitionen des Clemens Romanus für ächt angesehen.

In Hinsicht auf die Form der Schrift bemerken wir noch, daß die Eintheilung zwar eine logisch strenge und consequent fortschreitende, die Darstellung aber eine zu rhapsodische, bruchstückartige ist, indem einzelne Thesen verbindungslos aneinander gereiht werden, ohne daß eine ununterbrochene Entwicklung sich fortspinnt. Gerade diese Eigenthümlichkeit erschwert das Lesen der Schrift sehr und das Recensiren noch viel mehr. Die Citate sind oft zu unbestimmt angegeben z. B. S. 10 Ignat. ad Smyrn., ad Polycarp., wo die Kapitel beigefügt sein sollten. Eine Unsitte bei Citiren ist ferner, nur die Anfangsworte der Stelle herzusetzen und dann mit etc. abzubrechen. Was kann

es z. B. nützen, wenn es S. 7 in Beziehung auf Weingärtner wörtlich heißt: „Die Invektive »Nur wenn man etc. weiß« etc. wäre also unnöthig gewesen"? — Endlich ist die große Zahl der Druckfehler zu tadeln. Mehr um diesen Tadel zu rechtfertigen als um ein vollständiges Verzeichniß geben, führen wir folgende an: S. VII Münster st. Münter, S. 5 Conjunctur st. Conjectur, S. 9 ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου st. Ἀριστοβούλου, S. 13 admonestent st. adclamassent, S. 12 Trojans st. Trajans Regierung, S. 22 Sti Clementii st. Clementis, S. 23 consiliabula st. conciliabula, S. 25 Demitian st. Domitian.

Die Schrift kann allen denen nicht bloß, welche sich mit den altchristlichen Basiliken speciell und eingehender beschäftigen, sondern auch allen Freunden der christlichen Architektur nicht dringend genug empfohlen werden. Sie ist ganz geeignet, die Lösung der schwebenden Frage weiter zu fördern.

Paderborn. J. Kayser.

Literarische Notizen.

— Das Schriftchen „Freimaurer in Tirol" von L. Rapp [1]) enthält interessante Beiträge zur Charakterisirung der religiösen, literarischen und socialen Zustände in Oesterreich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, zum Theil aus ungedruckten Papieren der Innsbrucker Loge. Trotz des 1764 veröffentlichten Verbotes des Freimaurerordens bestanden in Oesterreich nicht wenige Logen, 1784 im Ganzen 45. Durch eine Verordnung vom 11. Dec. 1785 reglementirte Joseph II., „da nichts ohne eine gewisse Ordnung und Leitung in einem wohlgeordneten Staate bestehen soll", auch die Freimaurer-Gesellschaften. Ihre Geheimnisse, sagt er, seien ihm zwar ebenso unbewußt, als er deren „Gaukeleien" zu erfahren wenig vorwitzig jemals gewesen; es sei aber von ihnen einiges Gute für den Nächsten, für die Armuth und Erziehung geleistet worden; darum wolle er sie unter den Schutz und die Obhut des Staates nehmen; es solle aber nur in jeder Landes-Hauptstadt eine Loge existiren dürfen und diese habe dem Landeschef alle Vierteljahre ein Verzeichniß ihrer Mitglieder einzureichen (S. 141). In Folge dieser Verordnung nahm die Freimaurerei in Oesterreich ab, nach dem Ausbruch der französischen Revolution wurde sie politisch verdächtig (S. 157) und 1801 wurde sie verboten mit der Bestimmung, daß jeder „Staatsdiener weltlichen und geistlichen Standes" einen eidlichen Revers abzugeben habe, daß er keiner geheimen Verbindung angehöre (S. 186). Unter den „Staatsdienern geistlichen Standes" sind nach josephinischem Sprachgebrauch die Pfarrer zu verstehen. Rapp erwähnt eine Reihe von österreichischen Geistlichen, welche Freimaurer waren und gibt über mehrere derselben biographische und literarische Notizen. Dahin gehören: die beiden Exjesuiten und Innsbrucker Professoren Anton v. Grasser und K. J. Michaeler (S. 77), J. B. Albertini, Prof. und Rector des Generalseminars zu Innsbruck (S. 91), der Kirchenhistoriker Dannemayer (S. 128) u. A. Der Präsident der Hofcommission in geistlichen Sachen, Baron von Kressel, war Provincial-Großmeister für Deutsch-Oesterreich (S. 131). Auch über Illuminaten und Rosenkreuzer in Oesterreich gibt Rapp interessante Notizen (S. 113. 166).

1) Freimaurer in Tirol. Historische Skizze von Ludwig Rapp. Innsbruck, Wagner 1867. 2 Bl. 192 S. 8. 20 Sgr.

— Unter specieller Leitung des bekannten pariser Archivars Tisserand wird auf Anregung der Seine-Präfectur eine Commission für geschichtliche Arbeiten demnächst ein Corpus historicum der Haupt- und Residenzstadt Paris veröffentlichen, in welchem auch die Schrift eines Preußen, des als Domdechant und bischöflicher Official zu Breslau 1571 verstorbenen Eustathius von Knobelsdorff „Lutetiae Parisiorum descriptio" in poetischer Form eine Stelle finden wird. A. P.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Amberger, Pastoraltheologie, von Jocham.
Böttcher, Lehrb. der hebr. Sprache, von Kaulen.
Lanzilli, de studiis metaphysicis, von Storz.
Luthardt, die Ethik Luthers, von Simar.
Moy, das Recht außerhalb der Volksabstimmung, von Schulte.
Overbeck, Ephraemi Opera selecta, von Zingerle.
Rohrbacher, Kirchengeschichte, von Peters.
Schneemann, die Freiheit der Kirche, von Schulte.

Correspondenz der Redaction. — No. 24: Noch nicht fertig? — No. 77: Dankend erhalten. Wird in der angegebenen Weise besorgt werden. — No. 85: Die Schrift von D. ist unter Kreuzband an Sie abgeschickt. — No. 120: Dankend erhalten. — No. 154: Packet erhalten. Wir erwarten Dich. — No. 180: Wegen L. schreibe ich nochmals vor Ostern. — V. in H.: Bestellt; ich war unschuldig.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 15. April 1867. № 8.

Neutestamentliche Literatur.

Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt von Dr. **Peter Schegg**, Professor der Theol. am königl. Lyceum zu Freising. Drei Bände. A. u. d. T.: Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt. 4. 5. u. 6. Theil. München, Lentner 1861—1865. VI u. 551, 644, 559 S. 8. Jeder Band 2 Thlr. 6 Sgr.

Seiner Erklärung des Matthäus hat der Verf. die des Lukas folgen lassen, in derselben Anlage, drei Bände umfassend. Mit der Uebersetzung wird eine ausführliche und zusammenhängende Erklärung verbunden, dogmatischen, historischen, antiquarischen, ascetischen Inhalts. Jeder Band schließt dann noch mit ausführlichen, meist kritischen und philologischen Anmerkungen. Da ich bereits früher die großen Verdienste des Verf. um die Evangelienerklärung im Allgemeinen zu würdigen versuchte (1866, Sp. 255), so möge man mir gestatten, sofort zur Besprechung einiger Einzelheiten überzugehen.

In der Einleitung (I, 10) wird gesagt, Lukas habe das Matth.-Ev. nicht berücksichtigt, und auch wohl nicht berücksichtigen können, weil dasselbe hebräisch geschrieben gewesen sei. Diese Behauptung, nach ihrem ganzen Umfange genommen, möchte ich bestreiten. Was zunächst das Sprachliche angeht, so kann man doch nicht wissen, inwieweit Luk. des Hebräischen oder Chaldäischen mächtig war. Obgleich, wie wenigstens wahrscheinlich ist, in Antiochien geboren von heidnischen Eltern, muß er doch dem Judenthum nahe gestanden haben; die Ueberlieferung hat ihn ja darum zum jüdischen Proselyten gemacht. Anderseits kann man auch sehr gut annehmen, daß zur Zeit, als Luk. sein Evang. schrieb, das des Matth. bereits ins Griechische übersetzt war. Ich halte dies sogar für sehr wahrscheinlich. In Bezug auf den Thatbestand selbst läßt sich nun freilich nicht verkennen, daß bei einigen Mittheilungen Luk. das Matth.-Ev. nicht berücksichtigt hat. Ich erinnere nur an die Genealogie Christi, wie sie von beiden Evangelisten in verschiedener Gestalt mitgetheilt wird, ferner an die Kindheitsgeschichte des Heilandes. Luk. hat sein Referat über diese so unabhängig gehalten, daß es in der That schwer ist, eine Stelle zu entdecken, wo die Erzählung des Matth. eingeschoben werden kann. Ueber diese Schwierigkeit werden wir später noch reden. Dagegen finden sich aber auch manche Darstellungen bei Luk., denen die des Matth. zu Grunde liegen. Die oft wörtliche Uebereinstimmung der beiden Evangelisten bei der Mittheilung von Aeußerungen oder Lehrvorträgen Jesu will ich nicht hervorheben, weil man diese aus der traditionellen Fixirung des Mitgetheilten erklären könnte; aber eine solche Erklärung reicht bei denjenigen Stellen nicht aus, an welchen Thatsachen erzählt werden. Die mehrmals wiederkehrende wörtliche Uebereinstimmung in längern Referaten historischen Inhaltes zeigt, daß eine Berücksichtigung eines Schriftstellers durch den andern stattgefunden hat. Wenn eine derartige Uebereinstimmung zwischen Mark. einerseits und Matth. und Luk. anderseits in größerer Ausdehnung besteht, als zwischen den beiden Genannten, so beweist das natürlich nichts gegen diese Annahme. Vollständig sicher gestellt wird dieselbe durch den Umstand, daß alttestamentliche Stellen abweichend von der Septuaginta, aber eben mit denselben Abweichungen bei Matth. und Luk. angeführt werden. Vgl. darüber Bleek, Beitr. zur Evang.-Kritik S. 173 ff. Man muß also wohl annehmen, daß Luk. unser griech. Matth.-Ev. bereits gekannt habe.

I, 40 ff. meint Sch., die Erklärer seien im Unrecht, wenn sie dem Zacharias, welcher der Ankündigung des Engels keinen Glauben schenken wollte, eine Schuld beimäßen; derselbe sei nur stumm geworden, damit das Ereigniß nicht weiter bekannt würde, als im engsten Familienkreise. Das widerspricht nun zunächst offenbar dem Texte (1, 20): „Du sollst stumm sein ... dafür, daß (ἀνϑ' ὧν) du nicht geglaubt hast." Dazu ist der angegebene Grund sehr sonderbar. Zacharias hatte doch noch Hände, um zu schreiben, und der ganze Familienkreis war doch nicht stumm geworden. Maldonat hat wohl das Richtige getroffen, wenn er den Priester gegen die heftigen Anklagen früherer Ausleger in Schutz nimmt, aber gleichwohl einige Schuld bestehen läßt. Sch. äußert übrigens S. 42 sonderbarer Weise selbst, der Zusammenhang des Stummwerdens mit Rüge und Strafe dürfe nicht beseitigt (freilich ἀνϑ' ὧν!), jedoch nicht als „eigentlicher Grund" angesehen werden. Aber wie paßt überhaupt „Rüge und Strafe" zu „Schuldlosigkeit?"

I, 59 heißt es, Maria habe bei der Verkündigung die Worte „h. Geist" und „Sohn Gottes" nur im allgemeinsten und weitesten Sinne verstehen können, weil das Geheimniß der Trinität damals noch nicht geoffenbart gewesen sei. Bezüglich des erstern Ausdruckes kann man dies insofern zugeben, als im A. T. von der dritten göttlichen Person nur so dunkel und verhüllt gesprochen war, daß die Juden zur Zeit Christi nichts Sicheres wußten. *Πνεῦμα ἅγιον* als bestimmter Terminus für die dritte Person in der Gottheit stammt allerdings erst aus der neutestamentlichen Offenbarung. Braucht ja auch der Engel bei der Verkündigung neben „h. Geist" ganz parallel den andern Ausdruck „die Kraft des Allerhöchsten." Eine solche Erläuterung wäre wenigstens überflüssig gewesen, wenn *πνεῦμα ἅγιον* als bekannter, an sich schon verständlicher Terminus hätte gelten sollen. Das Gleiche kann aber von dem andern Ausdrucke „Sohn Gottes" nicht gesagt werden. Man hat freilich darüber gestritten, ob derselbe schon vor Christus gebräuchlich gewesen sei, und zwar in unserm Sinne zur Bezeichnung der zweiten Person in der Gottheit. Aber es ist nicht mit Recht in Abrede gestellt worden. Nur darf man dies nicht so verstehen, als ob die Juden klar und bestimmt zwei Personen in der Gottheit von einander unterschieden hätten. Von einer Mehrheit in Gott hatten sie vielmehr dunkle Ahnungen, und den Messias setzten die Bessern unter ihnen in ein ganz besonderes, nicht genau zu begreifendes Verhältniß zur Gottheit, ihn als „Sohn Gottes" erwartend. Daß die h. Jungfrau an der-

artigen Ahnungen und Erwartungen Theil genommen habe, kann doch nicht bezweifelt werden.

„Diese Beschreibung war die erste des Stadthalters (sic) von Syrien Quirinus", so übersetzt Sch. Luk. 2, 2. „Beschreibung" steht (doch zu unverständlich) für das bekannte ἀπογραφή. Ueber diese Stelle wird gegenwärtig wieder viel gestritten; und die Angaben des Luk. über diese sog. Schatzung unter Augustus enthalten auch wohl die größten historischen Schwierigkeiten im ganzen N. T. Die Frage, wie Luk. den Quirinus ἡγεμονεύων τῆς Συρίας habe nennen können, da derselbe doch erst später Proconsul geworden, beantwortet Sch. so, daß er eine Anticipation des Titels annimmt, den Quirinus in späterer Zeit erhalten habe. Diese Annahme machen Viele. Wie zulässig dieselbe auch zu sein scheint, so glaube ich doch, daß die bezeichnete Schwierigkeit auf philologischem Wege zu entfernen ist, oder vielmehr bei genauer philologischer Interpretation gar nicht existirt. Viele in älterer wie in neuerer Zeit haben die Stelle ganz anders übersetzt, als es gewöhnlich und auch von unserm Verf. geschieht; wie wir scheinen will, nur mit Recht, weil es nicht anders nach den Regeln der Grammatik angeht. Der Text lautet: αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Das Fehlen des Artikels und die etwas veränderte Wortstellung in einigen Handschriften begründen keinen wesentlichen Unterschied. Wesentlich scheinen nur das ἐγένετο zu sein, das Fehlen des Artikels vor πρώτη und vor ἡγεμονεύοντος, und endlich der Gebrauch dieses Participss statt ἡγεμόνος. Heißt ἐγένετο denn „war"? „Diese Schatzung wurde gehalten" muß doch unbedingt übersetzt werden. „Diese erste Schatzung wurde gehalten, da u. s. w." würde aber keinen Sinn geben, weil auf keinen Fall dieselbe absolut als die erste bezeichnet werden soll. Es kann also nicht anders übersetzt werden, als: „Diese Schatzung wurde gehalten vorher, ehe Quirinus u. s. w." Denn daß mitunter πρῶτος für πρότερος gesetzt wird, ist allgemein anerkannt. Ohne auf Beispiele für diesen Gebrauch bei Profanschriftstellern zurückzugehen (vgl. hierüber Wieseler, Chronol. Synopse S. 117 ff.), erinnere ich nur an Joh. 1, 15. 30: ὅτι πρῶτός μου ἦν (Vulg.: quia prior me erat); 15, 18: ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν, daß sie (die Welt) mich vor euch (früher als euch) gehaßt hat. Man stößt sich bei dieser Erklärung nur an der Participialconstruction, man fordert statt des ἡγεμονεύοντος ein ἡγεμονεύειν. Dagegen aber ist von den Vertheidigern jener Deutung auf ein ganz analoges Beispiel in der LXX hingewiesen worden. Jer. 29, 2 heißt es: ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου ἐξ Ἱερουσαλὴμ, nachdem Jechonias von Jerusalem weggegangen war. Nach dieser Auffassung würde also Luk. sagen, jene Schatzung sei noch vor dem Proconsulate des Quirinus in Syrien abgehalten worden; und eine solche Bemerkung von eigentlich negativem Inhalt erklärt sich daraus, daß der Evangelist die später unter Quirinus vorgenommene Schatzung als bekannt voraussetzte, und darum jene frühere, weniger bekannte, als eine von derselben verschiedene bezeichnen wollte. Wenn trotz alledem sich Jemand an der Härte jener Satzverbindung stoßen wollte, in dem Glauben, es sei diese ganze Erklärung nur erdacht worden, um die bezeichnete Schwierigkeit zu umgehen, — und so ist dieselbe von ihren Gegnern allgemein angesehen worden — so komme ich auf das früher Gesagte zurück, daß eine andere Interpretation grammatisch unzulässig zu sein scheint. Dieser Gedanke ist, wie ich glaube, nie genug hervorgekehrt worden; mit andern Worten: man thut, als ob die gewöhnliche recipirte Uebersetzung gar keiner grammatischen Rechtfertigung bedürfe, und die andere keiner solchen fähig sei. Möge man einmal den Beweis antreten, daß γίγνεσθαι gleich ist εἶναι, daß πρώτη heißt „die erste", ἡγεμονεύων „der Proconsul."

Oben habe ich gesagt, es sei schwer, in der Kindheitsgeschichte Jesu nach Luk. eine Stelle zu entdecken, an welcher das von Matth. Erzählte (die Anbetung der Weisen aus Morgenland und die Flucht nach Aegypten) könne eingeschoben werden. Die vielen Versuche, welche in dieser Beziehung seit jeher gemacht worden sind, bestätigen diese Aussage: es ist keiner mehr denkbar, der nicht schon angestellt worden wäre, und von den offenbarungsfeindlichen Kritikern ist eben dieser schwierige Punkt meisterlich ausgebeutet worden. Sch. meint I, 152, die Ankunft der Magier und die Flucht nach Aegypten sei gleich nach der Geburt Jesu erfolgt; alles zusammen fordere nicht mehr als einen Zeitraum von drei bis vier Monaten. Die Darstellung im Tempel wird nach diesen Ereignissen angesetzt, und unmittelbar nach ihr die Rückkehr nach Nazareth. Damit stimmt aber, abgesehen von allem Andern Luk. 2, 22 nicht überein, wo gesagt wird, die Reinigung Maria's, mit der sich die Darstellung des Kindes verband, sei am gesetzlichen Termine, also 40 Tage nach der Geburt vollzogen worden. Besser, glaube ich, reiht man die Erzählung des Matth. vor Luk. 2, 39 ein, so daß man nach der Vollziehung jener Ceremonien die h. Familie wieder nach Bethlehem zurückkehren, dann nach Aegypten fliehen, und nach dem Tode des Herodes nach Nazareth ziehen läßt. Die Annahme, welche dieser Auffassung zu Grunde liegt, daß Maria und Joseph von Jerusalem wieder nach Bethlehem zurückgekehrt seien, um daselbst zu wohnen, wird durch Matth. 2, 22 nur bestätigt. Aus Aegypten zurückgekehrt, wollen sie zunächst in Judäa (Bethlehem) sich niederlassen und werden bloß durch ihre Furcht vor Archelaus, dem Sohne des Herodes, und durch eine himmlische Weisung veranlaßt, in Nazareth wieder ihre Wohnstätte aufzuschlagen. Auch ist nicht zu übersehen, daß Matth. die Anbetung der Weisen nicht vor einer Krippe, also etwa in einem Stalle erfolgen läßt, wo nach Luk. 2, 7 Jesus geboren ward, sondern daß er (2, 11) von einem Hause (οἰκία) spricht. Es läßt diese Darstellung schließen, daß die h. Familie sich in Bethlehem vor der Ankunft der Magier häuslich eingerichtet hatte. Die Darstellung im Tempel erfolgte also 40 Tage nach der Geburt, dann später die Flucht nach Aegypten und die Rückkehr zu dem frühern Wohnorte Nazareth aus den angegebenen Gründen. Die einzige Schwierigkeit bei diesen Annahmen bildet die Stelle Luk. 2, 39: „Und da sie Alles nach dem Gesetze des Herrn vollbracht hatten, kehrten sie nach Galiläa zurück." Diese Worte für sich betrachtet lassen freilich den Eindruck zurück, als ob unmittelbar nach Vollziehung jener Ceremonien die h. Familie von Jerusalem nach Nazareth gegangen sei; aber die Richtigkeit des Gesagten vorausgesetzt, haben wir diese Nachricht als eine summarische anzusehen: das zwischen beiden Ereignissen Liegende übergeht der Evangelist mit Stillschweigen. Anders verhält es sich mit jener Stelle (2, 22), welche Sch. in einem weitern Sinne deutet, um an derselben die Erzählung des Matth. einzuschalten: „Und als die Tage ihrer Reinigung voll waren (ἐπλήσθησαν) nach dem Gesetze des Moyses, da brachten" u. s. w. Hier soll offenbar ein Termin angegeben und gesagt werden, Maria habe den gesetzlichen Termin eingehalten. An der andern Stelle ist etwas Aehnliches nicht der Fall; dort wird nur allgemein erzählt, nach Vollziehung der Ceremonien, wofür auch kürzer hätte stehen können: nachher, sei die h. Familie nach Nazareth gegangen. Es soll diese Nachricht nur ein kurzer Uebergang sein zu der folgenden Darstellung, welche Nazareth als den Aufenthaltsort Jesu und seiner Eltern voraussetzt.

Seine Uebersetzung von 1, 37: „Denn nicht unmöglich bei Gott ist jegliches Wort" für das gewöhnliche „bei Gott ist kein Ding unmöglich" sucht der Verf. I, 450 durch die Bemerkung zu rechtfertigen, ῥῆμα heiße nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch nur Wort. Aber gerade bei Luk. kömmt ῥῆμα entsprechend dem hebr. דָּבָר für πρᾶγμα vor in der Bedeutung von Angelegenheit, Sache. 1, 65 will ich nicht anführen, weil dort unter πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα die Worte des Zacharias und etwa die der Elisabeth verstanden werden könnten,

obschon ich dies nicht für richtig halte. Wenn aber 2, 15 die Hirten sagen, sie wollten sehen τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς, ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν, so muß ῥῆμα die Geburt selbst bezeichnen, wenn nicht das beigefügte Particip und der folgende Relativsatz eine Tautologie enthalten sollen. 2, 19. 51 will ich wieder unerwähnt lassen. Wenn sich Apostelg. 5, 32 die Apostel als Zeugen τῶν ῥημάτων τούτων bekennen, so sind darunter nur die Offenbarungsthatsachen, zunächst die Auferstehung Jesu zu verstehen. Da also gerade nach dem Sprachgebrauch bei Luk. ῥῆμα jene übertragene, aus dem Hebräischen stammende Bedeutung besitzt, so empfiehlt sich unbedingt des bessern Sinnes wegen die gewöhnliche Uebersetzung viel mehr, als die von Sch. versuchte.

Wenn I, 451 der Verf. sagt, „die Stadt Juda's", wohin Maria nach der Verkündigung ihren Weg eingeschlagen, sei nicht Jerusalem, so ist er damit gewiß völlig im Rechte; nicht aber so mit der Begründung: „Nie und nirgends wird Jerusalem der Art bezeichnet." Es geschieht dies 2. Chron. 25, 28 wenigstens nach dem hebr. Texte (עִיר יְהוּדָה), wofür die LXX und Vulg. „Stadt Davids" haben.

I, 505 heißt es, man erkenne bei δύνοντος (4, 40) am Accente, daß es Präs. sei, und nicht Aor. Hat denn Luk. mit Accenten geschrieben? Und was sollte δυνόντος für ein Aor. sein? δύνω wird ferner für eine spätere Präsensform von δύω erklärt. Schon Homer hat das Wort gebraucht. Verum opere in longo fas est obrepere somnum.

Eine der bekanntesten Differenzen in den Evangelien ist die in der Darstellung der Blindenheilung bei Jericho. Meine Ansicht über diesen Punkt habe ich bei der Besprechung von Bispings Evangelien-Erklärung (1866, Sp. 702) dargelegt, ohne allerdings das Recht auf Anerkennung ausschließlich für sie in Anspruch zu nehmen. Sch. kommt III, 86 auf seine früher im Commentar zu Matth. (III, 79) geäußerte und von Andern angegriffene Annahme zurück, wonach nicht allein im Ausdrucke der Evangelisten, sondern auch in dem Inhalte ihrer Darstellung eine wirkliche Differenz, ein Widerspruch anzuerkennen wäre. Er nimmt an, Matth. 20, 29 und Mark. 10, 46 berichteten von derselben Heilung, sie sei beim Herausgehen aus Jericho erfolgt, von welcher Luk. 18, 35 sage, sie sei geschehen, da sich Jesus Jericho näherte; es sei demnach hier „eine Trübung in der Ueberlieferung eingetreten." Dem entsprechend heißt es S. 120, es sei vergebliche Mühe die Differenzen in den kleinern Details der Leidensgeschichte ausgleichen zu wollen; S. 283 wird dies speciell mit Bezug auf die Verleugnungen Petri festgehalten, und S. 362 Lessings Verurtheilung der Harmonistik als begründet anerkannt, wie sie sich in dessen Worten ausspricht: „Ich meine nicht jene bessere [Harmonie], die sich begnügt, ein einstimmiges Resultat zu erhalten, und kleine Nebenumstände, die an diesem nichts verändern, so verschieden, so widersprechend sein läßt, als sie wollen. Ich meine nicht eine Harmonie, mit der sich die Christen zu Tatians Zeiten begnügten. Ich meine eine Osiandrische, — kurz eine Harmonie, wie sie nur in dem Lutherthum entstanden ist, wie sie nur in dem falsch verstandenen Lutherthum hat entstehen können." Gegen alles dies, insoweit es principiell ist, habe ich nun meinerseits nichts zu erinnern. Eine Inspirationslehre und eine auf dieser Grundlage aufgebaute Harmonistik, wie sie das Lutherthum in der Periode der starrsten und geistlosesten Orthodoxie hervorgebracht hat, ist allerdings den Kirchenvätern fremd gewesen, und von den Katholiken mit wenigen Ausnahmen seit jeher perhorrescirt worden. Auf Tertullian will ich hier nicht hinweisen, weil er in Sachen der Orthodoxie nicht als Autorität gilt; auch auf den Hieronymus nicht, weil dieser viel zu literarisch gebildet war, um nicht das kritische und historische Moment gegenüber dem theologischen stark, mitunter vielleicht zu stark hervortreten zu lassen. Aber selbst solche Väter, wie Augustinus und Chrysostomus, welche die Bibel lediglich als Offenbarungsurkunden behandeln und sich um den eigentlich literarischen Theil der Bibelforschung wenig bekümmern, führen die Verschiedenheiten in den Evangelien auf die menschlichen Eigenthümlichkeiten der Evangelisten zurück. Selbst im Mittelalter, da doch die kritische Forschung auch in Ansehung der Bibel mehr als in der patristischen Zeit, und man kann sagen völlig daniederlag, man also leicht dazu kommen konnte, auf Grund einiger Syllogismen und ohne Rücksicht auf den kritischen und historischen Thatbestand, den Inspirationsbegriff in die allerstarrste Form zu gießen, selbst da hat man sich auf's entschiedenste gegen die Verbalinspiration ausgesprochen. Man kannte die h. Schrift damals zu genau, als daß man sich zu einer solchen Absurdität hätte verirren können. Auch bedurfte man der Tyrannei des todten Buchstabens nicht, weil man die Autorität der Kirche besaß. Der protestantischen Orthodoxie war es vorbehalten, Grundsätze über die Harmonistik aufzustellen, nach welchen allenfalls Jemand, der Sinn genug für literarische Mechanik besäße, eine Bibel machen könnte, die aber zu geistlos sind, um auf die vom h. Geist inspirirte Bibel zu passen. Gerade eine solche Orthodoxie ist wenigstens mit die Ursache davon gewesen, daß die Kritik alle Bande zerrissen und mit beispiellosem Vandalismus das Gebiet der Bibelwissenschaft verwüstet hat. Diese Erfahrung ist ein Zeichen der Zeit und eine Warnung für die Zukunft. Aber gleichwohl meine ich, man müsse Princip und Anwendung des Princips unterscheiden, man müsse nicht eher an einer auch bis auf das kleinste Detail sich erstreckenden Harmonie verzweifeln, als eine solche für vernünftiger Weise unzulässig anzusehen ist. Wenn man z. B. bezüglich der Blindenheilung bei Jericho zur Herstellung der Harmonie nur den Ausweg hätte, zu sagen, ein Blinder sei bei der Ankunft in Jericho, ein anderer beim Hinausgehen aus der Stadt geheilt worden, so würde ich auch lieber auf die Harmonie in diesem bedeutungslosen Nebenumstande der Erzählung verzichten, als das Unglaubliche behaupten, bei den beiden Heilungen seien genau dieselben Reden gewechselt worden, wie man dann doch nach dem Referate der Evangelisten anzunehmen gezwungen wäre. Aber, wie gesagt, ich glaube, daß das früher von mir vorgeschlagene Auskunftsmittel genügen wird. Es würde dann Luk. nur erzählen, auf der Reise über Jericho sei die Heilung erfolgt, Matth. genauer, beim Herausgehen aus dieser Stadt, und Mark. verbände beide Angaben mit einander. Ebenso, meine ich, brauche man auch nicht in Betreff der Verleugnung Petri eine Ungenauigkeit der Berichte anzunehmen, wenngleich hier kein Evangelist mit dem andern übereinstimmt, und alle vier das Ereigniß erzählen. Man darf nur die dreimalige Verleugnung nicht so auffassen, als wenn Petrus dreimal gefragt worden wäre und er dreimal geantwortet hätte. Ueber die erste Verleugnung kann kein Zweifel obwalten, sie ward durch die Pförtnerin veranlaßt (Joh. 18, 17 vgl. die Parall.), und bestand in Frage und Antwort. Die zweite und dritte Verleugnung bilden ein Hinundherreden zwischen Petrus und seiner ganzen Umgebung. Die Knechte im Hofe des Hohenpriesters äußern die Vermuthung, Petrus gehöre zu den Jüngern Jesu (Joh. 18, 25). Er leugnet und geht in den Vorhof (Matth. 26, 71). Auch mischt sich die Pförtnerin ins Gespräch (Mark. 14, 69), an welcher Petrus wieder vorbei mußte. Ein Knecht behauptet bestimmt, Petrus gehöre zum Anhange des Heilandes (Luk. 22, 58), und im Vorhofe selbst noch (ἐξελθόντα δὲ αὐτὸν εἰς τὸν πυλῶνα) bezeichnet ihn eine „andere" Magd als Jünger Jesu. Petrus betheuert: Ich kenne den Menschen nicht (Matth. 26, 71). Dieser ganze Vorgang, dieses Gerede, welches den Apostel aus dem innern Hofraume (αὐλή) des hohenpriesterlichen Hauses bis in den Vorhof (προαύλιον oder πυλών) begleitet, bildet die zweite Verleugnung. Wieder in die αὐλή zurückgekehrt, wird Petrus zur dritten Verleugnung veranlaßt durch einen Verwandten des Malchus, der ihn in Gethsemane gesehen hatte (Joh. 18, 26), und zugleich dadurch, daß man ihn an seinem Dialekte als Ga=

liläer erkennt (Matth. 26, 73; Luk. 22, 59). So lassen sich doch die einzelnen, von einander abweichenden Berichte der Evangelisten zu einem harmonischen Bilde gruppiren, wenn man nur den Gedanken fahren läßt, jeder Evangelist, da er von einer dreimaligen Verleugnung erzähle, berichte die Verleugnungsgeschichte vollständig.

III, 244 spricht Sch. sich auch für die in früherer Zeit minder geläufige Anschauung aus, daß Judas vor der Einsetzung der h. Eucharistie sich bereits entfernt gehabt habe. Es geschicht dies, wie ich (Letzte Lebenstage Jesu S. 165 ff.) nachzuweisen versucht habe, mit vollem Rechte. Ich nehme nur diese Gelegenheit wahr, zu den dort angeführten Vertretern dieser Ansicht noch zwei hinzuzufügen, welche bis jetzt noch nicht beachtet wurden. Der erste ist der h. Athanasius, Ep. fest. VII, 9 (*A. Mai*, Nov. Patr. Bibl. VI, 82), der andere ein Petrus von Laodicea, der wahrscheinlich dem 7. Jahrh. angehört. Dieser bemerkt sogar (in einem von Mai a. a. O. VI, 543 mitgetheilten Fragmente über Matth. 26, 26), Einig'e glaubten, auch Judas habe die h. Eucharistie empfangen. Die entgegengesetzte Ansicht muß also doch in alter Zeit nicht so vereinzelt gewesen sein, wie gewöhnlich geglaubt wird. Und bei dieser Bemerkung kann man sich denn des weitern Gedankens nicht enthalten, daß dieselbe sicher noch verbreiteter gewesen sein würde, wenn nicht das homiletische und ascetische Interesse in diesem Punkte dem historisch-exegetischen im Wege gestanden hätte. Den Judas als den Ersten, gleichsam als Typus derer anzuführen, welche die h. Eucharistie unwürdig empfangen, ist gar zu verlockend, als daß man hoffen dürfte, die Homileten würden der historischen Forschung ihr Recht zu Theil werden lassen, und wenigstens nur die Möglichkeit, nicht aber apodiktisch die Wirklichkeit jenes Verbrechens behaupten. Und dennoch sollte man auch in solchen Dingen und dem ungebildetsten Volke gegenüber sich strenge an der Wahrheit halten.

Abweichend von der gewöhnlichen Ansicht und mit Berufung auf den h. Augustin sagt Sch. III, 279, Christus habe beim Hinausgehen zum Oelgarten dem Petrus das Schwert selbst in die Hand gegeben, und dem entsprechend wird S. 500 die Aeußerung des Heilandes: ἱκανόν ἐστι, es ist genug (22, 38), auf die Schwerter bezogen, von denen die Rede ist: zwei Schwerter reichen hin. Bei dieser Erklärung begreift man zunächst nicht, zu welchem Zwecke der Heiland eine Bewaffnung angeordnet habe, da er doch leiden und nicht sich wehren wollte, da er doch dem Petrus sogar positiv den Gebrauch des Schwertes untersagte. Weiterhin können auch die Worte Jesu (22, 38), die Jünger sollten den Reisesack, oder sogar in Ermangelung dessen den Mantel verkaufen, um sich ein Schwert anzuschaffen, nur bildlich verstanden werden. Die gewöhnliche Erklärung für ἱκανόν ἐστι ist darum auch, Jesus habe damit die buchstäbliche Deutung seiner Worte seitens der Jünger zurückgewiesen und das Gespräch abgebrochen in dem Bewußtsein, daß ohne längere Auseinandersetzung sie ihn doch nicht verstehen würden: Nun ja, es ist gut. Gegen diese Deutung macht Sch. den Indicativ ἐστί geltend, wofür in jenem Falle der Imperativ stehen müsse. So wenig aber, wie im Deutschen, ist dies auch im Griechischen nothwendig. Im Gegentheil würde ἱκανόν ἐστι nicht stehen in dem Sinne von: zwei Schwerter reichen hin; dies würde etwa heißen ἀρκοῦσιν. Die gewöhnliche Ansicht wird darum wohl auch fernerhin in ihrem Ansehen bestehen bleiben.

Zum Schlusse noch einige Bemerkungen formellen Inhaltes. II, 306 wiederholt sich das Wort „Bresthaftigkeit“ für ἀσθένεια. Bei uns am Rheine weiß man gar nicht, was jenes Wort heißen soll. II, 481 wird zur Schilderung eines übermüthigen Reichen ein ganzer Passus aus Chamisso's Peter Schlemihl mitgetheilt; III, 208 ff., wo die Warnung Jesu vor der Trunkenheit erklärt werden soll, berichtet der Verf. ausführlich darüber, welchen Ausschweifungen man in diesem Punkte sich im heidnischen Alterthum hingegeben habe. Es mag immerhin pikant sein zu lesen, daß selbst Sokrates $2^1/_2$ Maß in Einem Zuge soll haben leeren können; aber in eine Evangelien-Erklärung paßt dies ebenso wenig hinein, wie der Peter Schlemihl. Auch in den Citaten herrscht wieder manchmal, wie in dem Commentare über Matth., eine zu große Ungenauigkeit, oder wenigstens Formlosigkeit. *Hilar.* de Trinit. X. *Cyprian.* de pass. serm. de resurrect. *Leo* serm. 2. de Pasch. *Chrysost.* hom. de cruce et latr. *Drogo* de s. Pass. etc. sind doch Citate, wie man sie in unserer Zeit nur noch in theologischen Büchern findet.

Bonn. Langen.

Kirchengeschichte.

Lehrbuch der **christlichen Kirchengeschichte** von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart von **Christian Wilhelm Niedner.** Neueste, von dem Verfasser kurz vor seinem Tode ausgearbeitete Auflage. Berlin, Wiegandt & Grieben 1866. 978 S. gr. 8. 4 Thlr.

Zweiter Artikel (Schluß).

Wir kommen zum zweiten Zeitalter. Wie üblich, läßt es der Verf. bis zum 31. Oct. 1517 reichen. Wir können dieser Eintheilung nicht beistimmen, nicht etwa aus katholischer Befangenheit, sondern weil sie uns überhaupt eine Mißhandlung der Geschichte scheint, und in der Ueberzeugung, daß auch der „unbefangene“ Protestant im eigenen Interesse sie nicht annehmen könne. Indessen hängt die Begründung unserer Ansicht zusammen mit den Bemerkungen, die wir über die letzte Periode dieses Zeitraums zu machen haben; bis dahin müssen wir sie verschieben. Vorerst werden wir das Fächerwerk des ganzen Zeitalters ins Auge fassen. Hier macht der Verf. drei „Zeitabtheilungen“: 1) von der Mitte des 8. Jahrh. bis zur Mitte des 11. Jahrh.; 2) von da bis zum Ende des 13. Jahrh. — Bonifacius VIII. wird bereits zur folgenden Periode gezählt; 3) das 14. und 15. Jahrh. als Schlußgeschichte — „innerer und äußerer Verfall durch Auflösung der Volksreligion, auch ohne zunehmendes Gegenkirchenthum, aus dem katholischen Kirchen-Innern selbst heraus“ (S. 388).

Am meisten wird es auffallen, daß N. seine zweite Periode nicht mit den epochemachenden Gesetzen und Kämpfen Gregors VII. eröffnet, welche die Höhe der päpstlichen Macht eingeleitet und vorbereitet haben. Diese steigende Machtentfaltung des päpstlichen Stuhles ist ihm verhaßt genug und in seinen Augen nichts als eine Usurpation, als eine Unterdrückung des „staatlichen und des gemeinkirchlichen Episkopats“, die zur Folge hatte, daß die „rom-freien Länderkirchen“ in „rom-unterthänige“ verwandelt wurden. Um so weniger aber ist es zu begreifen, daß er diese Periode mit der Romfahrt Heinrichs III. und der Synode von Sutri (1046), d. h. mit der tiefsten Demüthigung des Papstthums und der grundsätzlichen Herabdrückung desselben unter das Kaiserthum beginnen läßt. Freilich will er uns einreden, daß dieser Zug Heinrichs ganz unschuldig gewesen, daß es sich nur „um ein zwischen Kaiser und Papst vereinbartes Verbesserungswerk, gerichtet auf den geistlichen Stand in der gesammten Kirche wie in der römischen“ gehandelt habe (S. 448). Allein diese Auffassung steht in dem schneidendsten Widerspruch mit dem Thatbestand und den Quellenberichten. Wir gehen über die Vorgänge zu Sutri hinweg; wir wollen auch zugeben, daß die persönlichen Absichten Heinrichs gut und löblich waren, daß es ihm nur darum zu thun war, Zeiten wie die eben erlebten unter dem dreifachen Schisma und unter dem verworfenen Benedict IX. für die Zukunft unmöglich zu machen. Aber das Mittel, dessen er sich bediente, mußte den gerade entgegengesetzten Erfolg haben. Wir meinen seine Anmaßung des Patriciats und als Ausfluß desselben die Anmaßung des Rechtes, den päpstlichen Stuhl aus kaiserlicher Machtvollkommenheit zu besetzen. Schon die äußern

Umstände mußten den Verf. auf diesen wichtigen Vorgang aufmerksam machen, wenn ihm auch die neuern Forschungen darüber ganz unbekannt geblieben waren. Es mußte ihn befremden, daß Heinrich, nachdem er bereits mit der Kaiserkrone geschmückt war, sich nachher noch den einfachen, schmucklosen Reif des Patricius auf die Stirn setzen ließ. Es mußten mit dieser zweiten Krönung Rechte übertragen werden, welche die erste Krönung noch nicht in sich schloß, und der Umfang derselben ist bezeichnet durch die Zusage der Römer, in Zukunft ohne seine Genehmigung keinen Papst einsetzen zu wollen. Vollends mußte ihm der Vorgang klar werden durch den Commentar des Bonizo, der dazu bemerkt, daß Heinrich wohl der Tyrannei der Grafen von Tusculum und des Adelspatriciats ein Ende gemacht, aber dafür mit dem Patriciat diese Tyrannei selbst an sich gerissen habe (*Jaffé*, Biblioth. II, 629 f.). Dieser Patriciat mit dem daran geknüpften Rechte der Besetzung des päpstlichen Stuhls durch Laien ist von der Mitte des 9. Jahrh. bis zum Ausgang des 11. weitaus der wichtigste Rechtsbegriff, und in neuern Untersuchungen, namentlich von Gregorovius, scharf und entschieden genug hervorgehoben, von dem Verf. aber in seiner entscheidenden Bedeutung gänzlich ignorirt. Nach Bonizo, der Hauptquelle über diesen Patriciat, dessen ganzes Geschichtswerk mit seiner eigenthümlichen Auffassung der frühern Zeiten vielleicht unter diesem Gesichtspunkt allein recht gewürdigt werden kann, ist er die Hauptursache der Verwilderung der Kirche durch Simonie und Concubinat gewesen. Dieser Patriciat bildete sich, wie Bonizo bei Jaffé II, 617 erzählt, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. aus, als der kaiserliche Einfluß in Italien erlosch und die römischen Adelsgeschlechter sich desselben bemächtigten. Später, im J. 963 vereinigte Otto I. die Rechte des Patricius mit den kaiserlichen, als er, bereits verfeindet mit Johann XII. und auf seine Absetzung bedacht, die Römer nach Liudprand (Hist. Ottonis c. 6) schwören ließ, „nie einen Papst zu wählen oder zu consecriren, es sei denn in Uebereinstimmung mit der Wahl des Kaisers und seines Sohnes, des Königs Otto." Es hieß dieß nichts anders, als das uralte Wahlrecht des römischen Klerus und Volks vernichten und die Tyrannei des Patriciats vom Adel auf die eigene Person übertragen, wobei es neben dieser Hauptsache ganz unerheblich ist, ob Otto's Creatur, Leo VIII., durch eine Bulle diesen neuen kaiserlichen Patriciat förmlich sanctionirt habe oder nicht. Indessen als Patricier betrachteten sich Otto I. und seine Nachfolger nicht als die Rechtsnachfolger der römischen Adelsgeschlechter, sondern, wie um ihn legitimer zu machen, führten sie ihren Patriciat zurück auf den Patriciat Karls des Gr., der diesem 774 von Hadrian I. verliehen war, wogegen der Adelspatriciat als Anmaßung und Ursurpation erscheinen müßte. Die Folge aber war, daß nun, indem die Nachkommen des Fürsten Alberich jede Verlegenheit der deutschen Kaiser benutzten, um den zum Kronrecht gewordenen Patriciat wieder zu erlangen, ein doppelter Patriciat entstand und mit seinem Antagonismus die Geschichte des 10. und 11. Jahrh. erfüllte. Diesem Zustande der Dinge wollte Heinrich III. ein Ende machen, als er sich 1046 mit dem Reif des Patricius schmücken ließ, und nur noch einmal 1059 bei der Wahl Benedicts X. taucht das Adelspatriciat flüchtig wieder auf. Aber während schon Heinrich III. nach dem schnellen Hinsterben der beiden von ihm eingesetzten Päpste Clemens II. und Damasus II. zu Concessionen genöthigt wurde und unter Hildebrands Leitung die Päpste darauf ausgingen, in neuer Form das alte Wahlrecht des römischen Klerus und Volkes herzustellen, bemächtigte sich der deutsche Hof noch einmal des Patriciats, indem er den unmündigen Heinrich IV. auf der Synode zu Basel 1061 zum Patricius krönen ließ, sofort gegen Alexander II. das Recht der Besetzung des päpstlichen Stuhles in Anspruch nahm und factisch durch die Erhebung des Cadalus von Parma ausübte. Kern des folgenden Kirchenstreits ist neben dem Wahldecret Nicolaus' II. die Berechtigung des Patriciats, und noch im Jahre 1076, nach der Synode von Worms, gründet Heinrich IV., wie sein Schreiben an die Römer beweist (Bruno de bello Sax. c. 66), die Absetzung Gregors VII. auf seine Gewalt als Patricius der Römer. Zum letzten Mal in der Geschichte begegnet uns der Patriciat im J. 1167, als Friedrich I. vor seiner Kaiserkrönung sich durch seinen Gegenpapst Paschalis III. den Reif des Patricius aufsetzen ließ, und zum Beweise, welche Rechtsanschauungen er damit verband, unmittelbar darauf mehrere Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe erhob. Durch keine Handlung gab er klarer zu erkennen, worauf seine Bestrebungen gerichtet waren, als durch die Krönung zum Patricius. Um das Papstthum wieder auf die zweite Stelle herabzudrücken, wollte er mit dem Patriciat das Recht, den päpstlichen Stuhl zu besetzen, wieder mit der Kaiserkrone vereinigen, und aus demselben Grunde hatte er auch das päpstliche Schisma seit dem J. 1159 herbeigeführt. Erst unter Innocenz III. erfolgte der vollständige Umschwung, indem dieser bei der Spaltung der deutschen Königswahl für den päpstlichen Stuhl das Recht der Entscheidung der deutschen Wahlangelegenheit in Anspruch nehmen konnte. Die Reaction gegen den neuen kaiserlichen Patriciat begann nun allerdings schon im J. 1049; aber es handelte sich zunächst nur darum, das drückende Uebergewicht des Kaiserthums zu beseitigen und die Freiheit der Papstwahl nach Möglichkeit wiederherzustellen. Aber mit den Grundsätzen Gregors VII. beginnt das Papstthum bereits sich über das Kaiserthum emporzuschwingen, sich als den Inbegriff aller weltlichen wie geistlichen Rechte und das Kaiserthum als eine Uebertragung von päpstlicher Seite zu betrachten: ein Bestreben, das unter Innocenz III. mit dem vollen Erfolg gekrönt wurde.

Es erhellt aus dieser flüchtigen Darlegung, wie von Karl dem Gr. bis auf Bonifacius VIII. das Mittelalter in zwei Hälften zerfällt, in eine Zeit, in welcher das Kaiserthum nahe daran ist, sich zum höchsten Träger aller weltlichen wie kirchlichen Rechte zu machen und das Papstthum sich zu unterwerfen, und in eine Zeit, wo das Papstthum sich zum höchsten Inhaber aller kirchlichen und weltlichen Rechte emporschwingt, ohne sich jedoch ebenfalls auf dieser Höhe erhalten zu können. Der erste Wendepunkt fällt in die Regierung Gregors VII., der zweite Wendepunkt fällt in die Zeiten des unglücklichen Bonifacius VIII., der zum ersten Mal vergebens für den politischen Primat der Päpste kämpfte. Es erhellt aber auch wie ungenügend die Darstellung der Hauptperiode des Mittelalters bei einem Geschichtschreiber sein müsse, der alle diese epochemachenden Ereignisse völlig mißkannte.

Mit Bonifacius VIII. stehen wir aber an der Ausgangsperiode des Mittelalters, und hier haben wir also die Frage zu beantworten, wie weit dasselbe zu erstrecken sei. Lassen wir zuerst den Verf. zu Worte kommen. Allgemeiner Charakter der Geschichte dieser Zeit, sagt er, sei gewesen ein Nebeneinandergehen von Entwicklung und Auflösung. Im vorigen „Zeittheile" begonnen, sei sie nun das Vorwaltende geworden. Eines werde im Gange der Dinge selber sich bewähren: das Einzelnen, dunkler oder klarer, gekommene Bewußtsein sittlicher Nothwendigkeit eines Anderswerdens der Kirchenreligion selbst und also eines Umkehrens zu ihrem urchristlichen Ausgangspunkte (S. 527. 528). Demgemäß schließt er seine Darstellung mit einer vorbereitenden Reformations-Literatur a) auf den ältern Grundlagen, b) auf neuer Grundlage. Ueber die Vertreter der erstern bemerkt er, daß dahin jene zürnenden Geister gehören, die über ihrer Zeit stehend zugleich mit aller Energie sich ihr gegenüberstellten. „Gleichwie einst bei erster Einführung des Christenthums in die Welt, so hat bei dessen Zurückführung oder Erneuerung menschlicherseits der religiös-sittliche Geist die Entscheidung gehabt. Doch andere Momente haben kräftig mitgewirkt, den Bedürfnißgrund wie den Rechtsgrund eines Umge-

staltens ins Bewußtsein und ins Vermögen zugleich einzuführen" (S. 537). Hieher rechnet der Verf. ganz besonders das Emporkommen des Bürgerstandes und bemerkt: „eine Verkehrung der Geschichte sei es, den Proceß des Bewußtwerdens und Berechtigtwerdens nicht als ganz gleichmäßig und gleichzeitig im religiös-sittlichen wie im bürgerlichen Bereiche zur Vollziehung gekommen zu erkennen." (Das Bürgerthum, oder vielmehr die Städtetyrannen des 16. Jahrh. sind allerdings ein sehr wichtiger Factor bei der Einführung der Reformation in den Städten, aber auf den „religiös-sittlichen" Charakter der letztern dürfte er gerade kein günstiges Licht werfen.) Uebrigens treffen wir hier, nur in einem bunten Durcheinander, eine Musterkarte aller Annexionen, welche der Protestantismus je mit seinen „Reformatoren vor der Reformation" gemacht hat: die (jedenfalls nicht lutherisch-gesinnten) Gottesfreunde, Joh. Busch, den durch und durch katholischen Reformator der Klöster Norddeutschlands, Thomas von Kempen, Savonarola, Joh. von Trittenheim u. s. w. Von der Vorbereitungs-Literatur auf neuer Grundlage sagt der Verf.: „Das Bedürfniß der Zeitkirche, dieß Resultat ihrer Entwicklungen, war eine »Wissenschaft des Christenthums«, welche sich als eigenstes Ziel setzte Wiederherstellung christlicher Religion aus deren Ur-Kunde und Ur-Geschichte. Dem 16. Jahrh. war solch Reformationswerk vom Herrn der Kirche beschieden. Der Vorgeschichte desselben gehört noch seine letzte nähere Vorbereitung an: die sog. Wiederherstellung der Wissenschaften des classischen Alterthums" (mit ihrer Richtung auf Kritik „theils nur des Schulen- und Kirchenthums, theils zugleich des Christenthums" S. 583).

Wir übergehen die Barbarei oder, wenn dieß zu hart sein sollte, den Doctrinarismus des Stubengelehrten, welcher von einer Wiederherstellung des Christenthums aus seiner Urgeschichte wie von der Wiederherstellung der Geschichte Roms aus ihren echten Quellen mit Abstreifung fremdartiger Umhüllungen redet, eine Auffassung, welche das Christenthum wie ein gemeines Factum der Vergangenheit behandelt, das gewußt oder auch vergessen werden kann. Wir reden auch nicht von der Wiederherstellung der sog. classischen Wissenschaft, die im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung mit Auflösung der einen großen Universalwissenschaft des Mittelalters in eine Vielheit von Theilwissenschaften ganz naturgemäß aus dem antiken Elemente der Scholastik sich abschied. Wir halten uns an die Hauptfrage, ob es nach den von N. selbst gegebenen Prämissen denkbar und zulässig sei, mit dem 31. Oct. 1517 das Mittelalter zu schließen. Er spricht von einer Vorgeschichte der Reformation im 15. Jahrh., er findet sie in dem Bedürfniß einer Wiederherstellung des alten, echten Urchristenthums, und dieses Bedürfniß erzeugt bereits die ersten Regungen der erwachenden Kritik. Damit ist doch offenbar Anfang und Ausgangspunkt einer neuen geistigen Bewegung geschildert, und die Continuität der Geschichte fordert, daß nun die weitere Entwicklung, Ausbreitung und Vertiefung dieser Bewegung in zusammenhängender Darstellung verfolgt werde. Wir müssen erwarten, daß nun unmittelbar gezeigt werde, wie aus dieser Gährung der Geister, als ihr klarster und entschiedenster Repräsentant, Luther hervorgehe; aber darauf sind wir nicht im Mindesten gefaßt, daß nun mit einem Male wie mit der Scheere der Parze der Faden der Entwicklung abgeschnitten, und nicht etwa bloß ein neuer Abschnitt oder eine neue Periode, nein, daß nun gar ein neuer Zeitraum gemacht werde, als wenn plötzlich die ganze „Vorgeschichte" still stände und ein ganz neues Princip in die Zeit von außen her geschleudert worden wäre. Für N. gab es nur zwei Möglichkeiten: entweder ging das Christenthum in der Kirche während des 15. Jahrh. vollständig unter, — und er scheint nicht übel Lust zu haben, diesen „manichäischen" Dualismus der Centuriatoren zu repristiniren, nur daß ihm an die Stelle des Teufels und Antichrist die „Gottesmutter" und der „Mariendienst" tritt, „indem die Gottesmutter ganz eigentlich die Mittlerin zwischen Gottvater und den Menschen war, als dispensatrix gratiarum, an des Sohnes Statt" (S. 575) — dann mußte er die Geschichte des Mittelalters bis zu dem Zeitpunkt fortführen, wo die volle Fäulniß im „Innern der Kirche selbst" eingetreten war, und dann in einem neuen Zeitraum die Geschichte wieder mit einer zweiten Gründung der Kirche von vorn beginnen. Oder wenn sein gesundes Gefühl sich dagegen sträubte, die Geschichte der Kirche mit ihrer Vernichtung zu beenden, wenn er in der Auflösung der Kirche auch schon die ersten Grundlagen einer Neugestaltung erblickte und ihm mit Baur oder Dorner der Protestantismus eine höhere Stufe des Christenthums war, dann durfte er die „Vorgeschichte" der Reformation nicht so gewaltsam abbrechen, sondern mußte sie fortführen bis zu dem Zeitpunkte, wo diese Entwicklung ihren ersten Abschluß erhielt, d. h. bis zum Augsburger Religionsfrieden, wo der Protestantismus als neues religiöses und politisches Princip seine äußere Anerkennung sich erzwang. Sein Verfahren dagegen ist eine Halbheit zur Glorificirung der Reformation; oder ist das etwa die protestantische „Unbefangenheit"?

Vollends aber ergibt sich die Unmöglichkeit desselben, wenn man den wirklichen Verlauf der Geschichte näher betrachtet. Das Eigenthümliche nämlich der letzten Periode des Mittelalters ist das Princip des Individualismus, welcher insofern zerstörend wirkt, als er die absolute Einheit und Centralisation in der vorhergehenden Periode aufhebt und sie in Gegensätze auflöst, neubildend aber einwirkt, insofern in diesen kleinern und engern Lebenskreisen neben dem Bewußtsein der Selbständigkeit nicht das Gefühl der Zusammengehörigkeit in einem großen Ganzen verloren geht. Völlige Auflösung des Bestehenden und neue concrete Gestaltung desselben — das sind die durch diese Periode hindurchgehenden Gegensätze, welche sich immer schärfer zuspitzen und im Reformationszeitalter zur völligen Trennung, zum bewußten Widerspruch kommen. Nach Bonifacius VIII. zeigt sich dieser Individualismus darin, daß innerhalb des großen einheitlichen Systems, welches im Papstthum gipfelte, kleinere Lebenskreise sich abscheiden. So löst sich die höchste Einheit der weltlichen und geistlichen Macht im Papstthum auf, das Kaiserthum wird selbständig und verweltlicht in dieser Selbständigkeit. War bis dahin das Kaiserthum das weltliche Band der Völker gewesen, so beginnt nun die nationale Absonderung, mit welcher in kirchlicher Beziehung das Hervortreten von Landeskirchen Hand in Hand geht. Neben der bisher im Papstthum concentrirten päpstlichen Vollgewalt macht sich die Auctorität der allgemeinen Kirche und des Episkopats geltend. Die Einheit der Scholastik, dieser großartigen Synthese alles menschlichen Wissens und der göttlichen Offenbarung, wird gebrochen durch das Entstehen einer selbständigen Theologie und der selbständigen weltlichen Wissenschaften. Wenn der Einzelne bis dahin unbefangen die Kirche in der ganzen Großartigkeit ihrer äußern Erscheinung als die apostolische hingenommen hatte, so stellte er jetzt die apostolische Kirche und die Kirche des 15. Jahrh. einander gegenüber und verlangte sich von der wesentlichen Gleichheit beider zu überzeugen. Diese Bewegung auf das Individuelle und Concrete war an sich weder verderblich noch verwerflich. Bei einem durchaus regelmäßigen Verlauf wäre an die Stelle der frühern in sich verschlungenen Einheit das concrete Ganze mit der Vielheit seiner einzelnen Theile getreten, und durch das Band und Gesetz einer allumfassenden innern Harmonie zusammengehalten worden, vor Spaltung und Zerfall aber bewahrt geblieben. Allein ebenso möglich war auch, daß dieses Streben nach individueller Selbständigkeit zu völliger Trennung und gänzlicher Unabhängigkeit und zur Zerrüttung ausartete, daß der Staat von der Kirche, die Nationen vom Oberhaupt der Kirche, die Wissenschaft von der Offenbarung, die Kunst von der religiösen Idee sich lossagten. So sehen wir denn von Anfang an eine doppelte Richtung in der Kirche sich Bahn brechen: eine reformatorisch-erhaltende und eine

reformatorisch-zerstörende, und beide Richtungen sind es, die immer mehr sich verfeindend und trennend neben einander her laufen, bis die eine im großen Reformationsconcil von Trient, die andere im Augsburger Religionsfrieden zu ihrem Ziele gelangt. In dieser ganzen Periode bezeichnet der Eintritt der Reformation nur eine Episode, nur eine neue Steigerung der reformatorisch-zerstörenden Bewegung, die eigentliche Scheidung der Geister. Von nun an stehen die beiden Arten der Bewegung sich wie Extreme gegenüber; ihr Dualismus hat seinen vollen, klaren Ausdruck erlangt. Aber während das Princip des Individualismus im Protestantismus zerstörend weiter greift und Absonderung auf Absonderung erzeugt, hat die katholische Kirche das große Princip der Einheit gerettet, das unter ihrer Leitung die zerklüfteten Gegensätze wieder sammeln und harmonisch in einander fügen soll.

Kehren wir zu unserm Verfasser zurück. Ueber seine Auffassung der Kirchengeschichte kann jetzt kein Zweifel mehr sein. Wenn auch durch die Vorgeschichte der Reformation im 15. Jahrh. künstlich versteckt, ist sie keine andere, als die dem Protestantismus inhärirende dualistische. Die Geschichte zerfällt ihm in zwei durch eine Kluft von einander getrennte Hälften. Die eine enthält die abnorme Entwicklung des Christenthums in der kath. Kirche, die andere die normale Entwicklung desselben im Protestantismus. Man braucht diesen Gedanken nur in seiner Nacktheit hinzustellen, um seine Ungereimtheit zu erkennen. Die auf Christus und den Aposteln ruhende, von ihm unmittelbar ausgehende und getragene Bewegung ist die abnorme, die von Luther ausgegangene die normale. Polemisirten wir mit der Oberflächlichkeit des Verf., so könnten wir fragen, ob hier nicht Luther an die Stelle Christi getreten, ja über ihn erhaben sei, und könnten es mit einem größern Recht bejahen, als der Verf. behauptet, daß Maria an des Sohnes Statt Mittlerin zwischen Gottvater und den Menschen geworden sei.

Wir haben noch der Methode der Darstellung einige Aufmerksamkeit zu widmen. Anschließend an die Eintheilung der Geschichte nach Zeiträumen und Perioden wird sie zunächst die analytische sein müssen. Sie hat den allgemeinen Grundgedanken einer Periode zu zerlegen und ihn in allen Verzweigungen seiner geschichtlichen Verwirklichung zu verfolgen und nachzuweisen. Sie hat daher besonders ihre Stelle in den allgemeinen Uebersichten an der Spitze der einzelnen Zeiträume und Perioden, wo sie die innere Structur der geschichtlichen Gebilde bloßzulegen und im voraus den Gang der Ereignisse in großen allgemeinen Zügen klar zu machen hat. An diese analytische Zerlegung des Stoffs wird sich sofort die eigentliche historische Darstellung anreihen mit der Aufgabe, in synthetischer Weise den geschichtlichen Verlauf nach seinem innern Zusammenhang, nach Ursache und Wirkung, nach Ursprung, Fortgang und Vollendung in der Art zu schildern, daß die Darstellung ein möglichst getreues Abbild der geschichtlichen Thatsachen, die ins Wort gefaßte geschichtliche Wirklichkeit selbst sei. Auf der gleichmäßigen Anwendung beider Methoden beruht der wissenschaftliche und künstlerische Werth der Darstellung. Hinter diesen Forderungen ist das Werk des Verf. überall zurückgeblieben. Er kennt nur die eine Hälfte der Darstellungsmethode, die analytische; von der synthetisch aufbauenden findet sich bei ihm keine Spur. Dadurch macht er die Geschichte zu einer Mumie, zu einem anatomischen Präparat. Er bemüht sich, alle Einzelheiten für sich und isolirt darzulegen, das ganze geschichtliche Gerüst mit allen seinen Theilen, mit seinen Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w. aus einander zu nehmen, aber als Leichnam, als Object einer anatomischen Section; und weit entfernt von einer lebensvollen Reproduction der Vergangenheit, macht seine Darstellung den Eindruck eines über einen Leichenbefund aufgenommenen Protocolls. Niemals ist ein Werden in seiner lebensfähigen, der Zukunft entgegeneilenden Gestaltungskraft geschildert; stets haben wir es zu thun mit ruhenden, in sich abgeschlossenen Zuständen, die der Verf. nach Möglichkeit mit ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu beschreiben, durch fortgesetzte Analyse in ihrem specifischen Wesen zu bestimmen trachtet. Es ist mit einem Worte die Methode der Naturbeschreibung, welcher er in der übertriebensten Weise huldigt, und wir wüßten nicht treffender seine Art, die Geschichte zu behandeln, anschaulich zu machen, als durch die Vergleichung mit einer nach den strengsten Grundsätzen der analytischen Methode durchgeführten schematischen Synopsis der drei Naturreiche. Aus dieser Verwandtschaft mit der Naturforschung mag sich auch die barocke Terminologie, der grillenhaft gelehrte Jargon des Verf. herschreiben mit der Seltsamkeit seiner Wortbildung und der Schwerfälligkeit seines Satzbaues, wodurch das Verständniß in einem so hohen Grade erschwert und die Lectüre so außerordentlich langweilig wird. Wir haben es mit einem echten Product deutscher Stubengelehrsamkeit und einsiedlerischer, dem Leben und seinen Wirklichkeiten entfremdeter Abgeschlossenheit, mit einer im schlechtesten Sinne des Wortes scholastischen Behandlung der Geschichte zu thun.

Angelegentlich haben wir uns bemüht, über den Begriff der Kirchengeschichte und den theologischen Standpunkt des Verf. ins Reine zu kommen. Wir gestehen offen, daß wir es nicht vermochten, daß wir nicht im Stande gewesen, seine gelehrten Hieroglyphen zu entziffern. Eine Geschichte der kirchlichen Historiographie, die uns vielleicht hätte behülflich sein können, gibt er grundsätzlich nicht; statt dessen eine statistische Uebersicht der Literatur, wie es nicht anders von ihm zu erwarten stand. Um aber den Leser nicht ganz im Ungewissen zu lassen, theilen wir aus den schon mehrfach erwähnten biographischen Notizen der Zeitschr. für hist. Theol. einen charakteristischen Zug mit. In dem dem Leben Jesu gewidmeten Abschnitt seiner Kirchengeschichte, heißt es dort, habe N. über Auferstehung und Himmelfahrt nicht bloß dieselben Grundideen, sondern fast wörtlich dieselben Ausdrücke gebraucht, wie der Verf. des „Charakterbildes Jesu." Trotzdem habe er sich bestimmen lassen, der Berliner Adresse gegen Schenkel auch seinen ehrenwerthen Namen zu leihen, habe aber dann wenige Wochen nachher sich brieflich dahin geäußert, es seien von der Berliner Geistlichkeit alle Demonstrationen zu vermeiden gewesen. Die Mittheilung in der erwähnten Zeitschrift nennt das „eine etwas unklare Stellung zu den Ereignissen der Gegenwart; in der Schilderung der Vergangenheit dagegen habe er Mustergültiges geleistet, gerade weil er dem praktischen Leben und den Parteiinteressen der Neuzeit ferner als Andere gestanden." Das fehlte auch noch, daß die charakterlose Halbheit als die Haupteigenschaft des Historikers angepriesen wird. Wir erklären uns daraus, daß dem Werk jeder einheitliche Gesichtspunkt fehlt, und aus der Geistesverwandtschaft mit Schenkel das viele vage Gerede von Ethisch und Religiös-sittlich. Nach all diesem können wir aber nicht glauben, daß den Verf. seine todte Gelehrsamkeit lange überleben werde.

Hildesheim. H. Hagemann.

Dogmengeschichte.

Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Dogma's von der Gnade und Freiheit. Von Dr. **Friedrich Wörter,** ordentl. Professor der Theologie an der Universität Freiburg. Freiburg, Wagner 1866. IV u. 420 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Nicht leicht dürften sich auf dem Gebiete der Dogmengeschichte zwei Erscheinungen finden, welche so viele zu einer vergleichenden Betrachtung einladende Momente darbieten, wie der Pelagianismus und die dogmatischen Neuerungen des sechszehnten Jahrhunderts. Hier wie dort ist es derselbe Grund- und Eckstein des christlichen Lehrgebäudes, das anthropologische Dogma, um welches sich der Kampf entspinnt; hier wie dort wird es offenbar, wie

vermöge der innern Folgerichtigkeit des christlich-kirchlichen Lehrbegriffs auch nicht ein Glied desselben angetastet werden darf, ohne daß der ganze Organismus erschüttert und in seiner Existenz bedroht würde; insbesondere offenbart sich hier wie dort, wenn auch in verschiedenem äußern oder geschichtlichen Verlaufe, daß mit der kirchlichen Anthropologie auch der andere Grund- und Eckstein des christlichen Lehrgebäudes, das christologische und soteriologische Dogma, stehe und falle. Der Pelagianismus bezeichnet in der ältern Geschichte des Dogma's den entscheidenden Wendepunkt, wo an Stelle der Theologie und Christologie die anthropologischen Lehren im Vordergrunde der Discussion erscheinen, und wo die Kirche des Orients den wissenschaftlichen und dogmengeschichtlichen Principat an das Abendland abtritt. Im 16. Jahrh. sind es wiederum die anthropologischen Dogmen, welche einerseits in den reformatorischen Antithesen und anderseits in den die mittelalterliche Lehrentwicklung zusammenfassenden und abschließenden Decreten des Trienter Concils den Ausgangspunkt einer neuen Entwicklungsperiode der kirchlichen Lehre und Wissenschaft darbieten; und auch hier übernimmt die abendländische Kirche wiederum für Jahrhunderte die Hegemonie auf dem Gebiete der geistigen Bewegungen und Interessen, nachdem zuvor in den Unionsversuchen des 15. Jahrh. die Kirche des Orients noch einmal in vielversprechender Weise auf dem Schauplatze der Geschichte aufgetreten war. — Aber auch die Momente des Gegensatzes fehlen bei dieser Parallele nicht. Wir finden sie nicht bloß auf dem innern Gebiete der dogmatischen Controverse, sondern auch auf dem der äußern Geschichte derselben. Der Pelagianismus hat sich nicht über die Bedeutung einer innerkirchlichen häretischen Parteiansicht erhoben; mochte demselben auch eine polemische Tendenz gegen bestehende kirchliche Institute (das Mönchthum) innewohnen, von kirchlich-politischen Erfolgen dieser Polemik findet sich doch keine Spur, während die Bedeutung der Reformation des 16. Jahrhunderts auf diesem Gebiete nicht geringer ist als auf dem des dogmatischen Lehrbegriffes. Freilich dürfte gerade dieser Gegensatz sich wieder in ein Moment der Aehnlichkeit verwandeln, wenn man erwägt, wie in der beiderseitigen äußern Geschichte und den Wirkungen der dogmatischen Bewegung die social-politische Stellung der Kirche in jener wie in dieser Periode sich getreu wiederspiegele. Ein ferneres Moment des Gegensatzes tritt uns auch in der wissenschaftlichen Bewegung entgegen, welche hier und dort, auf kirchlicher wie auf antikirchlicher Seite hervorgerufen wurde. Die uns erhaltenen literarischen Documente beweisen hinlänglich, daß die seichte Verständigkeit und die einseitig polemische Tendenz des Pelagianismus denselben auch unter günstigern äußern Bedingungen nicht zu wissenschaftlicher Fruchtbarkeit und Bedeutung hätten gelangen lassen. — Die Frage nach dem Ursprunge einer Häresie ist zunächst für die äußere Geschichte, nicht minder aber für das innere Verständniß und die dogmengeschichtliche Schätzung derselben von entscheidender Bedeutung. Auch in Bezug auf diesen Punkt dürfte die in Rede stehende Parallele noch eine wesentliche Ergänzung erfahren. Der Verf. des obengenannten Werkes hat uns zu derselben veranlaßt, indem er der Frage nach dem Ursprunge des Pelagianismus die erste Hälfte seiner werthvollen Untersuchungen (S. 2—208) gewidmet hat. Hierbei werden einerseits die bisher aufgestellten Ansichten einer eingehenden Kritik unterworfen, anderseits die positive Ansicht des Verf. durch geschichtliche und dogmatische Momente begründet.

Bei dem gänzlichen Mangel an entscheidenden äußern Anhaltspunkten muß überall der Inhalt des pelagianischen Lehrbegriffes als Grundlage dieser Untersuchung dienen. Von diesem Standpunkte aus wendet sich der Verf. zuerst (S. 2—17) gegen die Ansicht des Hieronymus, welcher die Lehre des Pelagius mit der Philosophie des Pythagoras und Zeno in Zusammenhang bringen wollte; sodann gegen Marius Mercator (S. 17—35), welcher den Ursprung der pelagianischen Häresie auf die antiochenische Schule, und zwar den bedeutendsten Repräsentanten derselben, Theodor von Mopsuestia zurückführte. Einzelne Thatsachen, namentlich diese, daß Theodor die Mortalität als ursprünglichen Zustand Adams lehrte und die Erbsünde leugnete, und daß Julian sich für seine Ansicht von der Erbsünde auf Theodor beruft, sodann die Uebereinstimmung der antiochenischen und der pelagianischen Theologie in formal-wissenschaftlicher Hinsicht, lassen einen solchen causalen Zusammenhang als sehr naheliegend erscheinen. Indessen gelangt der Verf. durch eine eingehendere Darlegung der Lehre Theodors zu dem Schlusse, daß trotz der großen Aehnlichkeit der Anthropologie Theodors mit der pelagianischen, dennoch ein so wesentlicher Unterschied zwischen beiden Doctrinen bestehe, daß die Annahme eines innern Zusammenhanges derselben völlig unhaltbar sei. „Theodors System ist seiner innersten Bedeutung nach eine anthropologische Begründung der Nothwendigkeit der Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus.“ Aus der dem Menschen von ihm zugewiesenen Stellung im Universum ergaben sich ihm jene obengenannten Sätze als Postulate seines Systems; sie ruhen bei ihm auf einer von der pelagianischen Anschauung durchaus verschiedenen Grundlage, und erhalten demgemäß auch trotz der anscheinenden Uebereinstimmung eine wesentlich andere Bedeutung. Während z. B. Theodor in der von ihm behaupteten ursprünglichen Mortalität Adams einen unvollkommenen Zustand erblickt und sie daher als nothwendigen Durchgangspunkt in der Entwicklung des Menschen zum vollkommenen Zustand begreift, erklärt Pelagius jenen ursprünglichen Zustand für vollkommen; während Theodor dem Tode nach eingetretener Sünde den Charakter der Strafe zuerkennt, wird eine solche accidentelle moralische Bedeutung desselben von den Pelagianern geleugnet. Die hier gebotenen Erörterungen ergänzt der Verf. in einem später folgenden Capitel (S. 83—109) durch die Darlegung des Verhältnisses des Pelagianismus zur Christologie Theodors. Auch hier ergeben sich ebensoviele Momente der Verwandtschaft als des Unterschiedes. Der große Unterschied zwischen beiden Systemen besteht darin, daß in dem pelagianischen die Lehre von einer Erlösung und von einem Erlöser gar keinen, hingegen in Theodors Systeme einen durchaus wesentlichen Anschließungspunkt hat, daß sie selbst den Mittelpunkt dieses Systems bildet; daß die thatsächliche Erlösung dort nur als etwas Zufälliges, hier aber als etwas Nothwendiges erscheint (S. 106). Die Verwandtschaft zeigt sich in der ethischen Beurtheilung der menschlichen Natur, und der dadurch bedingten Auffassung des menschlichen Heilsprocesses.

In ähnlicher Weise unterwirft der Verf. auch das Verhältniß des Pelagianismus zum Arianismus, Apollinarismus und Nestorianismus einer nähern Betrachtung, nachdem zuvor noch die Ableitung desselben aus dem Druidismus (S. 35—37) und aus dem Mönchthum (S. 37—70) kritisch beleuchtet worden. Die von der Thatsache der britischen Abstammung des Pelagius zunächst ausgehende Hypothese, daß seine Doctrin eine Mischung christlicher Lehren mit der altbritischen Religion des Druidismus darstelle, welche sich vermöge der in vielen christlichen Lehrern, namentlich aus dem Mönchsstande, herrschend gebliebenen Anhänglichkeit an die altbritische Nationalreligion vollzogen habe, wurde zuerst von walischen Gelehrten (William Owen, Davies, Edward Williams) aufgestellt, dann auch von deutschen Historikern adoptirt und schließlich in ihrer Unhaltbarkeit aufgedeckt. Der Verf. verweist namentlich auf Walters höchst schätzbare Untersuchungen über Religion und Kirche bei den Briten (Das alte Wales. Bonn 1859. S. 215—314). Hieraus ergibt sich, daß die Voraussetzung, welche jener Hypothese zur Grundlage dient, eine völlig unerwiesene und in mancher Beziehung geschichtswidrige Annahme sei; es ist die Behauptung, auch nach der gewaltsamen Unterdrückung des Druidenthums in den Zeiten nach der Einführung des Christenthums sei der Druidismus doch niemals gänzlich erloschen, die Druiden und Barden hätten als Lehrer und Diener des neuen Glaubens

fortgedauert, und ihr mit Elementen der vaterländischen Religion versetztes Christenthum in einem steten Kampfe mit der römischen Kirche zu einem theologisch-moralischen Systeme ausgebildet. Aber auch innere Gründe sprechen gegen jene Hypothese. Die Geheimlehre des Druidismus ist einerseits viel zu wenig bekannt, um eine Verwandtschaft des Pelagianismus mit derselben nachweisen zu können; während anderseits die Elemente derselben, welche man hervorhebt, z. B. die Seelenwanderung, mit dem Pelagianismus geradezu in Widerspruch stehen (S. 37). — Die Ableitung des Pelagianismus aus dem Mönchthum beleuchtet der Verf. (S. 37—70) namentlich auch mit Rücksicht auf das ihr zu Grunde liegende dogmengeschichtliche Vorurtheil, welches nach dem Vorgange Schleiermachers von protestantischen Theologen immer noch festgehalten wird: der innerste Kern des im Mönchthum verfolgten ascetischen Lebens sei die Vorstellung von der Selbstgerechtigkeit, welche sich ja auch im Pelagianismus wiederfinde. Der Verf. bemerkt mit Recht, diese Erklärung sei keine rein historische, sondern eine von dogmatischem Interesse eingegebene, indem sie offenbar vom Standpunkte der fides sola iustificans ausgeht, auf welchem alle Ascese und sonach das Mönchthum als solches als pelagianisch oder wenigstens pelagianisirend verworfen wird (S. 38). Aber auch ohne Rücksicht auf die sola fides hat man das Mönchthum für die Entstehung des Pelagianismus verantwortlich machen wollen; man hat gemeint, die Vorstellung von der Selbstgerechtigkeit sei zwar nicht die Grundlage des Mönchthums gewesen, jedoch habe die ascetische Praxis zu derselben hingeführt, und so sei denn die pelagianische oder doch semipelagianische Lehre das Ergebniß einer vorher im Mönchthum herrschend gewesenen Lebensrichtung. Der Verf. gibt zu, daß allerdings viele Mitglieder des Mönchsstandes in verkehrten oder doch unklaren Vorstellungen über den Werth des ascetischen Ringens und Strebens befangen gewesen seien; einen positiven Beweis hiefür findet er u. a. in den polemischen Aeußerungen gegen Selbst- und Werkgerechtigkeit, welche bei den Vätern aus dem Mönchsstande vorliegen. Aber diese Verirrungen waren weder so allgemein, noch so mächtig, „daß sie den so weithin verbreiteten pelagianischen Irrthum als Niederschlag hätten absetzen können." Ganz unrichtig wäre außerdem die Vorstellung, als ob das Mönchthum im Großen und Ganzen mit seiner Ascetik gegenüber der kirchlichen Lehre von der Heilsverwirklichung im Unklaren gewesen sei. Diesen Satz betrachtet der Verf. mit Recht als die Hauptinstanz gegen die in Rede stehende Ansicht. Er erhärtet denselben, indem er einerseits erwähnt, wie gerade die bedeutendsten und angesehensten Vertreter des Mönchthums die Uebereinstimmung des individuellen Glaubens mit dem allgemeinen Glauben der Kirche als das Merkmal des wahren Mönches bezeichnen (S. 39), sodann durch eine eingehende Darstellung der Lehren der hervorragendsten Vertreter des Mönchthums (Macarius, Marcus, Nilus, Antonius, Isidor von Pelusium, Jacob von Nisibis, Ephräm des Syrers u. A.) über die Ascetik in ihrem Verhältniß zur Gnade und persönlichen Heilswirkung.

Die Pelagianer selbst leiteten ihre Lehre unmittelbar aus der kirchlichen Anthropologie der vier ersten Jahrhunderte ab; sie wiederholen das bei jeder Häresie vorgekommene Schauspiel, indem sie ihre Lehre als die echt katholische, altkirchliche darzustellen sich bemühen. Schon der h. Augustinus hat den Beweis geführt, wie die Pelagianer nur durch eine einseitige Auslegung und aphoristische Anwendung von Aussprüchen des Lactantius, Ambrosius, Hilarius u. A. einen Scheinbeweis für ihre These herzustellen vermöchten. — Der Sache nach stimmen mit den Pelagianern in dieser Frage die neuen protestantischen Dogmenhistoriker mit sehr wenigen Ausnahmen überein. Vermöge ihrer Auffassung der Dogmengeschichte, nach welcher die Entwicklung des Dogma's die allmälige Veränderung desselben ist, will der Pelagianismus als das Product einer ihm vorangehenden, innerlich verwandten Lehrentwicklung angesehen sein, und müssen demnach die antepelagianischen Väter schon pelagianisch oder wenigstens semipelagianisch gedacht haben (S. 132). Dem Verf. gebührt alles Lob für die eingehende, durchaus methodische Würdigung dieser Ansicht (S. 132—176). Ausgehend von einer kurzen Kritik des schon genannten Begriffes der Dogmengeschichte, nimmt er hier Veranlassung zu einer übersichtlichen kritischen Darstellung der voraugustinischen Gnadenlehre, als welche allein die Entscheidung für oder gegen die Behauptung eines ursächlichen Zusammenhanges derselben mit dem Pelagianismus darbieten könne. Die allgemeine Sündhaftigkeit des Geschlechtes, die Freiheit des Willens und die Gnade bilden die Hauptpunkte dieser Erörterung, in welcher der Verf. in den Hauptzügen theils zusammenfassend, theils ergänzend die in einem frühern Werke[1]) niedergelegten Untersuchungen an unserm Geiste vorüberführt, und in umfassender Weise darthut, daß „nicht durch An- und Aufnahme verwandter Lehrmomente aus der frühern Anthropo- und Soteriologie und durch folgerichtige Ausbildung derselben, sondern durch förmlichen Bruch mit der Vergangenheit, durch Abfall von der traditionellen Lehre der Pelagianismus sich etablirt habe" (S. 175). Nur das müsse anerkannt werden, daß der Pelagianismus, wenn auch nicht aus der bisher in der Kirche herrschenden anthropologischen Anschauung, doch an ihr entstanden sei, d. h. von ihr Veranlassung zu seiner Entstehung nahm dadurch, daß er das als beziehungslose und ausschließliche Lehre vortrug, was sich bei den Vätern der bezeichneten Periode vermöge gewisser Gegensätze, innerhalb welcher sie sich mit ihrer Anschauung bewegen, einseitig und relativ mangelhaft und unvollkommen vorfand (S. 177).

Aber hiermit bleibt die Frage nach dem positiven Entstehungsgrunde der pelagianischen Verirrung noch ungelöst. Der Verf. entwickelt als seine Ansicht hierüber (S. 177—208) den Satz, daß der Pelagianismus das Product einer gewissen unwahren theoretischen und einseitig ethisch praktischen Richtung zugleich sei, von welchen beiden letztere die erste Stelle einnehme. Daß Pelagius zunächst den ethisch praktischen Standpunkt einnahm, erkläre sich nicht bloß aus seiner mehr für das Praktische als für die Speculation angelegten Natur, sondern zugleich aus gewissen unter den Christen, namentlich in der Mönchswelt damaliger Zeit herrschenden unwahren Lebensrichtungen, welche man um so lieber einzuschlagen schien, je bequemer sie waren (S. 178). Vornehmlich durch eine Reihe von Aeußerungen des Pelagius in seinem Briefe an Demetrias und andern bei Augustinus mitgetheilten Stellen seiner Werke sucht der Verf. diese Auffassung zu begründen. Er fügt bei, Pelagius habe nicht bloß eine negativ kritische Stellung den bezeichneten praktischen Verirrungen gegenüber eingenommen, vielmehr habe er geglaubt, „sie durch einen förmlichen methodischen Unterricht über das sittliche, namentlich das höhere vollkommene Leben am besten zurückweisen zu können" (S. 182). In der Bekämpfung des einen Extrems nun, der übertriebenen Geringschätzung der sittlichen Kräfte des Menschen, sei Pelagius dem entgegengesetzten Extreme, der Ueberschätzung derselben, der Vorstellung von der Selbstgerechtigkeit des Menschen verfallen (S. 192). Schon bei Augustinus findet sich die gleiche Auffassung (de nat. et gr. c. 1). Bei dem innigen, bedingenden Zusammenhang zwischen Moral und Dogmatik mußte dann die excessive Tugendlehre des Pelagius gegen wesentliche Lehren des christlichen Glaubens verstoßen. Die Grundlage der

1) Die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis Augustinus. Erste Hälfte: Die Lehre des Neuen Testaments und der griechischen Väter. Freiburg, Herder 1856. Zweite Hälfte. Erste Abtheilung: Die Lehre der lateinischen Väter vor Augustinus. Ebendas. 1860. Der Verf. citirt diese Schrift mit Rücksicht auf die oben besprochene als I. Bd., bemerkt aber in der Vorrede zu dieser letztern, daß ihre Veröffentlichung in einem andern Verlage der Grund sei, warum sie als eine für sich bestehende Arbeit in der Form einer Monographie an das Licht trete.

pelagianischen Moral ist die Leugnung der Erbsünde, also Leugnung der Grundvoraussetzung des Christenthums; und dieser Irrthum hatte sofort die Leugnung der Nothwendigkeit der Gnade Christi zur Folge. Indessen, bemerkt der Verf. weiter, lasse sich der Pelagianismus in seiner Genesis aus der von ihm ausschließlich geltend gemachten moralischen Richtung allein nicht erklären. „Die Lehren, auf welche Pelagius durch seinen falsch verstandenen Sitteneifer geführt wurde, wollten auch theoretisch gerechtfertigt sein. Es handelt sich daher um die hiefür von den Pelagianern in Anspruch genommene und ihnen zusagende Denkweise. Wenn der Pelagianismus nur die Sittlichkeit als wahre gelten läßt, welche der Mensch aus und durch sich allein hervorbringt, so ist zu erwarten, daß er auch das nur als Wahrheit annimmt, was er als solche aus sich erkennt: die innere Consequenz verlangt, daß dem ethischen Rationalismus (Naturalismus) ein intellectueller entspreche .... Der Rationalismus also ist die von den Pelagianern zur wissenschaftlichen Begründung ihrer Lehren in Dienst genommene Denkweise, gemäß welcher die Wahrheit des christlichen Glaubens von der Erkenntniß abhängig gemacht und sonach verworfen wird, was nicht begriffen wird" (S. 195). — Dieser Schlußfolgerung, sofern die Genesis des Pelagianismus damit aufgedeckt werden will, können wir unsere Zustimmung nicht geben. Eine reactionäre ethische Tendenz und eine stark rationalistische Denkweise sind allerdings die wesentlichen Elemente des Pelagianismus; aus ihnen ist auch folgerichtig die Genesis desselben herzuleiten; es fragt sich nur, in welcher Weise wir uns die Wechselbeziehung jener beiden Elemente hierbei zu denken haben, welchem von beiden insbesondere die ursächliche Priorität beizulegen sei. Der Verf. entscheidet sich hier, wie wir gesehen haben, für das erstgenannte Element; der Rationalismus der pelagianischen Theologie erscheint ihm als das secundäre und durch den zuvor eingenommenen ethischen Standpunkt veranlaßte. Aber, so möchten wir fragen, schließt nicht jener Standpunkt selbst schon eine mit der überlieferten Kirchenlehre in schroffster Weise contrastirende rationalistische (naturalistische) Auffassung des persönlichen Heilswerkes in sich? Hätte Pelagius eine so beschaffene Reaction gegen bestehende Verirrungen unternehmen können, wenn er nicht zuvor schon vermöge einer rationalisirenden Denkweise von dem kirchlichen Glaubensprincip innerlich abgefallen gewesen wäre? Man vergegenwärtige sich nur den Inhalt seiner Doctrin in ihrem radicalen Widerspruche, nicht etwa mit damals noch durchaus unentwickelten Elementen der christlichen Lehre, sondern mit der Fundamentalwahrheit von der allgemeinen und absoluten Nothwendigkeit der Erlösung und Gnade und der dadurch bedingten Auffassung der beiden Offenbarungsperioden des Alten und des Neuen Testamentes, welche seit den Tagen der Apostel das Hauptthema der christlich-kirchlichen Lehrverkündigung und das vorzüglichste Ferment des sittlichen und gottesdienstlichen Lebens in der Kirche bildete: man vergegenwärtige sich diesen schroffen Widerspruch, so wird man es schwerlich für zulässig erklären, denselben in secundärer Weise aus einer rein ethischen Tendenz abzuleiten. Uns will vielmehr scheinen, daß jener innere Abfall seiner Urheber zu einer rationalistischen Denkweise als das erste und Hauptmoment bei der Genesis des Pelagianismus anzusehen sei; daß diese aber zunächst auf das Gebiet der anthropologischen Lehren übertragen wurde und zu einer Reaction gegen praktische und theoretische sittliche Verirrungen sich gestaltete, mochte allerdings durch die früher genannten Thatsachen veranlaßt sein. Diese Auffassung dürfte nicht bloß in psychologischer Hinsicht annehmbarer sein, sondern auch dem geschichtlichen Thatbestande entsprechender. Einmal nämlich ist der Rationalismus des Pelagius und seiner Anhänger, namentlich auch der des Julian, ein so tiefgewurzelter und durchgebildeter, daß wir denselben durchaus nicht mit W. als nur um einer ethischen Tendenz willen adoptirt uns vorstellen können; sodann ist der sittliche Charakter der Urheber des Pelagianismus doch nicht in solcher Weise über alle Bedenken erhaben, daß wir eine wohlgemeinte Sittenstrenge als vorwiegenden Entstehungsgrund ihrer Doctrin ohne zwingende Gründe unterstellen dürften; endlich bleibt bei unserer Auffassung Raum für ein ferneres geschichtliches Moment, worin zugleich eine tiefere Erklärung für den Ursprung des Pelagianismus gewonnen wird: wir meinen den geschichtlichen Zusammenhang desselben mit den Verirrungen der origenistischen und der antiochenischen Schule. Möge auch der Zusammenhang der beiderseitigen Doctrinen, wie der Verf. bezüglich der Lehre des Theodor von Mopsuestia schlagend darthut, in materieller Hinsicht ein bloß scheinbarer und höchst unvollständiger sein, so ist die Verwandtschaft derselben in formeller Hinsicht doch nicht zu leugnen; und anderseits sind die formellen Grundprincipien hier wie dort das am meisten vorwiegende und entscheidende Moment. Der Verf. hat es freilich nicht unterlassen, die Annahme eines solchen Zusammenhangs, welche nach Mercators Vorgange auch von Garnier, Natalis Alexander, Noris u. A. vertreten wurde, einer geschichtlichen Kritik zu unterwerfen; doch scheint er uns durch dieselbe weder das Zeugniß des Mercator, noch auch die sehr gewichtigen innern Gründe jener Annahme beseitigt zu haben. Wir stimmen durchaus den anderwärts (Tüb. Qu.-Schr. 1867, 170 ff.) hierüber geäußerten Bedenken zu.

Wir erlauben uns zur Erläuterung unserer Ansicht über den Ursprung des Pelagianismus auf die Eingangs angedeutete Parallele zurückzukommen. Aeußerlich die Sache betrachtet, könnte man versucht sein, die dogmatische Neuerung Luthers aus seiner reactionären Tendenz gegen bestehende Verirrungen und Mißbräuche in der Kirche abzuleiten, oder, wie der Verf. bezüglich des Pelagianismus thut, den doctrinären Gegensatz zu dem kirchlichen Glaubensbewußtsein als das secundäre, durch jene praktische Tendenz erst hervorgerufene Moment anzusehen. Und doch wäre eine solche Erklärung ebensowenig befriedigend als auch den geschichtlichen Thatsachen entsprechend. Es steht fest, daß der deutsche Reformator innerlich mit der kirchlichen Rechtfertigungslehre gebrochen hatte, bevor er seine, freilich durch äußere Thatsachen veranlaßte oppositionelle Stellung der Kirche gegenüber einnahm. Die praktische Tendenz war also nicht der primäre Entstehungsgrund seiner dogmatischen Doctrin; sondern sie bot ihm nur die zufällige, aber ohne Zweifel freudig ergriffene Gelegenheit zu dem Versuche, der subjectiven Ueberzeugung eine bestimmte äußere Geltung und objective Berechtigung zu vindiciren. War aber dieser Standpunkt einmal mit Bewußtsein und Entschiedenheit eingenommen, so war die Macht der Logik ein nicht mehr zu beseitigender Factor für die weitere Entwicklung der nunmehr ins Dasein getretenen antikirchlichen Bewegung, nach innen wie nach außen.

Im zweiten Theile seines Werkes (S. 209—419) entwickelt der Verf. die Lehre des Pelagianismus. Der freie Wille, die Sünde, die Erbsünde, die Gnade, das Verhältniß der Gnade zum freien Willen sind die Hauptkategorien, unter welchen er die innere, folgerichtige Entwicklung des pelagianischen Systems uns vorführt; überall deckt er die Beziehungen desselben zur geoffenbarten Kirchenlehre auf; nicht minder die Widersprüche, zu welchen namentlich der abstracte, unwahre Freiheitsbegriff der Pelagianer führen mußte; ferner die Zweideutigkeiten der von ihnen insbesondere über die Nothwendigkeit der Gnade abgegebenen dogmatischen Erklärungen. Eine sorgfältige Untersuchung widmet der Verf. auch der Frage, ob nicht etwa Pelagius wenigstens eine innere erleuchtende Gnade angenommen habe (S. 371 ff.). Sowohl katholische als protestantische Interpreten haben nach dem Vorgange des h. Augustinus diese Auffassung vertreten. Der Verf. erweist die Unhaltbarkeit derselben sowohl aus bestimmten einzelnen Erklärungen des Pelagius, wie aus dem Zusammenhange seines Systems. Schlechthin keine Art der innern Gnade ist mit dem pelagianischen Freiheitsbegriffe vereinbar,

und Pelagius war sich dieser Consequenz (im Gegensatze zu Julian, der dieselbe opferte,) wohl bewußt. Wenn er von einer göttlichen Erleuchtung redet, so denkt er sich dieselbe als eine von außen auf den Verstand wirkende Belehrung, als äußere Gnade; und wenn er von einem Antheil Gottes an den guten Werken des Menschen redet, so meint er, es sei zu den einzelnen Acten die Gnade Gottes insofern nothwendig, als Gott das in der Schöpfung dem Menschen gegebene Willensvermögen erhalte, indem der Mensch sonst keinen Gebrauch davon machen könnte (S. 377). Auch in diesem zweiten Theile bewährt der Verf. dieselbe Gründlichkeit und Sicherheit der Methode, welche wir schon gerühmt haben. Diese ruht wesentlich auf der klaren und bestimmten Auffassung des Begriffes der Dogmengeschichte, welchen derselbe überall mit voller Consequenz durchführt. Wir stehen nicht an, sein Werk als einen interessanten und sehr werthvollen Beitrag zur Geschichte des Dogma's zu bezeichnen.

Bonn. Simar.

Kirchliche Statistik.

Guia del Estado eclesiastico de España para el año de 1862. Madrid, imprenta del ministerio de gracia y justicia, 1862. 645 S. — **Guia** etc. para el año de 1865. Madrid 1865. 702 S.

Der „kirchliche Führer" oder General-Schematismus der Kirche in Spanien erscheint nur je nach drei Jahren, so daß der von 1865 der neueste ist. Vieles, was man in einem solchen Schematismus sucht, wird vermißt, namentlich nicht nur die Angabe der Gemeinden jedes Bisthums mit ihrer Bevölkerung, sondern auch die Seelenzahl jedes Bisthums. Von dem Klerus werden nach dem Bischofe nur die Canoniker und Beneficiaten der Kathedrale, die Synodalexaminatoren, die Vorsteher der Seminarien und m. A. angegeben. Am besten zeigt die Einrichtung des „Führers" ein Beispiel.

Bisthum Barcelona. Kurze Angabe der Zeit der Entstehung und Wiederherstellung des Bisthums. Jetziger Bischof: Pantaleon Monserrat y Navarro, geb. 27. Juli 1807, vorher Erzpriester in Tarazona, Canonicus in Saragossa, präsentirt für das Bisthum Badajoz 29. Dec. 1861, präconisirt 7. Apr. 1862, consecrirt in der Kirche del Pilar zu Saragossa 14. Sept., nahm am 1. Oct. Besitz. Am 6. Febr. 1863 wurde er präsentirt für das Bisthum Barcelona, am 1. Oct. 1863 transferirt, nahm Besitz 9. Jan. 1864. — Das Capitel besteht aus 20 Capitularen und 16 Beneficiaten. Dignitäten sind: der Dechant Josef Parra (mehr als den Namen erfahren wir nirgends), der Erzpriester, der Erzdiacon, der Domcantor, der Domscholastiker (Chantre Maestrescuela); von den 15 Canonikern heißt einer „Doctoral", einer „Magistral", einer „Lectoral", einer ist Pönitentiar. Hierauf folgt der Klerus der beiden (seit dem neuesten Concordate) unterdrückten Collegiatkirchen von St. Anna in Barcelona, noch 6 Personen, und von Terralba, einem alten Bisthum zur Gothenzeit, nur noch ein einziger Canoniker. Es folgt das kirchliche Tribunal mit 7 Mitgliedern, die kirchliche Curie mit 6 Mitgl.; das Secretariat der (Finanz-)Kammer und Verwaltung, 3 Secretäre und 3 Officialen; ein Tribunal für Testamente und „res piae", 4 Mitglieder; ferner 2 familiares des Bischofs, 12 Synodalexaminatoren, 11 Erzpriester der Bezirke (Decane). — Das Tridentinische Seminar „der h. Jungfrau von Montealegre und des h. Thomas" ist gegründet 1593. Es hat keine feste Zahl von Freiplätzen; die ärmern Studirenden müssen durch einen Concurs sich diese Plätze erwerben. Vom Staate bekommt das Seminar 90,000 Realen (4 Realen = 1 Frank). Es hat einen Rector, einen Vicerector und Majordomus, 3 Räthe, einen Pater spiritualis, einen Bibliothekar, 4 Kathedratiker der Latinität und der Humanitäten, 4 der Philosophie, 7 der Theologie und der Canones. Die immatriculirten Studirenden des J. 1865 waren: 122 Interne, 410 Externe. — Nonnen in der Clausur gab es 586 im Bisthum, welche 24 namentlich angegebene Capläne hatten. Für das J. 1864—65 war der Voranschlag der kirchlichen Ausgaben für dieses Bisthum: 2,847,000 Realen, nämlich 1,924,680 für das Personal (Besoldungen), 900,000 für das Material (die Kirchenfabriken u. s. w.), 24,000 R. zur Unterstützung an religiöse Congregationen. Es gibt 343 Pfarreien, welche in 6 Classen zerfallen.

Die Gesammtzahl der Geistlichen der einzelnen Diöcesen ist in einer Uebersichtstabelle am Schlusse angegeben. Danach haben 10 Bisthümer über 1000 Priester (Santiago 3020), 50 Bisthümer weniger als 1000 Priester. — In den Tridentinischen und sonstigen kirchlichen Seminarien gab es 23,684 Schüler; nur in 5 bilden die Internen die Mehrzahl. Der Gesammtklerus Spaniens wurde im J. 1862 auf 40,318, im J. 1865 auf 39,122 Individuen angegeben. Die Verminderung kommt wohl zum größten Theil auf Rechnung der seit 1835 aufgehobenen Klöster. Aber auch die Zahl der die kirchlichen Lehranstalten Besuchenden hat in einem ähnlichen Verhältnisse, von 24,368 im J. 1862 auf 23,614 im J. 1865, also um 754 abgenommen. — Die Gesammtbevölkerung des Landes betrug im J. 1860 nicht ganz 16 Millionen; im J. 1865 sollte eine neue Zählung sein, die aber nicht stattgefunden hat. Im J. 1863 war die Zahl der ehemaligen Klosterbewohner (Exclaustrados) im ganzen Lande 7409, im J. 1865 nur noch 6560. Die Verminderung nimmt in jedem Jahre stärkere Progressionen an, weil 31 Jahre seit der Klosteraufhebung verflossen sind. Eigentliche Männerklöster gibt es seitdem in Spanien nicht, es gibt nur religiöse Congregationen. Nonnen mit Clausur gab es im J. 1861 in ganz Spanien 13,347, im J. 1864 14,935, barmherzige Schwestern, ohne Clausur, im J. 1861 1415, im J. 1864 1681. — Den Stand der Mitglieder der männlichen Congregationen finden wir also angegeben: Piaristen 1861: 32 Häuser, 505 Mitglieder (1864: 34 u. 610), Lazaristen 3 u. 44 (4 u. 65), Oratorianer 3 u. 40 (3 u. 31), beschuhte Augustiner 4 u. 231 (1 u. 64), Augustiner Recolleeten 2 u. 248 (1 u. 86), Dominicaner 4 u. 252 (2 u. 171), unbeschuhte Franciscaner 4 u. 230 (1 u. 72), Gesellschaft Jesu 7 u. 196 (4 u. 139); Summa 1861: 59 Häuser und 1746 Mitglieder, 1864: 50 Häuser und 1258 Mitglieder.

München. P. Gams.

Aesthetik.

Die Kunst im Christenthum. Festrede zur Jahresfeier des Stiftungstages der Julius-Maximilians-Universität Würzburg am 2. Januar 1867 von Dr. **Franz Hettinger,** o. ö. Professor der Theologie, z. Z. Rektor. Würzburg, Stahel 1867. 52 S. 4. 15 Sgr.

An eine Stelle in der Stiftungsurkunde der Würzburger Hochschule anknüpfend, wirft der Redner im Eingange die Frage auf: „Was ist schön?" und läßt dieselbe durch die größten Geister der Vergangenheit und Gegenwart von Thales bis Winckelmann und Schiller dahin beantworten, daß das Schöne das immanente Moment des Wahren und Guten, und daß Gott, weil das an und für sich Gute, auch das an und für sich Schöne, die absolute Schönheit sei. In Gott liegen die Ideale der Kunst. Ihre Aufgabe ist es, die Ideen, die Urbilder der Dinge, wie sie in der göttlichen Vernunft liegen und das Unwandelbare der Form bestimmen, zu erfassen und zur Darstellung zu bringen.

Hierauf zu den einzelnen Künsten übergehend, weist der Redner nach, wie das Christenthum auch hier belebend und umgestaltend eingewirkt hat, indem es der Kunst in Hinsicht auf Reichthum und Erhabenheit der Ideen, Tiefe und Wärme der Empfindung in dem Maße eine neue Welt aufgeschlossen, als seine

Lehre von Gott und dem Menschen die vorchristliche Weltanschauung überragt. Zum Beweise werden zunächst die griechisch-römische und die christliche Baukunst unter einander verglichen, und dabei die gothische Architektur als die höchste Blüthe der christlichen Baukunst geschildert. Nur in der Sculptur ist und bleibt die Antike Vorbild, steht sie im Ganzen und Großen unerreicht da. Anders dagegen ist es mit der Malerei, der eigentlich christlichen bildenden Kunst. In ihr feierte die christliche Kunst die höchsten Triumphe. Durch die Vertheilung von Licht und Farbe und die Ergründung und Feststellung der richtigen Grundsätze der Perspective ermöglichte sie die Befreiung, Belebung und Vergeistigung der Körperlichkeit und war so im Stande, dem Sinnlichen einen seelischen und ethischen Ausdruck, den Hauch des Geistes, des Himmlischen und Engelhaften zu verleihen. Hierzu kam, daß das Christenthum dem Maler eine Fülle neuer und hoher Ideale bot; Alles, was Gegenstand seiner Darstellung werden kann, — Gott, Mensch, Natur — läßt die Anschauungen des antiken Künstlers weit hinter sich. Denn in Christus ist die Gottheit Mensch geworden und hat in Menschengestalt unter uns gewohnt; in ihm ist offenbar geworden seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, sein Erbarmen und sein Ernst. Nun ist die Idee wahrer Humanität in ihrer ganzen vollen Bedeutung, ihrem Umfang und ihrer Tiefe erschienen, ist sichtbar lebendig und lebenzeugend in die Menschheit hereingetreten. Die moderne Humanitätsidee, wie sie die Heroen unserer Literatur, Lessing, Herder und Schiller in begeisterter Rede verkündet, so anregend sie in einer Periode vielfacher Erstarrung und Verknöcherung wirkte, vermochte doch der realen Menschennatur nicht gerecht zu werden. Erst das Christenthum zeigt uns den Menschen, was er in der That ist und was er werden soll, als Sohn des Staubes und Erbe des Himmels, Kind der Sünde und Werk der Gnade; es erfaßt den Sohn des Menschen, um ihn, ins Bild Christi verklärt, zum Sohne Gottes umzuwandeln. So erfüllt es, was die Antike geahnt; ergänzt, vervollkommnet, vollendet es, was die moderne Humanitätsidee besitzt, und löst den Zwiespalt, den diese zu lösen außer Stande ist. — In welcher Weise die Malerei den Einfluß des christlichen Glaubens aufnahm, zeigen uns höchst lehrreich die Wandgemälde der Katakomben. Nicht nur bieten das Alte Testament und die Evangelien eine Fülle neuer Ideen, sondern, was die christliche Kunst gemeinsam hatte mit der heidnischen ihrer Zeit, — Trachten, Composition u. s. f. — das erscheint hier unter der Erde geläutert, veredelt, befreit von der Ueberladung, dem ungesunden Luxus, den der officielle Stil über der Erde unter dem verderblichen Einflusse der weichlichen asiatischen Kunst trug.

Während die Baukunst der christlichen Andacht Tempel errichtet, die Malerei mit ihren erhabenen Gestalten sie ausschmückt, wogen in der heiligen Musik ergreifend, erschütternd, bewegend und begeisternd mächtige Tonfluten durch die geweihten Räume. Die h. Malerei und Architektur zieht den Himmel zur Erde nieder, die h. Musik hebt das Irdische zum Himmel empor. In der Musik ganz besonders erblicken wir Wesen und Richtung des christlichen Völkerlebens; sie ist das Ureigenste, was der menschliche Geist seit den Tagen der Alten geschaffen. Selbst die Musik der Gegenwart ist eine specifische Frucht der christlichen Zeit; mag sie auch jetzt jeden Anknüpfungspunkt verloren haben, so ist sie doch aus dem gregorianischen Choral hervorgegangen, der seinem Wesen nach eine christliche Sangweise ist, die auf den Grundlagen der antiken Musik ruht und in den Schöpfungen Palestrina's, Orlando di Lasso's, Lotti's, Allegri's, Pergolese's, Scarletti's u. s. f. seine höchste Vollendung feiert.

Ganz besonders tritt sodann der belebende und erhebende Einfluß des Christenthums in der Poesie nach den drei Gattungen, der lyrischen, epischen und dramatischen Poesie hervor. Ein neues Leben der reinsten, tiefsten, heiligsten, entzückendsten Gefühle ist mit dem Glauben an den Erlöser auf Erden erschienen; Anbetung, Sehnsucht, Schmerz, Trauer, mit innigster Wonne, Liebe, Zartheit und Vertraulichkeit gepaart, spricht aus den h. Liedern; auch das weltliche Lied entquillt nun frisch und froh der Brust, in der eine freie Persönlichkeit lebt, nicht mehr gefangen in den Banden blinder Naturmächte. Es ist die christliche Religion, die dem Starken das Zarte, dem Thatendrange das Innige und Sinnige beimischt, das Wilde und Stürmische mäßigt, die Geschlechtsliebe vergeistigt, die Schwermuth mildert, die Freude veredelt, den Schmerz verklärt. — Dasselbe gilt von der epischen Poesie. Im Epos der Alten bewundern wir zwar die Maßhaltung, Ruhe, naturtreue Wahrheit und Sauberkeit der Darstellung, fern von Künstelei und Schwulst; aber die sittliche Freiheit kommt nicht zu ihrem vollen Recht; Freiheit und Persönlichkeit erscheinen, doch mit ihrer Wurzel haften sie unlösbar in dem dunkeln Grunde einer Alles bewegenden, Alles überwältigenden Macht. Ein anderer Geist herrscht in den christlichen Epen des deutschen Volkes, dem Heliand, dem Parcival und selbst den Nibelungen und der Gudrun, in welche zwar noch das Wilde und Trotzige kühner Recken aus alter Heidenzeit und ihren Sagen hereinragt, aber bereits gemildert und erweicht ist durch die Hoffnung, die sich über dem Dunkel des Todes erhebt. Hoch über allen, wie die Dome des Mittelalters, überragt Dante's unsterbliche Divina Commedia alle ähnlichen Erscheinungen späterer Zeit. Auf der breiten Basis der Theologie des h. Thomas aufgebaut, von ihrem Geiste durchdrungen und in ihrem Lichte Alles erleuchtend, umfaßt sie Alles, was die antike und christliche Welt, Kirche und Reich, Wissenschaft und Kunst an Geistesschätzen in sich trugen. Die Wonne des Himmels und alle Schrecken der Hölle, die Sprache Gottes und die Sprache der Menschen, die Donnerworte seiner Gerichte und die zarten Laute der begnadigten Seele, der Jubel der Verklärten und das Wuthgeheul der Verdammten tönt in wunderbarer Harmonie aus seinem Werke. Es ist in der That die universalste Dichtung, die der menschliche Geist je geschaffen, das Epos der Kirche in ihren drei Zuständen des Streitens, des Leidens und des Triumphes, aus ihrem Geiste geboren und ihrer auch vollkommen würdig.

Am deutlichsten zeigt sich die Einwirkung des Christenthums in der höchsten Gattung der Poesie, dem Drama. Das Räthsel des Daseins ist der alten Welt nicht gelöst; der Fuß einer dunkeln, gewaltigen, schonungslos alles Edle und Große zertretenden Macht, die menschlichen Sinnens und Strebens spottet, schreitet dahin über die Häupter der Sterblichen. Erst das Christenthum hat uns die Bedeutung dieses irdischen Lebens und seiner Leiden erschlossen; es hat in dem Schicksale seines Stifters selbst die eigentliche Idee des Tragischen dargestellt als den wunderbaren Einklang ewiger Gerechtigkeit und erbarmender Liebe, göttlicher Führung und eigener Freiheit. Es stellt uns den Menschen dar als von Gott bestimmt und sich selbst bestimmend, sein Loos als die Thätigkeit Gottes im Menschenleben, wie als Arbeit des Menschen in Gott. Und das Verhängniß, dem der Mensch erliegt, löst sich auf in dem Urtheilsspruch, den, wenn auch widerstrebend, er doch selbst gewählt hat. Erst durch Christus ist das Räthsel des Daseins gelöst und der Tragödie dieses Lebens ihre volle Bedeutung gegeben. Der Schmerz des Lebens ist nicht hinweggenommen, die Noth des Daseins ist nicht übertüncht; sie sind vielmehr weit tiefer erfaßt und wahrer empfunden; aber Schmerz, Noth und Tod sind verklärt, die Dissonanzen sind zu einer schönen Harmonie verschmolzen, das Herbe, Unversöhnte der Antike ist überwunden. Die Versöhnung, die er gebracht, führt uns nicht bloß durch die vollendet schöne Form „sanft vorüber an dem Schmerze, den sie zu trösten nicht weiß;" sie ist keine bloß ästhetische, vielmehr eine wirkliche, vollkommene, allseitige, die bis hinab auf die innerste Wurzel des Lebens dringt und ihm den Frieden der Ewigkeit bringt.

Diese neue christliche Auffassung des menschlichen Lebens tritt uns nun in den bedeutendsten dramatischen Erzeugnissen der

christlichen Zeit mehr oder minder klar und bestimmt entgegen. Zunächst wuchs aus den geistlichen Spielen die prächtige Blume des spanischen Südens, Calderon, heraus, der Dichter der Mysterien unseres Glaubens, von dem Platen singt:

Welches Zauberbildniß
Fesselt Ohr und Blick!
Blume jedes Bildniß,
Jedes Wort Musik.

Tritt in Shakespeare auch das christliche Element nicht so ausgesprochen hervor, so erblicken wir doch in allen seinen mit tiefster Naturwahrheit gezeichneten Gestalten den tiefern Grund einer ächt christlichen Weltanschauung. Das Tragische erscheint bei ihm nicht als eine finstere, erdrückende Macht, das Schicksal schwebt nicht über dem Menschen, es ist in ihm, die Besiegelung seiner eigenen That. In ihm wird die ewige Gerechtigkeit sichtbar und neben der Gerechtigkeit die Gnade. Auch Schillers und Göthe's beste Werke sind von diesem christlichen Geiste mehr oder weniger durchdrungen. Schillers Ideen waren ihrem wesentlichen Inhalte nach christliche Ideen, wenn auch der Umfang der Wahrheiten des Christenthums größer ist, als der Umfang der Ideen Schillers, und wenn auch in seinen Vorstellungen Vieles sich geändert haben würde, hätte er den ganzen Umfang der christlichen Wahrheit erkannt. Daß aber Göthe es verstand, das Menschenherz zu schildern, dieses „so trotzige und so verzagte Ding," mit allen seinen Höhen und Tiefen, seiner Sehnsucht und seinen Leiden, die großen Fragen des Daseins, den tiefen Zwiespalt, der durch dieses Leben geht, den brennenden Durst nach Versöhnung und harmonischer Lösung und wieder das Verzweifeln an dem endlichen Siege . . . . ., das dankt er denn doch nicht zum geringsten Theile dem christlichen Hintergrunde, auf dem dieses große Gemälde unserer Bestrebungen und unserer Kämpfe sich erhebt.

Am Ende kommt der Verf. auf den Ausgangspunkt, auf das, was der Stifter der Würzburger Universität gewollt, zurück und schließt mit den schönen Worten: „Wie die Kunst in ihren ersten Anfängen aus der Religion hervorgegangen, so führt jede ächte Kunst auch wieder zu ihr zurück. Denn das Abbild führt hin zum Urbild; immerdar weist sie uns dorthin, wo die Kunst urständet und die höchste Schönheit wohnt, die nichts anders ist, als die Wahrheit selbst und das absolute Gut."

Neben der schwunghaften Sprache heben wir noch besonders hervor die große Belesenheit, mit welcher Hettinger aus alter und neuer Zeit die schönsten Stellen über das Schöne und die Kunst zu glänzenden Perlenschnüren an einander reiht, sowie den weiten Blick, der bei aller Begeisterung für das Christenthum und seine großartigen Wirkungen doch auch das Alterthum und seine herrlichen Schöpfungen, sowie die nicht immer auf kirchlich-christlichem Standpunkte stehenden Schriftsteller zu würdigen weiß.

Frankfurt a. M. Wedewer.

Kirchlich-politische Schriften.

Das Recht außerhalb der Volksabstimmung von **Ernst Freiherrn v. Moy de Sons.** Regensburg, Pustet 1867. VIII u. 192 S. 8. 21 Sgr.

Mit großer Spannung nahm ich dieses Buch in die Hand, in der Erwartung, darin eine ganz neue die großen Fragen der Gegenwart erschöpfende Theorie zu finden, welche uns in dem ruhigen Hafen vorab wenigstens theoretischer Sicherheit bezüglich der die Gesellschaft aufwühlenden Fragen landen ließe. Das Buch ist aber nichts als eine popularisirte Bearbeitung eines Werkes, welches der Verf. 1854 in zwei Bänden unter dem Titel „Grundlinien einer Philosophie des Rechts aus katholischem Standpunkte" (I. Privat- und Kirchenrecht, II. Staatsrecht) herausgegeben hat. Als Grund der neuen Bearbeitung darf gelten, was in der Vorrede steht: „Wir sind auf den Punkt gekommen, nicht mehr zu wissen, was Recht, und ob nicht etwa die Anarchie das schöne Ideal ist, nach dem wir zu streben haben. .... Um das richtige System zu finden, muß man seinen Standpunkt außerhalb der philosophischen Systeme nehmen, die uns bisher nur Verwirrung gebracht haben, und sich lediglich an die unzerstörbaren und unverjährbaren Bedürfnisse der menschlichen Natur halten; denn unsere Bedürfnisse sind es, die uns das Gesetz auferlegen [im Original selbst gesperrt gedruckt] .... Um den Abgrund der Revolutionen zu schließen, muß man zur Wahrheit zurückkehren." In dem „Schlußworte" S. 189 wird gesagt, das ganze Buch sei die Ausführung eines Satzes des h. Thomas von Aquin; in den „Grundlinien" hebt das „Vorwort an den Leser" hervor, daß der Verf. sich nur an die positive kirchliche Lehre halte, aber, „den wissenschaftlichen Erfolgen der historischen Schule, den Resultaten der modernen Gesellschaftswissenschaft und zum Theile den Speculationen der Hegel'schen Schule Rechnung tragend, den Begriff eines für sich seienden Naturrechts im Gegensatze des positiven gänzlich aufgegeben, dagegen den Zusammenhang des zeitlichen Rechts mit seinem göttlichen Urquell" u. s. w. zu bestimmen gesucht habe, wodurch das Werk sich von der ältern kath. Schule des Thomas und Suarez unterscheide. Untersuchen wir das Neue.

Die Popularisirung besteht darin, daß durchweg die Citate der „Grundlinien" fehlen, die Widerlegungen bez. Deductionen gegen die Naturrechtler der verschiedenen Schulen ausgelassen, einzelne juristische Punkte verschwunden, die Sprache und der Gang des Beweises vielfach dem gebildeten Publicum überhaupt mundgerechter gemacht worden sind. Die Bearbeitung ist folgende: a. viele Stellen stehen wörtlich in beiden Büchern; die Gedanken, Anschauungen, Wünsche, Ergießungen kommen durchweg in beiden gleich vor; b. größtentheils ist dies Buch ein Excerpt des frühern, bald kürzer, bald umfänglicher; c. ab und zu ist es eine Modification des frühern. Diese Modificationen sind bald unwesentlich, — Worte betreffend, z. B. für Kraft Macht, bei Christus vorgesetzt Jesus, Setzung oder Auslassung von Epitheta, stilistische Aenderungen u. dgl., — bald sachliche. Alsdann bestehen sie darin, daß bald hier weniger scharf, man möchte sagen schüchterner, ein Satz aufgestellt wird, der in der Quelle sehr prononcirt auftrat, bald das Umgekehrte geschieht. Z. B. Die Grundlinien eifern I, 86 ff. gegen alle Beschränkungen des Eigenthums durch Amortisations-, Säcularisations- und Expropriationsgesetze und gegen einen großen Theil der Cultur-, Zoll- und Bauordnungen"; finden, daß „sie auf einem und demselben Princip mit den Systemen der Communisten beruhen"; bedauern die Aufhebung der im Gesetze des Moses und im kanonischen Rechte statuirten Beschränkungen; finden, daß „durch die Gesetze gegen die Grundherrlichkeit nicht nur das Princip des Eigenthums verletzt wurde, welches in der bestimmungsmäßigen Freiheit des Menschen liegt, sondern auch dessen Natur beeinträchtigt" u. s. w. Hier findet sich nun S. 49 bloß eine gelinde Kritik nebst Wunsch. — Die Grundl. ließen I, 108 auf dem Gebiete des Obligationenrechts merkwürdige Veränderungen durch das Christenthum eintreten, indem es 1. allen Unterschied zwischen Freien und Knechten, zwischen Einheimischen und Fremden aufhob und den Schutz der öffentlichen Gewalt über alle ausdehnte, 2. aber den Unterschied zwischen feierlichen und unfeierlichen Verträgen (Contractus und Pacta) beseitigte, dafür aber dem Eide die Kraft beilegte u. s. w. Das wird nun wohl schwerlich so jemand geglaubt haben, der auch nur die Anfänge der Rechtsgeschichte kennt; deshalb ist hier S. 75 bloß der „Einfluß des Christenthums", daneben aber auch „die natürliche Wirkung der Vervielfältigung des Verkehrs und der Mischung der Völker" eingetreten. — Die Grundl. lehrten I, 110: „Die Ausdehnung des Begriffes: Wucher auf jede Zinsforderung für ein nicht unwiderruflich hingegebenes Capital beruhte freilich im Mittelalter auf Gründen, die jetzt nicht mehr

vorhanden, theils unmöglich noch geltend zu machen sind." Hier werden S. 57 drei Zwecke des Darlehnsvertrages unterschieden, 1. um dem Darlehnnehmer die Mittel zum Leben zu verschaffen. Für diesen Fall „etwas verlangen für den geleisteten Dienst, heißt ihn gleichsam als Sclaven behandeln und ihn anhalten sich loszukaufen." Bei Staatsanlehen ist nach S. 58 jeder Zins erlaubt, weil der Darleiher kein Zwangsmittel hat, nie der Rückzahlung sicher ist, geradezu eine Wette eingeht. Bedenkt man, daß in manchen Staaten, z. B. in Preußen, die Capitalanlage in Staatspapieren als so gut gilt, daß man sich gern mit einem niedrigen Zinsfuße begnügt, so sollte man meinen, diese Zeilen wären geschrieben, um juristische Gewissen in Andern über die 7, 8, 9, 10%, die sie machen, zu beruhigen. — Die Grundl. I, 204 lehrten: „Es ist also eine vollkommene Rechtspflicht des Laienstandes, der über die Güter der Erde verfügt, daß er das Nöthige davon zur Erhaltung des Priesterstandes und der kirchl. Anstalten abgebe, gleichwie es eine vollkommene, nöthigenfalls durch äußern Zwang zu realisirende Rechtspflicht des Unterthans ist, daß er die zur Erhaltung des Staates und seiner Anstalten erforderlichen Steuern zahle"; sie gestatten dann Excommunication für die Weigerung und erklären „die ein für allemal aufgerichteten rechtlichen Bestimmungen für so heilig, ja heiliger und unverbrüchlicher als irgend welche des Privatrechts." Hier aber wird S. 87 die ganze Sache auf eine Gewissenspflicht eingeschrumpft und „überläßt die Kirche Alles der freien Selbstbestimmung der Gläubigen", „beschränkt sich die Kirche darauf, Almosen zu empfehlen." — Nach den Grundl. I, 218 „hat der Laienstand seine eigene, selbständige Ordnung", den Staat; steht der Staat „der Kirche nichts destoweniger, wie jeder einzelne Mensch, frei und selbständig gegenüber," kann die Lehre der Kirche zurückweisen oder nicht, von ihren Heilsmitteln Gebrauch machen oder nicht. Nun hat sich kaum die Lehre der Kirche in den letzten zwölf Jahren verändert. Aber hier S. 98 hat die der Obhut des Laienstandes anvertraute Ordnung keinen selbständigen Zweck; „daher ist die zeitliche Ordnung naturgemäß der geistlichen untergeordnet und die Macht, die dieselbe aufrecht hält, hat in Wahrheit keine andere Autorität, als die, welche aus ihrer Wichtigkeit für das Heil der Seele folgt." Daß nun aber die Beweisführung dadurch mehrfach in eigenthümliche Situationen kommt, begreift sich. In den Grundl. erscheinen die Individuen und ihre Rechte als 1. Abschnitt des „Privatrechts"; hier werden sie in 21 Zeilen als dessen Anhängsel behandelt, was natürlich sehr wesentlich und interessant ist, weil die Familie, das Eigenthum, die Obligationen, das Erbrecht vorhergehen, somit herauskommt, daß das Individuum nicht eigentlich mehr als deren Träger und Mittelpunkt erscheint, was es doch nach christlicher Auffassung auch wohl stets bleiben dürfte. Die Privatgesellschaften der Grundl. I, 153 ff. sind hier verschwunden; ein heikles Ding, wenn man bedenkt, daß dies Buch offenbar für die Kirche in der Jetztzeit berechnet ist und dieser an vielen Orten und für viele Sachen (z. B. die religiösen Institute in Preußen, Frankreich u. s. w.) nichts übrig bleibt, als sich unter den Begriff der Vereine, d. i. Privatgesellschaften subsumiren zu lassen.

Mit dem Gesagten könnte ich eigentlich meine Recension schließen, da der veränderte Charakter des Buches in Vergleich mit seinem Vorgänger daraus hinlänglich erkennbar wird. Da es indessen als ein gänzlich selbständiges auftritt, so möge dessen Standpunkt näher beleuchtet und Einzelnes hervorgehoben werden.

Daß „im Leben der Römer Intelligenz und Wille, in dem der Germanen Leibeskraft und Stärke den Ausschlag gaben" S. 61, würde man aus der Geschichte nicht gerade beweisen können. Das unsittliche System in Frankreich, sich auf zwei Kinder zu beschränken S. 62, aus dem Erbrecht des Code civil abzuleiten, ist doch gewagt, da auf dem deutschen linken Rheinufer trotz des gleichen Erbrechts Gottlob sich dasselbe nicht bemerkbar macht, ebensowenig anderwärts in Deutschland, wo freie Theilbarkeit besteht. Ich halte es für gewagt, „den Gehorsam in Sachen der religiösen Lehre und Lebensordnung als den einzigen Weg des Heiles" der Laien aufzustellen (S. 86), da ich glaube, der „Weg des Heiles" sei bei Geistlichen und Laien derselbe, nämlich das Leben nach Christi Lehre, wenngleich die Mittel und die Art verschieden sein mögen. Den „Priesterstand als Canal der Wohlthaten Gottes" hinzustellen S. 88, scheint mir eigenthümlich. S. 89 wird behauptet: Ein „Nichtgetaufter kann weder für Andere beten noch zum Canal der Gnaden dienen." Nach can. 59. C. I. q. 1, c. 23. 24. D. IV. de consecr. kann ein solcher aber im Nothfalle taufen, was man auch in jedem Lehrbuche der Dogmatik findet. S. 90 heißt es: „Das Gesetz der Ehelosigkeit ist von den Bischöfen auf die Priester erstreckt worden, gleichzeitig mit der Pflicht, für das Volk die Messe zu lesen." Es gibt kein Gesetz, das dem Priester als solchem diese Pflicht auferlegte; bekanntlich hat das Applicationswesen sehr subtile Distinctionen. S. 90: „Der Ordensstand ist das Resultat der Wirkung, welche das Priesterthum durch die Macht des Wortes und die Kraft der Sacramente auf die Laienwelt ausübt." Danach müßte also eigentlich als das Wünschenswertheste erscheinen, daß alle Laien in Orden treten. Dies, sowie die von der Wirklichkeit aller Zeiten abstechenden Hyperbeln über den Ordensstand, wonach man meinen sollte, es gebe nur heilige Franciscusse und Bernarde, gehören kaum in eine Schrift über das Recht; auch sind einzelne Behauptungen, z. B. S. 95, daß aus einer Klosterschule zu Bologna die Universität — worunter Jeder die berühmte Juristenuniversität verstehen wird — hervorgegangen, unhaltbar. Die S. 109 dem Staate zugeschriebene unfehlbare Autorität ist wohl im Hinblicke auf andere Deductionen lapsus calami. Wie das Verhältniß der geistlichen zur weltlichen Autorität eigentlich gedacht wird, ist nicht klar, da letztere von ersterer bald abhängig, bald unabhängig ist; ebenso läßt sich das über das Verhältniß des Papstes und der Bischöfe mystisch Gesagte S. 115 schwer in eine juristische Formel bringen. Stark ist S. 118, daß „kein Theil der Substanz" von Kirchengut ohne Zustimmung des Papstes soll veräußert werden dürfen.

Aus der Staatslehre habe ich nicht recht klug werden können; bald meint man, es werde Absolutismus gelehrt, bald wird gegen diesen losgezogen. Der Constitutionalismus kommt sehr schlecht weg; im Hintergrunde lauert überall das Gespenst des allgemeinen Stimmrechts; Vertretung soll sein, das Wie aber bleibt unklar. Der „Anspruch auf Gehorsam gründet sich beim Herrscher einzig und allein auf die Ueberlegenheit seiner Macht" S. 129; die Liebe zur Ordnung „adelt selbst den blinden Gehorsam"; aber die Belehrung ist kein Mittel des Staates, weshalb er den Unterricht nicht an sich ziehen darf, S. 129 f., weil er die Geister der Unterthanen berücken könnte. Sonderbares Ding! Der Staat soll nach den wahren Ideen handeln, aber daß sie eingepflanzt werden, ist seine Sache nicht. Der Staat hat „die ausschließliche Aufgabe, das Recht aufrecht zu halten durch die Mittel des Zwanges, der Strafe und der Belohnung, die in seiner Macht sind." Die Länder wären zu bedauern, in denen der Staat sich darauf beschränkte. Recht S. 1 und Staatsrecht S. 131 sind nur „Inbegriffe von Verhältnissen", während doch das Recht die Norm für solche ist. Die Deduction S. 132 ff. läuft darauf hinaus, daß ein fait accompli der einzige Grund der Legitimität ist. Mit dem Systeme des Verf. stimmt das nicht; überhaupt bleibt sehr unklar, was eigentlich Legitimität sei. S. 140 wird der Reichthum aus der Urproduction allein als natürliche Quelle der Macht anerkannt; die natürlichste Art, die Nachfolge zu bestimmen, ist nach S. 144 der Wille des Stifters der Monarchie; die constitutionelle Monarchie, worunter sich aber der Verf. sichtlich eine parlamentarische Regierung denkt, demoralisirt nach S. 147. Nach S. 151 steht die Regierung über dem Gesetze, braucht sich an dasselbe

nicht zu halten, wenn das Staatsbedürfniß dies fordert! Das Volk soll nicht beim Rathe, sondern bei der That mitwirken S. 159, obwohl man da ja auf die parlamentarische Regierung käme. Daß die Autonomie so beschränkt sei, wie S. 159 ff. deducirt, ist nicht den wirklichen Verhältnissen entsprechend. Während S. 159 die Familien das Recht haben, sich ihren Bedürfnissen entsprechend zu constituiren, fordert S. 161, der Industrielle solle auch „auf die Ordnung in den Familien" der Arbeiter halten. Beim Beschlusse sollen nach S. 162 mitwirken: „die Familienväter, die Vorsteher der Corporationen, die Grundeigenthümer und Häupter industrieller Anstalten." Somit wären also nur ausgeschlossen Weiber und Ledige, die nicht unter eine dieser Kategorien fallen. Da hätte man freilich kein allgemeines Stimmrecht, aber ein auf dasselbe hinauslaufendes Ding. S. 163 ff. will, ohne das Wort zu gebrauchen, eine Censur, welche sich nur nicht auf „Personen erstreckt, deren Stellung, Eigenschaften und Vorleben der Verantwortlichkeit derselben einen wirklichen Werth geben und eine wirkliche Bürgschaft bieten." Das wäre ein noch gefährlicheres Mittel der Censurirung als das alte System. S. 165 ff. entwickelt der Verf. seine nationalökonomische Theorie, schildert die Stellung der Arbeitskräfte mit furchtbaren Farben, wobei zwischen den Zeilen das tempus actum gelobt wird, ohne zu bemerken, daß der alte Leibeigene u. s. w. wahrlich um nichts besser daran war. — Was über das Völkerrecht vorgetragen wird, beschränkt sich darauf, aus positiven Sätzen zu abstrahiren, bis auf die Unterschiede der diplomatischen Personen u. dgl., und als Rettungsmittel einen internationalen Gerichtshof zu proponiren, auch das Interventionsprincip in nicht ganz klarer Formulirung zu vertheidigen.

Ueberblicke ich das Werk, so muß ich sagen, es bildet eine interessante Lectüre, die man nur empfehlen kann, hat die edelste Absicht, ist reich an guten Gedanken und frommen Wünschen, wird aber schwerlich den geringsten praktischen Einfluß haben und kann für die Staatsgestaltung nichts anderes Positives vorschlagen, als, woran noch nie Jemand gezweifelt hat, S. 141: „Die beste Verfassung ist diejenige, welche am besten das Zusammentreffen aller vorhandenen Kräfte des Landes sichert, um daselbst Wahrheit und Gerechtigkeit zum Siege zu führen." In den nicht auf dem Dogma beruhenden Punkten, wie sie hier ausgestaltet werden, die „katholische" Auffassung par excellence zu finden, was offenbar gemeint ist trotz der Weglassung des auf dem Titel der Grundlinien stehenden „kath. Standpunktes", das zu bezweifeln hat wohl jeder Katholik ein bescheidenes Recht. Nur was aus dem Dogma folgt, muß Jeder annehmen. Wie viel, oder vielmehr wie wenig das aber sei, weiß Jeder, der sich mit Fragen des Rechts befaßt.

Prag. Schulte.

Literarische Notizen.

— Der vor Kurzem erschienene neue Schematismus des Bisthums Culm [1]) enthält gegenüber dem vorhergehenden vom J. 1848 einen großen Fortschritt. Auf eine „Orientirung" über Lage und Eintheilung der Diöcese, Besetzung der Beneficien, Schulen u. a. folgt die Reihenfolge der Bischöfe von Culm und von den frühern Bisthümern Pomesanien und Cujavien, der Personalbestand des Capitels und der Curia episcopalis, die Diöcesan-Institute, sodann nach Decanaten geordnet das Verzeichniß sämmtlicher Pfarreien. Die Rubriken dabei sind: Tit. ecclesiae, Patron, Gründung und Consecration, Hospitalstiftung, Bruderschaften, adjungirte Pfarrkirche, Filialkirche, öff. Kapellen, Pfarrer, Vicar, Ortschaften, kath. Schulen; wobei natürlich oft die eine oder andere Rubrik ausfällt. Von S. 301 an steht das Verzeichniß der Priester ohne Function, der Emeriten, der Klöster und klösterlichen Genossenschaften, ein Verzeichniß des Klerus nach dem Ordinationsalter und nach dem Alphabet, ein Verzeichniß der Pfarren u. s. w. nach dem Alphabet, und eine summarische Zusammenstellung der Seelen (513,379) und Communicanten (324,949) nach Decanaten. Im Eingange wird motivirt, weshalb nicht vollständigere Daten gegeben werden. Nach der Anlage und sorgfältigen Ausarbeitung stehe ich nicht an, den Schematismus zu den bessern zu rechnen, kann aber doch den Wunsch nicht unterdrücken, bei einer neuen Auflage auch die übrigen von mir in meinem „Status dioec. cath." aufgenommenen Rubriken, soweit das Material beschafft werden kann, zu berücksichtigen und eine statistische Tabelle beizufügen, die eine Zusammenstellung enthält.

Prag. Schulte.

— Die „Oesterreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie" erscheint jetzt „in Verbindung mit DD. Josef Danko, Anton Gruscha, Albert Jäger, Josef Vitvar, Professoren der Universität Wien" herausgegeben von Dr. Th. Wiedemann, und soll nach dem neuen Prospectus speciell die historische und praktische Theologie behandeln, ohne die positiven und exacten Fächer, Bibelkunde, Dogmatik und Moral auszuschließen. Umfang (4 Hefte von 10 Bogen) und Preis (3 Thlr. 10 Sgr.) bleiben unverändert.

— Das zweite diesjährige Heft des „Archivs für kath. Kirchenrecht" enthält S. 266—314 eine deutsche Uebersetzung der Denkschrift der römischen Curie vom 15. Nov. 1866 über die Verfolgungen der Kirche in Rußland und Polen. Die (100) der Denkschrift beigegebenen Urkunden sollen in den nächsten Heften abgedruckt werden.

Berichtigung. In No. 6 ist in der Recension über Friedbergs Schrift, Sp. 198, mir ein kleiner lapsus memoriae begegnet. In Hadamar ist kein Priesterseminar, wie Friedberg sagt, aber auch kein Lehrerseminar, wie ich angab, sondern ein sog. niederes Convict für Gymnasiasten, welche zum geistlichen Stande aspiriren. Die komische Fassung des Min.-Erl. vom 25. Mai 1861 dürfte Friedberg in Irrthum geführt haben.

Prag. Schulte.

Erwiderung. In No. 5 Sp. 164 ist von Dr. Katzenberger über meine Schrift: „Kants Dualismus" u. s. w. eine Recension erschienen, worin u. a. folgender Satz vorkommt: „Einseitig wurde die Lösung des ebenso schwierigen wie interessanten Problems nur dadurch versucht, daß sich der Autor von vornherein auf den Günther'schen Standpunkt stellt, obgleich er die Nennung des Namens vermeidet, und daß er demnach »das positive Christenthum« einzig und allein durch diesen Tubus betrachtet." Diese Behauptungen muß ich zurückweisen. In dem Buche nehme ich ausgesprochenermaßen (S. XI) nicht einen, sondern zwei Standpunkte ein, indem ich bald von dem christlichen Creationsdogma, bald von einer vorurtheilslos begonnenen und ebenso vorurtheilslos entwickelten Erkenntnißtheorie aus argumentire. Selbst in Rücksicht auf den zweiten Standpunkt, die Erkenntnißtheorie, dürften Günthers Leistungen meinen Blick in keiner Weise getrübt [1]) und befangen gemacht haben. Zwar will ich hier offen bekennen, daß ich Günthers Verdienste um die Philosophie sehr hoch anschlage, und daß ich für meine Person ihm sehr viel verdanke [2]); aber diese meine Hochachtung gegen denselben hat mich keineswegs zu einem unbedingten Anhänger seiner Lehren und ihrer jedesmaligen Entwicklung umgeschaffen; sie reicht daher auch nicht soweit, daß ich um ihretwillen das in mancher Hinsicht Unvollkommene, Schiefe oder Unhaltbare seiner Argumentationen und Behauptungen übersehen könnte [3]), wie Jeder finden wird, der z. B. Günthers Erkenntnißtheorie mit der meinigen vergleicht. So gewinnt, um nur Eins herauszuheben, der Haupt- und Cardinalpunkt in jener, die Lehre vom Begriff und sein Verhältniß zur Idee bei mir eine sehr veränderte Gestalt, was K. scheint entgangen

1) Schematismus des Bisthums Culm. Amtliche Ausgabe. (Der Reinertrag ist für die Missionszwecke der Diöcese Culm bestimmt.) Pelplin, im Selbstverlag des Bischöfl. General-Vikariats-Amts von Culm 1867. 330 S. kl. 8.

zu sein [4]). Dieser Unterschied zwischen Günther und mir ist in der philosophischen Seite meines Buches vielfach durchgreifend, weshalb ich auch des Erstern Namen füglich nicht anführen konnte. — Noch viel weniger kann mir zur Last gelegt werden, daß ich das positive Christenthum einseitig, weil einzig und allein durch den Tubus des Günther'schen Standpunktes betrachtet habe. Es handelt sich in meinem Buche, was das Christenthum angeht, fast ausschließlich um das Creationsdogma [5]). Dieses entwickle ich im dritten Capitel ausführlich. Ich frage dort: wie muß man sich die Weltschöpfung aus Nichts nach der Forderung jenes Dogma's denken, und wie sind ebenfalls nach dem Dogma die von Gott gesetzten Realprincipien ursprünglich nothwendig beschaffen gewesen? Der Zweck, um dessentwillen ich diese Erörterung unternommen, legte mir die Pflicht auf, dabei weder rechts noch links abzuschweifen, sondern lediglich bei dem Dogma und seiner Entwicklung zu bleiben. Diese Pflicht habe ich meines Wissens redlich erfüllt, was K. wohl selbst zugeben wird, da er ja eingesteht, daß „ich zur Widerlegung des Monismus die Creations-Idee als ein zweischneidiges Schwert streng wissenschaftlich handhabe [6])."

Breslau. Weber.

Bemerkungen des Recensenten.

1) Das nicht; aber sie leuchteten dem Verf. vom Anfange bis zum Ende vor.

2) Wie beziehungsweise jeder andere aufrichtige christliche Philosoph.

3) Dieses verhältnißmäßige Freisein von „Exclusivität" ward von mir rühmend anerkannt.

4) Durchaus nicht; aber ich konnte diese theilweise Modification nicht als „durchgreifend" erkennen, weil der Autor sich an vielen Stellen nicht treu bleibt, vielmehr wieder ganz in die Günther'sche Denk- und Sprachweise zurückfällt. Bisweilen finden sich sogar „Begriff" und „Idee" in Klammern neben einander, wie „Geist" und „Seele".

5) Nach dem Titel des Buches ist der eigentliche Fragepunkt: wie das „positive Christenthum" Kant gegenüber den „Dualismus von Geist und Natur" erklärt? Das letztere Problem fand aber innerhalb des „positiven Christenthums" trotz der Creations-Idee ganz verschiedene Lösung. Daher das von mir gebrauchte Prädicat der „Einseitigkeit."

6) Soweit es die Widerlegung der Monismus im Princip und die Kampfweise des Verf. betrifft.

Ueberhaupt bin ich mir bewußt, daß ich W.'s Schrift mit rücksichtsvollem Wohlwollen besprach. Ich begreife übrigens jetzt ganz, warum manche kath. Journale Werke dieser Art grundsätzlich unberücksichtigt lassen, — um die Empfindlichkeit der Schule zu schonen. Meines Erachtens ist jedoch das Ignorirtwerden die allerschlechteste Recension eines Buches.

Bamberg. Katzenberger.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Dittrich, Dionysius der Große, von H. Kellner.
Hurst und *Lecky*, History of Rationalism, von Haneberg.
Molitors dramatische Dichtungen und andere Poesieen, von Schündelen.
Die neuern Ausgaben des Conc. Trid. u. des Cat. rom., von Loch.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:
Laib und Schwarz, Biblia Pauperum.
„ „ Formenlehre d. roman. u. goth. Baustils, 2. Aufl.
Simar, Lehrbuch der Moraltheologie.
Wiskowatoff, Jacob Wimpheling.

Correspondenz der Redaction. — No. 16: Th. abgesandt. — Nr. 53: Eine Broschüre an Sie abgesandt. — No. 62: Dankend erhalten. — No. 84: In der nächsten Nummer. — No. 99: Ich weiß noch nicht, ob das Buch zu einer längern Besprechung geeignet ist. — No. 103: Dankend erhalten; bald. — No. 147: Dankend erhalten.

Durch Neudruck der fehlenden Nummern bin ich jetzt wieder in den Stand gesetzt, den Jahrgang 1866 des Literaturblatts complet liefern zu können.

Bonn, 1. April 1867. A. Henry.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 29. April 1867. № 9.

Alttestamentliche Literatur.

Das Buch **Ezechiels.** Uebersetzt und erklärt von Dr. **Th. Kliefoth,** Ober-Kirchenrath. Erste Abth. Kap. 1—39. Zweite Abth. Kap. 40—48; a. u. d. T.: Das Tempelgesicht Ezechiels. Uebersetzt und erklärt. Rostock, Hinstorff 1864. 65. 398 u. 390 S. 8. 3 Thlr.

Ezechiel hat unter allen alttestamentlichen Propheten in der neuern Zeit die wenigsten Ausleger gefunden; von der Erklärung einzelner Abschnitte abgesehen, haben nur Hitzig von rationalistischer und Hävernick von gläubig-protestantischer Seite Commentare zum Ez. herausgegeben, die beide viel Gutes enthalten, aber den Anforderungen, die man an eine Erklärung des eigenthümlich schwierigen prophetischen Buches stellen darf, nicht genügen. Auch der neue Commentar von Kliefoth genügt diesen Anforderungen nicht, liefert aber einen sehr werthvollen Beitrag zur Lösung der Aufgabe, welche sich der Erklärer des Ez. zu stellen hat.

Einen Commentar, der alle für das Verständniß des Propheten erforderlichen Erläuterungen darböte, scheint der Verf. gar nicht beabsichtigt zu haben. Er beschränkt sich zunächst bei leichtern Abschnitten auf eine Darlegung des Inhalts und Zusammenhangs, ohne auf die Erläuterung aller einzelnen Schwierigkeiten einzugehen; vgl. z. B. I, 133 über 5, 5—7, 27; I, 219 über Cap. 18; I, 243 über Cap. 22. (Dieser Mangel würde indeß weniger hervortreten, wenn Kl. nicht die unpraktische Einrichtung getroffen hätte, die Uebersetzung von der Erklärung zu trennen und auf den ersten Blättern jedes Bandes zusammendrucken zu lassen). Bei Cap. 27, dem Klageliede über Tyrus, verweist Kl. I, 274 hinsichtlich der zum Verständniß erforderlichen sprachlichen, historischen und archäologischen Erläuterungen einfach auf Hävernick. Ebenso werden auch sonst vielfach philologische Fragen mit Stillschweigen übergangen oder nur ganz flüchtig berührt; wegen der Kerethim 25, 17 wird I, 266 auf Hävernick verwiesen (dieser verweist seinerseits auf Bertheau); die Untersuchungen über בַּג 25, 7 glaubt Kl. I, 262 „Kundigern überlassen zu müssen" u. dgl. Selbst das merkwürdige Thav 9, 4 wird I, 147 nur ganz kurz besprochen. Daß Kl. mitunter erklärt, eine Schwierigkeit nicht lösen zu können, z. B. I, 145. 174, gereicht ihm in keiner Weise zum Vorwurf; wenn er aber z. B. I, 135 sagt: „Die in dem Diblatha 6, 14 liegende Schwierigkeit wissen auch wir nicht zu lösen", so hätte er doch wenigstens beifügen müssen, welche Schwierigkeit darin liegt und wie man sie zu lösen versucht hat. Die Erklärung der ersten 33 Capitel macht stellenweise den Eindruck, als ob Kl. nur Berichtigungen und Ergänzungen zu Hävernick und Hitzig hätte schreiben wollen oder deren Erklärung als seinen Lesern bekannt voraussetzte. Dabei darf indeß nicht verschwiegen werden, daß an andern Stellen auch die Einzelheiten sorgfältig erläutert werden, z. B. I, 165. 189. 192. 195. 278. Von Cap. 34 an wird die Erklärung auch hinsichtlich der Einzelheiten vollständiger.

Kl. berücksichtigt von den frühern Auslegern durchgängig nur Hävernick und Hitzig, bei Cap. 40 ff. auch Böttcher und bei den messianischen Stellen auch Hengstenberg und Hofmann; auf Andere wird nur hie und da Bezug genommen, auf die Kirchenväter und die ältern und neuern kath. Ausleger so gut wie gar nicht; selbst da, wo Kl. einmal ausnahmsweise die verschiedenen Auffassungen eines Passus zusammenstellt, wie bei Cap. 37 u. 40 ff., wird kein kath. Exeget genannt; nur II, 244 taucht einmal Hieronymus und II, 343 Villalpandus auf. Auch die alten Uebersetzungen werden nur ganz selten berücksichtigt, eingehend nur an einigen Stellen des 2. Bandes die LXX. Das auslegungsgeschichtliche Element tritt also ganz in den Hintergrund: der Leser erfährt durchgängig nur, wie Kl. den Propheten versteht, während ein vollständiger Commentar zwar vor allem nicht zu jeder Stelle alle vorhandenen Deutungen zusammenstellen, aber doch dem Leser wenigstens hinsichtlich der wichtigen Punkte zeigen soll, welche Auffassungen im Laufe der Zeit in der theologischen Literatur Geltung erlangt haben. Kl. gibt nicht einmal eine Uebersicht der Literatur der Auslegung Ezechiels und eine Darstellung des Verhältnisses der alten Uebersetzungen zum hebr. Texte (erst im 2. Bande kommen gelegentlich S. 101 u. f. einige Bemerkungen über die LXX vor), wie denn überhaupt die meisten einleitenden Fragen ganz übergangen werden.

Der Verf. hat augenscheinlich fast ausschließlich darauf Gewicht gelegt, 1. die Visionen und symbolischen Handlungen Ezechiels anschaulich darzustellen, 2. die Bedeutung derselben zu entwickeln, 3. das Verhältniß der einzelnen Abschnitte zu einander und zu dem Plane des ganzen Buches darzulegen und 4. das Verständniß der heilsgeschichtlichen und theologischen Bedeutung Ezechiels durch ausführliche Erörterung der messianischen Stellen in der weitesten Bedeutung des Wortes zu vermitteln. Zur Lösung dieser wichtigen und schwierigen Aufgabe hat Kl. hinsichtlich der drei ersten Puncte einen werthvollen Beitrag geliefert: wo er sich bei diesen Puncten an seine Vorgänger anschließt, hat er vielfach ihre Darstellung besser begründet, klarer gefaßt oder verbessert, und wo er neue Ansichten vorträgt, sind diese theilweise sicher richtig, durchgängig wenigstens geeignet, zu genauerer Prüfung anzuregen. Hinsichtlich des ersten Punctes mag auf die Erläuterungen zu der Vision in Cap. 1 u. 2 und zu dem „Tempelgesichte" Cap. 40 ff. verwiesen werden; letzteres wird auch durch Zeichnungen veranschaulicht. Als Beispiel einer glücklichen neuen Deutung einer Allegorie führe ich der Kürze halber nur Cap. 19 an (I, 220): Israel wird als Löwin bezeichnet, die zwischen Löwinnen lagert, weil es sich den heidnischen Nationen gleichstellt, eine raubgierige Weltmacht wie diese sein will. Die Löwin macht nach einander zwei ihrer Jungen zu raubgierigen Löwen, beide werden gefangen und der eine nach Aegypten, der andere nach Babel geschleppt: die jüdischen Könige Joachas und

Jojachin wollen es den heidnischen Herrschern gleichthuen, gerathen in Verwicklungen mit diesen und werden der eine nach Aegypten, der andere nach Babel geführt. Dann wird, mit Aenderung des Bildes, Israel als prächtiger Weinstock geschildert, der Zweige zu Herrscherstäben hervortrieb (d. h. Könige erzeugte), dann aber ausgerissen und durch Feuer verzehrt wird, welches von einem Zweige ausgeht, d. h. der damalige König Sedecias führt den Untergang des Reiches herbei.

Den Zusammenhang des ersten Theiles des Ez. stellt Kl., im Ganzen und Großen unstreitig richtig, so her: Gleich nach seiner Berufung zum Prophetenamte (1, 1—3, 21) erhält Ez. den Befehl zu verstummen, d. h. nur dann zu reden, wenn Gott ihn reden heißt (mit Kl. an ein wirkliches Stummwerden zu denken, ist nicht nöthig); erst nach der Eroberung Jerusalems erhält er die Erlaubniß, wieder zu reden (33, 22). Ferner muß Ez. in seinem Hause bleiben und dort vor den Augen derjenigen, die zu ihm kommen, sinnbildliche Handlungen vornehmen: ein Ziegel worauf eine Stadt gezeichnet ist, bedeutet Jerusalem; Ez. muß ihre Belagerung sinnbildlich darstellen, die Noth der Belagerten durch das Essen spärlicher und unreiner Speise, die Vernichtung der Einwohner durch das Abscheeren, Verbrennen u. s. w. seines Haares; dabei soll er 390 und 40 Tage auf der Seite liegen und „die Sünde von Israel und Juda tragen." Diese Handlungen, die nach Kl. wirklich vorgenommen wurden (gegen Hävernick und Hengstenberg), werden Cap. 4 und 5 beschrieben, Cap. 6 und 7 durch prophetische Reden erklärt. Cap. 8 wird Ez. (während der obigen 40 Tage) im Geiste nach Jerusalem entrückt, um in einer Vision die Greuel und den Untergang der Stadt zu schauen und, was er gesehen, den Juden im Exil zu verkünden (8, 1—11, 25). Darauf muß er durch zwei neue symbolische Handlungen und die daran geknüpften Worte das Schicksal des Königs und des Volkes nach der Zerstörung Jerusalems verkünden (12, 1—20). Es folgt eine Reihe von chronologisch geordneten Reden, an die sich 24, 1 eine während der letzten Belagerung Jerusalems vorgenommene symbolische Handlung anschließt, die den Untergang der Stadt darstellt. Die Cap. 25—33 enthalten bekanntlich die Weissagungen über auswärtige Völker und bilden den zweiten Haupttheil des Buches. Der Anfang des dritten Theiles, welcher die nach der Zerstörung Jerusalems gesprochenen Weissagungen über Israel enthält, knüpft an den Schluß des ersten Theils an; vgl. 24, 26; 33, 21.

Die persönlich messianischen Weissagungen des Ez. sind bekanntlich nicht zahlreich und nicht wichtig; dagegen finden sich bei ihm umfassende Schilderungen der messianischen Zeit. Dazu gehören auch Cap. 40 ff.; denn Kl. verwirft mit Recht die Ansicht, daß es sich hier um einen wirklich zu bauenden Tempel handle, und vertheidigt die symbolisch-allegorische Auffassung des Abschnittes (II, 342). — Bei der Erklärung dieser Weissagungen geht Kl. von dem richtigen Grundsatze aus, daß bei den Propheten unter Israel in der messianischen Zeit die christliche Kirche zu verstehen ist, und daß in dieser also die Weissagungen ihre Erfüllung finden. Er bekämpft darum oft, weitläufig und stellenweise (II, 280. 380) heftig die chiliastische Ansicht von einer buchstäblichen Erfüllung der Weissagungen an dem zum Christenthum bekehrten, in Kanaan wieder gesammelten und dort an der Spitze der christlichen Nationen stehenden jüdischen Volke. Er scheint mir aber selbst noch viel zu weit zu gehen, wenn er z. B. I, 280 es als Aussage der Schrift bezeichnet, „daß die Juden sich am Ende der Zeit zu Christo bekehren, daß sie dann wieder in ihr Land zurückgeführt werden und daß sie daselbst unter Königen aus dem Hause Davids, als welches erhalten bleiben und sich schließlich auch bekehren wird, leben und der christlichen Kirche zu großem Segen werden würden." Ich halte entschieden auch diese Auffassung noch für „buchstäbelnden Realismus" (II, 282). Sie tritt auch bei Kl.'s Deutung der Weissagungen Ezechiels nicht besonders hervor; er findet durchgängig in diesen eine Darstellung „der durch Christum gewordenen neuen Gottesoffenbarung und der daraus gewordenen christlichen Kirche nach ihrem Anfange, ihrer Entwicklung und ihrer Vollendung" (II, 389). Daß die Propheten bei den Schilderungen der Zukunft das Volk Gottes Israel nennen und ihm Tempel und Gottesstadt und heiliges Land und Priesterthum und Königthum gleich den israelitischen beilegen, erklärt er (II, 30. 377 u. f.) ganz gut: „Wir haben das im Hinblick auf die mit dem neuen Bunde eingetretene Erfüllung nicht wörtlich zu nehmen, sondern nur als zur Drastik des prophetischen Zukunftsgemäldes gehörende Staffage anzusehen. Der Prophet schildert uns das Leben eines neuen Gottesvolkes unter einer neuen Gottesoffenbarung, aber er schildert es billig mit Farben, die er dem Bisherigen und Bestehenden entnimmt, weil er keine andern hat [um sich seinen Zeitgenossen verständlich zu machen]. Es ist aber auch eine Nothwendigkeit und eine Wahrheit in diesem relativen Festhalten alttestamentlichen Schattenwesens. Es soll gezeigt werden, daß das neue um die neue Gottesoffenbarung zu sammelnde Gottesvolk so gut wie das alte seine Stätte der Gegenwart und Erweisung Gottes, sein Königthum, Priesterthum, Gottesdienst u. s. w. haben wird, aber auch, daß Gott nicht diese dem neuen Gottesvolke so gut wie dem alten nothwendigen Dinge rein neu verschaffen, sondern daß zwischen dem werdenden Neuen und dem gewesenen Alten ein geschichtlicher Zusammenhang sein, daß das alttestamentliche Heiligthum, Priesterthum u. s. w. für das Gottesvolk der Zukunft in ein neues Heiligthum u. s. w. verwandelt werden, daß das Alte bleiben, aber anders, verklärt, vergeistigt werden wird." Bei der Anwendung dieses richtigen Grundsatzes auf das Einzelne liegt aber die Gefahr einerseits eines „buchstäbelnden Realismus", anderseits einer „spiritualistischen Verflüchtigung" nahe. Ich glaube, Kl. hat hie und da nach beiden Richtungen hin gefehlt, nach letzterer namentlich (was mit seinem confessionellen Standpunkte zusammenhängt) bei den Stellen, die vom Priesterthum und Opfer handeln: „Durch Christus sind alle Glieder seines Volkes Priester und sein ganzes Volk steht der Welt priesterlich, mittlerisch gegenüber" (II, 294); aber Cap. 48 und sonst werden die Priester den 12 Stämmen Israels, also nicht der „Welt", sondern dem Volke Gottes gegenübergestellt; und was die Propheten von Opfern des neuen Gottesvolkes sagen, wird doch sehr „verflüchtigt", wenn man darin nichts weiter findet, als was der II, 224 citirte Reim (?) besagt: „Mein G e b e t und L i e d e r, das sind meine Farr und Widder." Auf der andern Seite wird Kl. durch sein Streben nach realistischer Auffassung verleitet, die „Vollendung" der Kirche, „die neue Erde" nach der Auferstehung zu sehr in den Vordergrund zu stellen und manche Züge in den prophetischen Schilderungen, buchstäblich gefaßt, auf jene Zeit der Vollendung zu beziehen, deren Erfüllung sich, wenn man nicht zu sehr am Buchstaben hängt, in der Kirche des Diesseits recht gut nachweisen läßt. Es hängt das mit der Vorliebe des Verf. für die eschatologischen Momente der christlichen Glaubenslehre zusammen, die sich auch in dem langen dogmatischen Excurs I, 205 f. und in der Bemerkung II, 352 verräth, „die ältern Theologen der lutherischen Kirche (sowie Hengstenberg und Hävernick) hätten für das, was die Schrift von den letzten Dingen sage, selten ein schärferes Auge."

Diese Richtung der Exegese des Verf. macht es denn auch erklärlich, daß er das bekannte Gesicht von den Todtengebeinen Cap. 37 auf die Auferstehung des Fleisches bezieht und die gewöhnliche Ansicht, daß darin die Wiederherstellung des Volkes Gottes symbolisch dargestellt werde, weitläufig bekämpft (I, 359). Die Unbekanntschaft mit der ältern Literatur tritt dabei in der Behauptung I, 365. 372 hervor, „die ältere Kirche habe ohne Widerspruch und Zweifel angenommen, Ez. habe da die Auferstehung der Leiber geschaut." Hieronymus vertritt bekanntlich entschieden die Ansicht, per resurrectionis parabolam de re-

stitutione Israel prophetari, freilich mit dem ganz richtigen Zusatze, daß der Gebrauch dieses von der Auferstehung hergenommenen Bildes den Glauben an die Auferstehung selbst voraussetze.

Bei der Erörterung dieser theologischen Fragen ist die Darstellung von Kl. breit und reich an Wiederholungen; im Uebrigen ist sie klar, gut geordnet und leicht verständlich; nur einzelne Ausdrücke nehmen sich eigenthümlich aus, z. B. Nachblieb für Ueberrest, Abgiften für Abgaben, Beliebung, sich behaben, es ist fehlsam, die Verheißung ist noch hinterstellig; wenn Maurer meint ... so lassen wir ihm das Fündlein billig u. dgl. — Der Druck der deutschen Worte ist correct bis auf einige Kleinigkeiten; im Hebräischen finden sich einzelne, theilweise grobe Schreib- oder Druckfehler, z. B. I, 180. 192. Der Verleger hätte ein so tüchtiges wissenschaftliches Werk anständiger ausstatten müssen.

Reusch.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet von Dr. **J. A. Dorner**. Auf Veranlassung und mit Unterstützung Sr. Majestät des Königs von Bayern Maximilian II. herausgegeben durch die Historische Commission bei der Königl. Academie der Wissenschaften. — A. u. d. T.: Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. Fünfter Band. München, literarisch-artistische Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1867. 924 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

Erster Artikel.

Ein Werk von der Art wie Dorners Geschichte der protest. Theologie ist mit einer einfachen Anzeige nicht abgethan. Es ist ein monumentales Werk, dazu bestimmt, uns den Protestantismus von seinem Anfange bis auf die Gegenwart in dem Glanz seiner Leistungen, gleichsam in seinem Siegeslaufe, vorzuführen, mit der Fülle und dem Reichthum seines wissenschaftlichen Lebens uns bekannt zu machen, seine volle Ueberlegenheit nicht bloß über die im Dienst der alten Kirche verbliebene Theologie, sondern auch über alle Arten der in der Geschichte hervorgetretenen ungläubigen Kritik gewissermaßen urkundlich zu documentiren. Was uns geboten wird, ist nicht der Kreis von individuellen Ueberzeugungen eines einzelnen Theologen, sondern in einem Sieges- und Ehrendenkmale die protestantische Theologie selbst, in ihrem Kern und in ihrem wesentlichen Inhalte zusammengefaßt, wie sie in objectiver Abgeschlossenheit als geschichtliche Thatsache vor uns steht. Um ein anderes Bild zu gebrauchen, das vor einigen Decennien in der protest. Theologie geläufiger war, so gleicht das Buch von D. einem Inventar, das über den wissenschaftlichen Vermögensbestand des Protestantismus aufgenommen, mit seiner Bilanz über den gegenwärtigen Stand und Werth der protest. Theologie einen sorgfältigen und treuen Rechenschaftsbericht liefern will. Unter diesem Gesichtspunkt haben wir zuerst den merkwürdigen Umschwung hervorzuheben, der in der Beurtheilung seiner theologischen Vergangenheit im Protestantismus der Gegenwart, wenigstens bei D., eingetreten ist. Als vor etwa 25 Jahren Strauß in seiner Dogmatik die Buchführung über die wissenschaftlichen Leistungen des Protestantismus revidirte, wies bekanntlich die von ihm gezogene Bilanz auf Insolvenz, und die protest. Theologie vermochte sich nicht des unheimlichen Gedankens zu erwehren, daß der damalige Kritiker nur in zu vielen Punkten Recht haben könne. Jetzt wo D. die Revision in seiner Weise und nach seinen Grundsätzen angestellt und Soll und Haben nach seiner Methode geprüft hat, zeigt die Bilanz nicht nur der kath. Theologie, sondern auch den verschiedenen, nicht zu D.'s Richtung gehörenden Formen des Protestantismus gegenüber auf Ueberschuß, ja auf einen so glänzenden Bestand, daß alle Concurrenz, von welcher Seite sie kommen möge, bei Weitem überflügelt ist, und nichts den Siegeslauf der von D. und seiner Partei vertretenen Theologie, die bekanntlich auf dem officiellen Standpunkt der Consensusunion steht, in Zukunft aufzuhalten vermag. Dürfen wir D. trauen, so läuft die Staatstheologie der Consensusunion, nicht mehr wie vor bald 40 Jahren, in der Einbildung und kläglichsten Selbstverblendung, sondern in voller prosaischer Wirklichkeit in den lang ersehnten Hafen ihres Millenniums ein, und Strauß wird sich trotz seines Hohnes, mit welchem er damals auf den ersten Seiten seiner Dogmatik die schönen Nebelbilder einer zwischen der Philosophie und der Theologie gestifteten Harmonie zerriß, doch noch im Verein mit allen „Löwen" und starken Geistern dazu verstehen müssen, mit Pflanzenkost fürlieb zu nehmen und aus der Hand des Hrn. D. gemüthlich „Stroh" zu fressen. In der That, wenn man die Zaghaftigkeit und die „erschütternde Wirkung", von welcher der gläubige Theil des Protestantismus ergriffen wurde, als wie ein Blitz aus heiterm Himmel das Leben Jesu von Strauß erschien, mit dem kühnen Muth D.'s, mit seinem Vertrauen auf die Zukunft, mit seiner Siegesgewißheit nach rechts und links vergleicht, dann könnte man beinahe auf die Vermuthung kommen, daß im verwichenen Sommer, als die Schlachtfelder Böhmens vom Kanonendonner widerhallten und eine Siegesbotschaft über die andere erscholl, ein schalkhafter Dämon den friedlichen Sinn des Gelehrten in einsamer Studirstube mit dem Kriegslärm und Kriegsgetümmel berauscht und ihn gegen alle seine Widersacher von Sieg zu Sieg geführt habe. Unsere Leser mögen nicht denken, daß wir scherzen; in unserer Vermuthung liegt ein bitterer Ernst. Die selbstbewußte Verheißung des Sieges für diejenige theologische Partei, zu deren Vorkämpfern D. zählt, für die auf die Consensusunion gegründete evangelische Landeskirche Preußens, hat etwas von dem Geruch der Luft, die von den Schlachtfeldern Böhmens herübergeweht ist.

Doch lassen wir vorläufig D. mit seinen Hoffnungen und Wünschen für die Zukunft. Die Wirklichkeit selbst wird schon lehren, was an ihnen ist, und ihm vielleicht trotz aller seiner dialektischen Geschicklichkeit beweisen, daß die Logik der Thatsachen einen andern Weg geht, als die Logik der theologischen Doctrinäre der Geschichte vorschreiben möchte. Ehe wir uns mit seinem Millennium der evangelischen Kirche, diesem bis jetzt wenigstens niemals als reale Kirche darstellbaren Extract aus allen protest. Sonderconfessionen, befassen, haben wir es mit der Grundlage desselben in der Vergangenheit, haben wir es mit dem Geschichtschreiber der prot. Theologie zu thun, und ihm sind wir, wenn auch eine unparteiische, vor allen Dingen eine strenge und rücksichtslose Kritik schuldig.

Wie hat D. seine Aufgabe angefaßt? Mit welchen Vorstellungen von ihr ist er an die Arbeit gegangen? Wie verhält sich sein eigener theologischer Standpunkt zu der Darstellung, die er von der Geschichte der prot. Theologie gegeben hat? Diese Vorfrage wird eine unparteiische, aber strenge Kritik wohl zuerst aufzuwerfen haben. Denn von der Klarheit und Unbefangenheit, mit welcher D. seine große Aufgabe begriffen hat, wird natürlich das Urtheil abhängen, ob und in wie weit wir die Aufgabe als von ihm gelöst betrachten dürfen oder nicht. Da ist nun Eins von vornherein klar und unzweifelhaft: wenn D. seine Geschichte der prot. Theologie in einen Sieg der Theologie der Consensusunion auslaufen läßt, so haben wir von ihm keine unbefangene und objective Geschichte erhalten; wir haben die Geschichte der prot. Theologie nur in der eigenthümlichen Beleuchtung und Zuspitzung, welche ihr vom theologischen Parteigeist gegeben wird, in der besondern und eigenthümlichen Auffassung, wie sie in der theologischen Schule herrscht, zu welcher D. sich bekennt. Das Ende vom Liede wird aber sein, daß, während die Parteigenossen D.'s von Lob und Anerkennung überfließen, alle übrigen Richtungen, die gleichfalls aus dem Schooße des Protestantismus geboren und mit D. völlig gleichberechtigt sind, gegen ihn als

Geschichtschreiber die schwerste Anklage, die Anklage auf Mangel an Unparteilichkeit, Unbefangenheit und historischer Gerechtigkeit erheben werden. Doch greifen wir nicht vor. Bleiben wir bei unserer Frage stehen: Wie hat D. seine Aufgabe angefaßt? Zu ihrer Beantwortung müssen wir uns selbst in aller Kürze über Sinn und Begriff seiner Aufgabe orientiren und wollen es in der möglichst unbefangenen Weise thun, indem wir uns rein an den geschichtlichen Thatbestand halten. Ueber confessionelle Befangenheit zu klagen, wollen wir D. jedenfalls weit weniger Ursache geben, als er uns mit seinem Zerrbild der mittelalterlichen Kirche gegeben hat. Unser Urtheil über die Leistung D.'s wird nach diesen Erörterungen sich von selbst herausstellen.

Von dem Geschichtschreiber der prot. wie der kath. Theologie werden wir vor Allem darüber Rechenschaft zu fordern haben, wie es im 16. Jahrh. zur Bildung einer doppelten Theologie gekommen sei. Diese Thatsache steht indessen nicht vereinzelt da; es gehört zum Wesen und Charakter des 16. Jahrh., daß alles sich in demselben verdoppelt hat, Kirche, Staat, Theologie, die Wissenschaft überhaupt, die Kunst u. s. w., und zwar gemäß den beiden Gegenströmungen des kath. und prot. Princips. Um den Ursprung dieses Dualismus zu begreifen, muß der Geschichtschreiber auf die letzten Jahrhunderte des Mittelalters zurückgehen und zeigen, auf welche Weise diese beiden Gegenströmungen entstanden, wie sie allmälich sich schieden und abstießen, bis sie zuletzt sich vollständig von einander trennten und abgeschlossen einander gegenübertraten. Dieser Nachweis läßt sich aber nicht liefern, ohne die Elemente zu berücksichtigen, durch deren Verbindung und Aufeinanderwirken der besondere und eigenthümliche Charakter des Mittelalters, und durch deren Scheidung und Trennung sich der Charakter der neuern Zeit gebildet hat.

Diese Elemente sind erstens die christliche Kirche, wie sie im Zeitalter der Kirchenväter sich in Lehre, Verfassung und Cultus ausgestaltet hat, zweitens das classische Alterthum mit der von ihm repräsentirten allgemein menschlichen Bildung, drittens die natürliche Anlage und Begabung der neuen Völker, welche nach dem Untergange der alten Welt in den Stürmen der Völkerwanderung die Träger der geschichtlichen Bewegung geworden sind. Diese frischen, naturwüchsigen Völker, welche in ihrer unverdorbenen Vollkraft die Vorsehung zur Begründung einer neuen christlichen Weltordnung aufgespart hatte, befanden sich, wie groß wir auch die Summe ihrer natürlichen Anlagen anschlagen mögen, zu der Zeit, wo sie mit den alten Culturvölkern und der christlichen Kirche zusammentrafen, in einem geistigen Zustande, der so wenig entwickelt war, daß sie hinter der höhern Bildung der von ihnen besiegten Völker und der von ihnen gläubig angenommenen Kirche weit zurückstanden. Es begann darum für sie eine Lehrzeit, während welcher sie alles sich anzueignen hatten, was die alte Welt ihnen an natürlicher Bildung, und die christliche Zeit in den Schätzen der kirchlichen Entwicklung darbot. Um die Völker der Zukunft und die Träger einer neuen geschichtlichen Aera zu werden, mußten sie die ganze Erbschaft der Vergangenheit antreten und dadurch den durch die Völkerwanderung und den Untergang der alten Welt unterbrochenen Zusammenhang in seiner Continuität wiederherstellen. So nahmen sie aus dem Alterthum die Idee des Staates, des Imperiums, und die classische Literatur, und in dieser besonders die alte Philosophie als den Inbegriff und die höchste Stufe der rein menschlichen Bildung, und in der Literatur der Kirchenväter und der Lehre der Kirche die neue christliche Gedankenwelt in ihre Gegenwart als Grundlage für die Zukunft hinüber, um zunächst in der einheitlichen Durchbildung beider Elemente ihre jugendliche Thatkraft zu bewähren.

Diese Aneignung aber bestand nicht bloß in einem nur receptiven Verhalten zu den höhern Bildungsmächten, und konnte naturgemäß darin nicht allein bestehen. Es handelte sich zugleich darum, die aus der vorchristlichen Zeit empfangenen Bildungselemente mit dem Wesen des Christenthums und der Kirche in Einklang zu setzen, also die Idee des alten Imperiums und die alte Philosophie in ihren beiden namhaftesten Vertretern, die als der volle Ausdruck der menschlichen Vernunfterkenntniß galt, so von allem falschen Beiwerk und Irrthum zu reinigen, daß ihre volle Uebereinstimmung mit der Kirche und ihrer Offenbarungswahrheit daraus hervorging. Diese concordia sacerdotii et imperii, diese innere Harmonie zwischen der natürlich erkennbaren und der von Gott geoffenbarten Wahrheit herzustellen und in der objectiven Harmonie dieser großen Weltgegensätze die eigene innere Harmonie des Lebens und des Bewußtseins zu schaffen, das war die Aufgabe, die den Völkern des Mittelalters zuerst sich darbot, und die unter diesen Umständen nicht ohne Schwankungen und Kämpfe gelöst werden konnte.

Dabei verstand es sich von selbst, daß das Niedere dem Höhern, das Natürliche dem Uebernatürlichen, das Menschliche dem Göttlichen, das Weltliche dem Kirchlichen, die Vernunft der Offenbarung untergeordnet wurde. Nur dadurch, daß das Höhere und Vollkommene als Maßstab und Kriterium an das Niedere und Unvollkommene angelegt wurde, konnte es gelingen, diese innere Reinigung und Läuterung der natürlichen Elemente und dadurch ihre harmonische Stimmung zu der von der Kirche vertretenen übernatürlichen Ordnung zu bewirken. Es hieß das nicht die natürlichen Elemente ihrer Selbständigkeit berauben, ihre eigene Schwerkraft ihnen nehmen, sie zu wesenlosen Schattenbildern aushöhlen; im Gegentheil, durch diese innere Läuterung sollte grade ihr wahres Wesen und die ihnen innewohnende eigene Kraft zur Freiheit und selbständigen Existenz von allen Hindernissen und Schlacken gesäubert werden. Mit einem Worte: nicht um Hörigkeit und sklavische Abhängigkeit, sondern um freie, dem ideellen Verhältnisse entsprechende Unterthänigkeit und gegenseitige Einstimmigkeit handelte es sich in dieser Sache.

Wäre es dem Mittelalter geglückt, seine Idee vollständig und in ihrem ganzen Umfang zu verwirklichen, so würde daraus eine in sich harmonisch gestaltete geistige Welt hervorgegangen sein, die auf Freiheit gegründet, das sprechende Abbild des Universums und der in ihm herrschenden Einheit und Harmonie gewesen wäre. Die symbolische Bildersprache, in welcher das Mittelalter seine Idee ausdrückte, wenn sie das Höhere, die Kirche und ihre Gedankenwelt, mit der Sonne, und die Sphäre der natürlichen Bildung mit dem Monde verglich, deutet darauf hin, daß ihr die Weltharmonie als Vorbild für die freien Schöpfungen des christlichen Geistes vorschwebte.

Kam es nicht dazu, dieses großartige Ideal in der Harmonie und innern Einheit der Gegensätze vollkommen zu erreichen und als dauernden Zustand zu verwirklichen, so muß man bedenken, daß es in der geistigen Welt dieser Gegensätze sich um f r e i e Kräfte handelte, die nicht nach den Gesetzen der Weltmechanik an einander zu binden sind, und die eben als freie Kräfte sich in dieses gegenseitige Verhältniß der Harmonie schicken, aber ebenso gut ihm auch widerstreben konnten, und man muß zweitens bedenken, wie beschaffen diese Kräfte waren, die auf einander einzuwirken die Bestimmung hatten. Es ist hier nicht der Ort, Licht und Schatten nach beiden Seiten hin zu vertheilen: aber soviel muß schon aus dem Gesagten erhellen, daß aus dem Antagonismus der auf einander wirkenden Kräfte in ihrer wirklichen Beschaffenheit die in ihrer idealen Reinheit durchaus anerkennenswerthe Harmonie des Ganzen, der ganzen christlichen Welt nicht entspringen konnte. Mag auch die Wirklichkeit oft genug hinter dem Ideal zurückbleiben, und mögen Kaiserthum und Papstthum, statt in harmonischer Eintracht die Mittelpunkte zu sein, um welche sich das ganze Weltsystem von Staat und Kirche bewegt, in harten Kämpfen sich befehden: über dem Staub, den diese Kämpfe aufwirbeln, glänzt die Sonne der Idee in ihrer ewigen Wahrheit, und selbst in ihrer Entzweiung legen die hadernden Mächte für sie Zeugniß ab.

Am weitesten ist diese harmonische Zusammenstimmung in der Wissenschaft des Mittelalters gelungen, und man muß gestehen, daß so weit diese Aufgabe unter den Voraussetzungen, von denen man ausging, zu lösen war, die Lösung derselben in der Scholastik des 13. Jahrh. vollbracht worden ist. Entsprechend in ihrer Weise dem christlichen Universalreich, welches nach seinen beiden Ordnungen Kaiserthum und Papstthum in ihrer Eintracht darstellen sollte, ist die Scholastik dieser Zeit ein wissenschaftliches Universalreich gewesen, das alles menschliche und natürliche Wissen, sowie alle Schätze der Offenbarung in einer großen Harmonie in sich befaßte, eine Welt des Wissens, welche von dem natürlichen Lichte der Vernunft und dem übernatürlichen Lichte der Offenbarung erleuchtet wurde, eine „Synthese alles menschlichen und göttlichen Wissens," wie die Scholastik jüngst von einem ihrer feurigsten Verehrer bezeichnet worden ist. Und doch auch diese so vollkommen als möglich erreichte Harmonie trug in der Art und Weise ihrer Verwirklichung den Keim der Auflösung in ihrem Schooße, und nicht etwa willkürliche Depravation, sondern der natürliche Fortgang der Wissenschaft und das unabwendbare Loos alles Endlichen führte sie herbei. Wir wollen versuchen, uns hierüber so klar auszusprechen, als der Gegenstand und die hier gebotene Kürze es gestattet.

Kehren wir zunächst zu dem Ausgangspunkte unserer Betrachtung zurück. Wir haben gesagt, daß die germanischen Barbaren, um an die Stelle der ausscheidenden Culturvölker in die Geschichte einzutreten, sich erst den Bildungsstoff der ganzen alten Welt, die christliche Kirche miteingeschlossen, anzueignen hatten, daß die jugendlich frischen Stämme mit einer Lehrzeit beginnen mußten, während welcher sich die Vermählung des Christenthums und der allgemein menschlichen Cultur mit ihren natürlichen Anlagen vollzog. Wenn dieses Ziel erreicht ist, findet auch jene Lehrzeit von selbst ihr Ende, d. h. in dem Zeitpunkte, wo der gesammte vorhandene Bildungsstoff angeeignet ist. Dieser Zeitpunkt ist im 13. Jahrh. eingetreten und damit die Lehrzeit vollendet. Nun aber gibt es einen Stillstand und eine dauernde Ruhe in der Geschichte, zumal in der Geschichte so jugendkräftiger Nationen wie im Mittelalter, nicht, selbst in dem Falle nicht, wo Völker die ihnen gewordene Aufgabe gelöst und in der Lösung derselben ihre besten Lebenskräfte aufgezehrt haben. Denn es erfolgt dann, wie bei den Völkern der alten Welt, mit dem Erlahmen und Absterben der geistigen Kräfte die Auflösung, die Ueberlieferung des gewonnenen Bildungsstandes an andere Völker und damit neue lebensvolle Bewegung und Entwicklung. Dieß gilt von altersschwachen Völkern; bei den Völkern des Mittelalters ist daran nicht zu denken, und darum darf man auch nicht von einer Auflösung des Mittelalters in dem Sinne, wie bei den Völkern der alten Welt, sondern nur von einem Uebergang aus einer Entwicklungsstufe in eine neue reden, für welche die bisher vollbrachten Leistungen die Anbahnung, Vorbereitung und Grundlage sind.

Es kommt noch ein zweiter Grund hinzu. Bisher hatten die neuen Völker sozusagen in der Vergangenheit gelebt. Auf die Meister der alten Philosophie, auf Plato und Aristoteles richteten sie ihr Auge, wie auf die Schriften der Kirchenväter. Ihre Arbeit bestand zunächst in der Reproduction dessen, was ihnen als Erbschaft der Vergangenheit hinterlassen war. Aber diese Arbeit lehrte sie auch ihre eigenen Kräfte und das Maß ihrer Begabung kennen. Sie konnten sich nicht so anhaltend und ernst mit der alten Philosophie beschäftigen, ohne ihren eigenen Beruf zur Philosophie fühlen zu lernen, und wenn sie in ihrem Denken wiederholten, was die Kirchenväter für die wissenschaftliche Begründung der geoffenbarten Wahrheit gethan, so war das eine Schule für sie, in welcher ihnen selbst die Schwingen zur speculativen Erfassung der kirchlichen Dogmen wachsen mußten. Es galt jetzt nicht mehr bloß zu ernten, was frühere Zeiten gesäet hatten, sondern der von der Vergangenheit befruchtete Geist glich jetzt selbst einem Acker im Frühling, dessen herrliche Saaten auf eine neue Zukunft hindeuteten. Das Bewußtsein, auf der Grundlage der Vergangenheit zu eigenen Leistungen befähigt zu sein, brach sich Bahn; nicht mehr ausschließlich auf die Vergangenheit, auch auf die Zukunft richtete sich das Auge, und das um so mehr, je mehr der Bildungsstoff der Vergangenheit erschöpft und angeeignet war.

Wenden wir diese allgemeinen Gedanken auf den Ausgang des Mittelalters an. War die Lehrzeit abgelaufen, so mußte ganz von selbst im Fortgange der Geschichte die Zeit der erwachenden Selbständigkeit beginnen. Das Gefühl dieser Selbständigkeit war durch die bisherige Geistesarbeit von selbst erweckt. Die Lehrzeit ist die Zeit der unbedingten Auctoritäten, und so finden wir es auch im Mittelalter. Plato und Aristoteles auf der einen, Augustinus und die Kirchenväter auf der andern Seite sind die Auctoritäten, denen alles sich unterwirft, die Repräsentanten der Vernunft- und der theologischen Erkenntniß. Indem aber die Scholastik die denkende Vermittlung zwischen beiden Seiten vollbrachte, lernte in dieser seiner eigenen Thätigkeit der Geist die ihm innewohnende Kraft kennen und sich in seiner Selbständigkeit fühlen, und als er sein Werk der Vermittlung vollendet hatte, zeigt sich das Gefühl seiner Selbständigkeit darin, daß er demselben prüfend gegenübertrat. Diese Prüfung ist die erste Regung der erwachenden Selbständigkeit, die erste Ahnung, daß auf das Leben in der Vergangenheit ein Leben für die Zukunft folgen soll. Denn diese Prüfung bezieht sich weniger auf die dialektische Vermittlung der gegebenen Elemente; sie ist ja das Werk des Geistes im Mittelalter selbst und besitzt als Frucht der Selbstthätigkeit das unmittelbare Bewußtsein der Gewißheit und Ueberzeugung; sie muß sich vielmehr auf dasjenige beziehen, was dem Geiste aus einer frühern Zeit in positiver Gestalt übermittelt und von ihm als etwas Gegebenes auf die Auctorität seines Bestehens wie ein überliefertes Inventar übernommen ist. So wird sich also in Bezug auf die alte Philosophie die Frage erheben, ob sie in der That als das letzte Wort des denkenden Geistes und als vollendeter Ausdruck der menschlichen Vernunfterkenntniß zu betrachten sei, und die läuternde Kritik, die man eben erst selbst an ihr vollzogen hatte und hätte vollziehen müssen, um ihren harmonischen Einklang mit der Offenbarung herzustellen, lehrte, daß dem nicht so sei, da die reine, vollkommene Vernunftwahrheit an sich mit der geoffenbarten Wahrheit einstimmig sein muß. So machte nun der Vernunft des Plato und Aristoteles gegenüber die eigene Vernunft der neuen Völker ihre unveräußerlichen Rechte geltend, um die philosophische Untersuchung selbständig aufzunehmen, nachdem sie zu dieser Selbständigkeit durch die alte Philosophie selbst angeleitet und erzogen war. Das heißt aber nichts anders, als die bisherige Verbindung der Philosophie mit der Theologie wird nun aufgelöst; denn diese in ihrer frühern Weise war nur möglich, so lange man es mit einer fertigen, in sich abgeschlossenen Philosophie zu thun hatte. Indem man nun aber die alte Philosophie von der Theologie ablöste und ihre ursprüngliche geschichtliche Reinheit herstellte, war es weiterhin erforderlich, daß man sie als die Vorschule des eigenen Denkens in ihrer Urform selbst studirte und in Folge davon auf die classische Literatur überhaupt zurückging, so daß das Wiederaufleben der alten classischen Studien nicht etwas Zufälliges oder dem Gange der geschichtlichen Entwicklung Fremdartiges, sondern etwas Nothwendiges und Selbstverständliches war, das sich von selbst einstellte. Dabei war es freilich nicht zu umgehen, daß, wie früher die Einheit der alten Philosophie in ihrer Eigenschaft als vollendete Vernunfterkenntniß geltend gemacht worden war, nun dieselbe Philosophie in ihrer geschichtlichen Reinheit und Ursprünglichkeit im Gegensatze zur Offenbarung sich darstellte. Aber dieser Gegensatz selbst mußte um so mehr dazu treiben, auf die primitive Quelle der Philosophie selbst, auf die menschliche Vernunft an sich, zurückzugreifen und sie von neuem

in Fluß zu bringen. Hiernach galt es, nicht mehr in einer gegebenen Philosophie auszuruhen, sondern aus dem eigenen Geiste heraus die wahre und volle Philosophie in Zukunft zu erzeugen. In ihrer bisherigen Gestalt wurde dadurch die Scholastik unhaltbar. Sie mußte sich jetzt mehr und mehr auf das rein theologische Gebiet zurückziehen, ohne daß sie indeß dabei die erwachende Philosophie aus dem Auge verlieren durfte, bereit, durch die theologische Kritik sie in ihrer Selbstgestaltung zu unterstützen, und des Augenblicks gewärtig, wo sie der verjüngten Schwester von neuem die Hand zum Bündnisse reichen konnte.

Aber auch auf ihrem eigenen Grund und Boden erhielt die Theologie eine neue Aufgabe, die sie ihrerseits ebenfalls von der früher eingegangenen Verbindung mit der Philosophie abziehen mußte. Auch sie ruhte auf dem Princip unbedingter Auctorität. Sie war die Wissenschaft der Kirchenväter, deren Auctorität für sie entscheidend war. Stillschweigende Voraussetzung war dabei, daß ihre Lehre und die der Offenbarungsquelle, der h. Schrift, völlig eine und dieselbe dem Inhalte nach seien. Aber diese Voraussetzung durfte nicht bloß gemacht, sie mußte auch begründet und bewiesen werden, und auf die Nothwendigkeit dieser Begründung drängte der Gang der Entwicklung im 14. und 15. Jahrh. unaufhaltsam hin. Einmal waren die aus den Kirchenvätern gesammelten entscheidenden Stellen nicht in voller Uebereinstimmung und evidenter Widerspruchslosigkeit; man mußte unter ihnen selbst erst eine dialektische Vermittlung vornehmen, um sie einander vollkommen conform zu machen. Dazu kam zweitens, daß durch diese dialektische Vermittlung und durch die Verbindung der Theologie mit der Philosophie eine äußere Erweiterung des Offenbarungsinhaltes eingetreten zu sein schien, deren Contrast mit der verhältnißmäßigen Einfachheit und Dürftigkeit der Offenbarungsquelle, der h. Schrift, von selbst in die Augen sprang. Die höchste Auctorität endlich selbst, die Kirche, welche diese Uebereinstimmung durch ihre Erklärung hätte authentisch verbürgen können, war damals im Abnehmen, und ihre innere Entzweiung, das päpstliche Schisma mit seinen traurigen Folgen und seiner Desorganisation, konnte die wachsende Unruhe der Geister wohl steigern, aber wenig zu ihrer Beschwichtigung beitragen. Demnach wurde die Theologie durch ihren eigenen Entwicklungsgang wie durch die äußern Umstände förmlich auf die Bahn einer neuen Untersuchung getrieben. Sie hatte sich jetzt selbst zu vergewissern, ob sie in ihrer Lehre und in der Lehre der Kirche den alten, ächten, ursprünglichen Inhalt der Offenbarungswahrheit habe. Heilige Schrift und Kirchenlehre, bisher unmittelbar mit einander verschmolzen, traten nun aus einander, und es entstand die Frage: ob der Inhalt der h. Schrift sich selbst zur Lehre der Kirche fortbewegt und in ihr nur die Schärfe des dogmatischen Ausdrucks gefunden habe, oder aber ob die Entwicklung der Offenbarung im Widerspruch mit ihrer Grundform in der h. Schrift vor sich gegangen sei.

Erwägen wir diesen Stand der Dinge, wie er im Laufe des 15. und im Anfange des 16. Jahrh. sich immer schärfer und principieller zuspitzte, so ist klar, daß die Wissenschaft endlich an einem Punkte anlangen mußte, wo alles Schwanken und alle Unklarheit aufhörte, wo es die Entscheidung für oder gegen galt, und wo man auf der einen oder andern Seite Stellung zu nehmen hatte. Und fiel nun, wie nach den Ereignissen des 15. Jahrh. kaum anders zu erwarten stand, diese Entscheidung zwiespaltig aus, so war damit der Ursprung einer doppelten Wissenschaft, einer doppelten Theologie und einer doppelten Philosophie gegeben. Betrachten wir dieß etwas näher.

Was die Philosophie betrifft, so konnte die menschliche Vernunft, indem sie auf sich selbst zurückging, doch von ihrer frühern Verbindung mit der Theologie so viel beibehalten, daß sie von vornherein die Nothwendigkeit anerkannte, es müßten die Ergebnisse ihrer Untersuchung, wenn wahr, auch in innerer Uebereinstimmung mit der geoffenbarten Wahrheit sich befinden. Es war damit zugegeben, daß die reine Vernunfterkenntniß ihre letzte Bewährung an der Offenbarung zu suchen habe, und diese das höchste Kriterium der Wahrheit für sie bilde. Der Grundgedanke der Scholastik von einer nothwendigen und durchgängigen Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung war damit gerettet, ja er wurde die eigentliche Seele dieser neuen Philosophie. Beide Seiten, durch die Macht der Umstände von einander getrennt, strebten im Princip nicht aus einander, sondern bewegten sich nach innern Entwicklungsgesetzen einander entgegen, um sich, wenn die Zeit gekommen, von neuem zu einer großen Harmonie, zu einem Universalreich alles göttlichen und menschlichen Wissens zusammenzuschließen. Mit andern Worten: in dem Schooß einer derartigen Entwicklung lag der ideale Keim zu einer neuen Scholastik der Zukunft, die im Grundgedanken mit der Scholastik des 13. Jahrh. eins, doch in der Großartigkeit ihres Planes als die höhere Vollendung derselben erscheinen muß.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem Gedanken, um die Tragweite desselben uns einigermaßen anschaulich zu machen. Die Philosophie selbst ist in diesem Zusammenhange nur die höchste Repräsentantin des natürlichen Wissens überhaupt. Sie mußte, um ihre neue Aufgabe zu lösen, das ganze Gebiet der endlichen Wirklichkeit durchforschen, und darnach das Gebiet ihrer Wissenschaft in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner Reiche und Provinzen zerlegen, über welche sie selbst sich die Oberherrschaft vorbehielt. Aus den einzelnen, besondern Problemen, die sich darboten, mußte allmälich eine Menge einzelner Wissenschaften entstehen, welche durch sie zu einem gegliederten System der natürlichen Erkenntniß verbunden wurden. Denn sie alle haben ihren höhern Einheitspunkt und ihre bewegende Mitte in der philosophischen Aufgabe, der zu dienen sie da sind, wenn sie auch unter sich verschieden und in bestimmte Gränzen eingeschlossen sind. Es muß sich also daraus ein System der natürlichen Wissenschaften ergeben, das in seiner Vielheit und Einheit oder, was dasselbe ist, in seiner harmonischen Durchbildung das große Gesetz der Weltharmonie abspiegelt, ein geistiger Kosmos, der in seiner Freiheit die naturnothwendige Einheit des Universums abbildet, ein geistiges Weltsystem, in dessen Mitte die Philosophie als die erleuchtende Sonne die Idee des persönlichen Gottes einsetzt. Und damit ist dann der Anknüpfungspunkt für eine zweite, übernatürliche Offenbarung Gottes gefunden, welche wie ein Strom der Gnade und Liebe das Universum durchdringt, die freien Creaturen in einem großen, alle Zeiten umfassenden Reiche sammelt und in der Kirche die ganze Herrlichkeit des Gnadenlebens entfaltet. Eine zweite, mystische und geheimnißvolle Welt ist es, die hier sich vor unsern Blicken aufthut, und in deren Mitte als erleuchtende Sonne die Theologie die Lehre von dem dreifaltigen Gotte einsetzt; und an der Schwelle dieses Heiligthums steht als Hüterin die Philosophie, um allem, das an sich die natürliche Reinigung und Vorbereitung vollzogen hat, den Eintritt zu gestatten, allen unlautern Elementen dagegen zu versagen.

Was die Theologie betrifft, so konnte sie mit ihrer neuen Aufgabe es ähnlich halten, wie die Philosophie. Sie konnte im festen Glauben an die Kirche als die Säule und Grundfeste der Wahrheit mit voller Zuversicht auf ihre historische Aufgabe eingehen, und den Beweis antreten, daß in der spätern Kirche sich stets die Kirche Christi und der Apostel fortbewege, und daß durch den innewohnenden heiligen Geist eine Ausgestaltung der Kirche von innen nach außen stattgefunden habe, in welcher nichts Fremdartiges Aufnahme erhalten, aber auch kein Keim der Wahrheit unentwickelt geblieben sei. Sie bewahrte dann den Grundgedanken der Scholastik von einer vollen und wirklichen Einheit der gegenwärtigen Kirche mit ihrem apostolischen Vorbilde, aber hegte ihn nicht als bloß gläubige Voraussetzung, sondern als eine Thatsache mit wissenschaftlicher Begründung und bewußter Erkenntniß.

Das ist nun aber auch die Aufgabe, welche die Kirche selbst,

als sie aus dem Mittelalter in die neuere Zeit herübertrat, der ihr treu gebliebenen Wissenschaft gleichsam prophetisch vorgezeichnet hat auf zwei allgemeinen Concilien, dem fünften Laterançoncil und dem Concil von Trient, in Aussprüchen von wahrhaft welthistorischer Bedeutung für alle folgenden Jahrhunderte. Auf dem ersten dieser Concilien hat bekanntlich Leo X. erklärt, daß die Vernunftwahrheit und die Offenbarung nicht zwei einander widersprechende Wahrheiten, sondern eine Wahrheit, d. h. mit einander in harmonischer Uebereinstimmung seien. Und was die theologische Grundlage betrifft, so hat das Concil von Trient in seiner 4. Sitzung sich dahin ausgesprochen, daß die ganze Lehre der Apostel in Wort und Schrift die Quelle sei, aus welcher ihr Dogma geflossen sei, und hat damit der theologischen Wissenschaft die Aufgabe gestellt, dieses innere Verhältniß der Uebereinstimmung und Harmonie als thatsächlich bestehend durch historisch-genetische Ableitung der Kirchenlehre aus der h. Schrift und Tradition nachzuweisen. Wo diese Grundgedanken festgehalten wurden, da konnte die Kirche es ruhig geschehen lassen, daß die alte Scholastik in ihrer den neuen Forderungen nicht mehr genügenden Gestalt darangegeben wurde, in der vollbegründeten Zuversicht, daß aus dem Winter der abgestorbenen Scholastik der Frühling einer neuen und verjüngten Scholastik hervorblühen werde, von denselben Ideen beseelt, welche von jeher die Grundgedanken der christlichen Wissenschaft gewesen waren und von ihrer Wiege bis zu ihrer Vollendung es sein werden.

Allein wir haben bis jetzt nur die eine Seite in der Neugestaltung der Wissenschaft ins Auge gefaßt, welche mit ihren Grundgedanken im Einklang mit der Vergangenheit geblieben ist. Betrachten wir jetzt auch die Kehrseite und wenden wir uns damit zu den andern beiden Arten von Wissenschaften, welche das gährungsvolle 16. Jahrh. aus seinem Schooße erzeugt hat.

Was die Philosophie betrifft, so konnte sie auch von der Offenbarung sich so vollständig emancipiren, daß sie nicht nur für den Augenblick ihre Verbindung mit der Theologie aufhob, sondern auch, den Grundgedanken der Scholastik von einem harmonischen Verhältnisse zwischen ihr und der Offenbarung im Princip verleugnend, sich als die alleinige Erkenntnißquelle der Wahrheit setzte, sich zur Richterin und Herrin über die geoffenbarte Wahrheit aufwarf und von ihr nur soviel stehen ließ, als mit ihrer Vernunfterkenntniß zusammenfiel. Diese vom Christenthum abgelöste Philosophie mußte nothwendig das Schicksal der in der alten Philosophie sich selbst überlassenen Vernunft theilen. Einerseits sank sie in die Widersprüche zurück, von welchen die alte Philosophie zerrissen wurde, und ihr Schifflein wurde zwischen der Scylla des Pantheismus und der Charybdis des Dualismus hin- und hergeschleudert, ohne den rettenden Hafen finden zu können. In der Religionsphilosophie erzeugte sie eine neue Art von Gnosis, welche den positiven Inhalt der Offenbarung in Sätze der Naturphilosophie umdeutet, und vermeinte in dieser Degradation des Christenthums die höhere Wahrheit desselben zu finden. In ihren einzelnen Systemen kann sie, auch darin ihrem heidnischen Vorbild ähnlich, sich nur als die unversöhnliche Feindin der Kirche zeigen, die ihrem Scepter sich nicht unterwerfen will. Anderseits aber, wie die alte Philosophie mit einer ihr selbst unbewußten Consequenz und innern Nothwendigkeit der Offenbarung und dem Christenthum entgegengetrieben wurde, so muß auch diese Philosophie, wo sie unbefangen auf die Stimme der Vernunft hört, wider Willen der Kirche Zeugniß geben und wird durch die Gesammtheit ihres Entwicklungsganges genöthigt, wie sie von der Kirche ausgegangen ist, so auch zur Kirche zurückzukehren.

Auch diese Philosophie bedarf zu ihren Voruntersuchungen einer Reihe von einzelnen Wissenschaften; allein da ihr Grundcharakter der Subjectivismus ist, so fehlt ihr die Basis einer allgemein anerkannten Idee und damit das Mittel, um die Vielheit dieser einzelnen Wissenschaften zu beherrschen und durch ein gemeinsames Band zu verknüpfen. Die Folge wird sein, daß, wie sie selbst sich von der Offenbarung emancipirt hat, so auch ihr jede der einzelnen Wissenschaften den Gehorsam aufkündigt, in ihr Gebiet sich vergräbt, gegen alle übrigen sich mit spröder Ausschließlichkeit abgrenzt, den universellen Blick und die willige Empfänglichkeit für die Leistungen der Schwesterwissenschaften verliert und in dieser Isolirung sich als die alleinige Herrin der Wissenschaft dünkt. So konnte ein geistloser Empirismus von jeder idealen Betrachtung der Welt sich lossagen und als Materialismus sich spreizen, als wäre er nicht ein bescheidener Theil der Wissenschaft, sondern die Wissenschaft als solche, die ganze Wissenschaft. Verglichen also mit dem Organismus der Wissenschaft, wie wir ihn oben unter der obersten Leitung der christlichen Philosophie angedeutet haben, haben wir Disharmonie, Desorganisation und Zerrüttung mit dem Eindruck, den das großartigste Kunstwerk machen muß, wenn es in Trümmer zerschlagen vor unsern Füßen liegt. Es versteht sich von selbst, daß jede dieser Wissenschaften in ihrer anarchischen Willkür auf ihre Weise ihren Krieg mit der Kirche führt.

Was die Theologie betrifft, so kann sie ihrerseits in der Frage: ob das Vorbild der apostolischen Kirche und die Kirche der Gegenwart einander gleichen, sich gegen die bejahende Antwort entscheiden, sie kann zwischen beiden eine unausfüllbare Kluft, einen unauflöslichen Widerspruch annehmen. Sie wird deswegen auf die h. Schrift, losgelöst von ihrer historischen Vermittlung in der Kirche, zurückgreifen und den Versuch machen, die ihr gleichsam latent gewordene wahre Kirche wieder zu verwirklichen. Sie kann dieselbe, um sie im Lauf der historischen Vermittlung nicht wieder in Auflösung und Vernichtung fallen zu lassen, ganz aus dem geschichtlichen Zusammenhange herausheben und sozusagen das Ideal einer Kirche aufstellen, das in seiner Vollkommenheit keiner Entwicklung, keinem organischen Werden unterworfen ist, sondern in der Unabänderlichkeit eines Normalzustandes für immer beharrt. Nicht um die Kirche, die hier auf Erden in wechselnden Zuständen, im Ganzen aber fortschreitend der Vollendung entgegenpilgert, sondern um die Kirche κατ' ἐξοχήν, um die absolute Kirche, wie sie am Ziel ihrer Pilgerfahrt durch die Zeiten beschaffen sein wird, kann es sich hier der empirischen Kirche gegenüber handeln. Was sodann das Verhältniß zur Vernunftwissenschaft angeht, so kann sie den augenblicklichen Zustand der Trennung als einen normalen und principiellen setzen und behaupten, eben dadurch erweise sich die geoffenbarte Lehre als göttliche Wahrheit, daß sie gar keine Anknüpfungspunkte an die Vernunft, gar keine Analogieen und Vorbilder in der Vernunfterkenntniß habe; das der Vernunft wie der Offenbarung einzig angemessene Verhältniß sei das Verhältniß des gegenseitigen Widerspruchs, und gerade darum stehe die göttliche Wahrheit so hoch über der Vernunft, weil sie in ihrer Höhe von dieser gar nicht erkannt, ja nicht einmal geahnt und lediglich durch Mittheilung eines neuen Erkenntnißvermögens in rein übernatürlichem Glauben erschaut werden könne. Es ist weiterhin klar, daß, wie zwischen der zuerst geschilderten Philosophie und Theologie eine innere Anziehungskraft vorhanden ist, die beide einander annähert und auf den Grenzgebieten einen lebhaften Verkehr hervorruft, so auch zwischen den zuletzt besprochenen Arten der Philosophie und Theologie eine natürliche Wahlverwandtschaft obwalten müsse, indem die Philosophie gerade ein solches Christenthum voraussetzt, wie diese Theologie es aufstellt, und diese Theologie eine solche Vernunfterkenntniß fordert, wie diese Philosophie dieselbe bietet. Die geschichtliche Perspective, die daraus sich ergibt, können wir aber nur andeuten.

Fügen wir nun noch die Bemerkung hinzu, daß gemäß den neuen Aufgaben, welche die Theologie im 16. Jahrh. empfing, eine Theilung der einen Theologie des Mittelalters in einen Kreis von einzelnen, organisch verbundenen theologischen Disciplinen nothwendig wurde, so haben wir damit in ihren allge-

meinsten Umrissen den Umfang der Aufgabe dargelegt, welche sowohl dem katholischen wie dem protestantischen Geschichtschreiber der Theologie vom 16. Jahrh an gestellt worden war.

Dieß führt uns zu D. und seinem Buche zurück. Hier haben wir die Aufgabe, wie sie D. sich stellen, hier den historischen Grund und Boden, von dem er ausgehen mußte. Diese historische Darlegung hatte er zu geben, diesen historischen Thatbestand im Anfange des 16. Jahrh. hatte er zu constatiren, und darauf hin das antithetische Seitenstück zu jener Philosophie und Theologie, welche im Dienste der Kirche verbleibt und treu wie ein heiliges Vermächtniß die Grundgedanken hütet, aus welchen die christliche Wissenschaft dereinst geboren ward, in seinem historischen Entwicklungsgange zu schildern. So hätte es die erste und heiligste Pflicht des Geschichtschreibers, die unbestechliche Liebe zur Wahrheit, von ihm gefordert. Er wäre hier gewissermaßen als Historiker, wie Luther einst als Reformator, noch einmal an den Scheideweg gestellt, und hätte sich die Frage vorzulegen gehabt, für welche von diesen beiden Arten der Theologie und Philosophie er sich erklären wolle, und erst nach Beantwortung dieser Frage wäre sein protestantisches Parteiinteresse oder meinetwegen sein protestantisches Selbstbewußtsein als etwas Berechtigtes hinzugekommen. Wäre auch jetzt seine Entscheidung vom historischen Standpunkt für den Protestantismus, für die Theologie mit der h. Schrift allein und den bewußten Irrationalismus ihrer Lehre ausgefallen, wir wären nicht in der Lage, gegen den Geschichtschreiber die schwerste Anklage zu erheben, die Anklage auf Mangel an Wahrheit, weil er den Thatbestand, wie wir ihn oben dargelegt haben, auch nicht mit einer Silbe berührt und so den wahren Ursprung der prot. Theologie verschweigt. Wir wiederholen es, wir haben nichts dagegen, wenn D. oder wer es sei, angesichts des wirklichen Thatbestandes zur Theologie des Protestantismus sich bekennt, falls er es mit den Grundsätzen der Wissenschaft vereinbar findet. Aber wir brauchen nicht erst zu sagen, was es in sittlicher — und D. hebt in seiner geschichtlichen Betrachtung der prot. Theologie so gern und so vornehm das „ethische" Element hervor — wie in wissenschaftlicher Beziehung sei, wenn die wahrhaft historische Basis der prot. Theologie zuerst escamotirt und eine trügerische dafür unterschoben wird.

(Schluß folgt.)

Hildesheim. H. Hagemann.

Philosophie.

De studiis metaphysicis aetati nostrae accommodandis. Ad philosophiae professores **L. Lanzilli**, S. J. Ambiani, ex typis L. Caron (Münster, Aschendorff). 1866. 278 S. u. 3 Bl. 8. 1 Thlr.

Der Verf., als Mitglied des Jesuitenordens aus seinen Vaterlande Italien vertrieben, hält sich zur Zeit in Frankreich auf und schrieb hier, „omni prorsus cura solutus", das oben genannte Buch. Der Titel läßt Aufschlüsse über die Principien und eine zeitgemäße Neugestaltung der Metaphysik erwarten; allein der Inhalt des Buches entspricht dieser Erwartung nicht, da L. das Wesen und den Zweck der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft nicht klar und richtig bestimmt und einem unwissenschaftlichen Eklekticismus huldigt, der im Grunde genommen die Forderung stellt, sich nicht der Mühe des selbständigen Forschens zu unterziehen, sondern bereits vorhandene philosophische Systeme unkritisch auszubeuten.

Das Buch ist in vier Abschnitte eingetheilt: Aetatis nostrae recognitio. Quid agendum? Agendi modus, Dogma catholicum et metaphysica. L. geht von dem Satze aus, daß die Menschheit beständig in der vernünftigen Erkenntniß vorwärts schreite, versteht aber unter dieser stets im Fortschritt begriffenen philosophia popularis nicht eine investiganda unius alteriusve generis veritas, at perfectior quaedam contemplandi veri aptitudo sive facultas (S. 13). Die eigentliche philosophische Disciplin aber, die Metaphysik, mache zwar auch ihre Fortschritte, jedoch so, daß abwechselnd Dogmatismus und Skepticismus auf einander folgen und, so oft der Dogmatismus wiederkehre, Idealismus und Materialismus, Theismus und Pantheismus sich gegenseitig bekämpfen. Was unsere Zeit anbelangt, so habe man die äußerste Grenze des Skepticismus erreicht und es kehre die absolute Herrschaft des Dogmatismus wieder. Immer werde man von einem Extreme zum andern geworfen und kehre nie allmälig und langsam vom Extrem zurück, um in der Wahrheit, die in der Mitte liege, Ruhe zu finden (S. 58). Nur der communis naturae sensus sei es, qui animos metam praetergressos intra spatia revocat. — Quid agendum? Wir denken, jener communis naturae sensus wird als solcher nicht genügen, sondern in einer wissenschaftlichen Kritik der geschichtlichen Systeme sich wirksam zeigen sollen. Jedes derselben, auch das unvollkommenste, ist zum Wenigsten ein unvollkommener Versuch, jedes aber birgt doch einen Kern der Wahrheit in sich, wenn gleich diese einen noch so einseitigen oder gefälschten Ausdruck gefunden hate Daraus erwächst von selbst die Aufgabe, ihre Principien und Consequenzen zu prüfen und auf Grund ihrer bleibenden Resultate weiter zu schreiten. Dies ist der natürliche Gang der Wissenschaft, wenn sie ihren Zweck erreichen und sich Geltung verschaffen will. L. ist ganz anderer Ansicht: Criticis unus est scopus, cunctari; unum studium, disparare; una ars, nugari (S. 69). Sic ego criticis consentio, sicut ignis aquae (S. 142). In diesem Sinne begnügt er sich, mit einigen sehr scharfen Ausdrücken über die philosophischen Richtungen der neuern Zeit abzuurtheilen. Es sei unnütz, sagt er, gegen feindliche Richtungen zu kämpfen, man könne doch nicht durch Argumentationen die Gegner auf seine Seite bringen. Nos victoriam sedendo referemus (S. 77). Unicam solideque constructam, collatis omnium opibus atque studiis, arcem erigamus. Tum nos aggrediantur undequaque. Consilientes ab oppositis plagis errores, dum mediam iaculare volent veritatem, ipsi sese mutuo conficient. Veritas enim, dummodo tota atque compacta sit, vulnerari non potest (S. 74). Das ist ein entschieden ungenügender Standpunkt. Man soll sich nicht mit dem Feinde in offener Schlacht messen, sondern in einen befestigten Platz zurückziehen. Warum? Der Feind wird doch seine Waffen nicht strecken. Es mag sein; aber im Kampfe mit der Wahrheit wird er doch seine Schwäche verrathen, man wird seine Macht brechen und ihn zurückdrängen können; sind auch die augenblicklichen Erfolge nicht bedeutend, so ist es immerhin besser, unbedeutende Erfolge zu erzielen, als dem Feinde von Anfang an das Land preiszugeben. Veritas vulnerari non potest. Freilich, Wahrheit bleibt Wahrheit, aber der Irrthum soll nicht eine unbestrittene Herrschaft erlangen. Recordemur, victoriam nostram non in suprema hostium clade neque in insperata ipsorum deditione constitutam esse, sed in mediis otiosisque spectatoribus alliciendis instruendisque (S. 91). Gerade diese spectatores, die der Verf. für die Philosophie gewinnen will, können und werden verlangen, daß er die Ansichten der Gegner beurtheile und ihre Unhaltbarkeit beweise.

Anerkennenswerth ist das Bestreben, in der Metaphysik über die Scholastik hinauszugehen; L. spricht sich in dieser Hinsicht sehr entschieden aus (nos obsoletas philosophiae scholasticae phrases nostris auribus insonantes expectabimus? S. 85). Wohlthuend ist auch der Ausdruck der Hoffnung, in unserer Zeit Viele für die metaphysischen Studien zu gewinnen. Allein fürs Erste wird es wohl nicht thunlich sein, die Zuhörer in drei Classen und die Metaphysik selbst in drei Theile zu theilen: Tres habebimus integras Metaphysicas, didascalicam, polemicam, historicam, perfecte distinctas. Dogmaticam om-

nibus discipulis primus annus communem faciet; polemicam (qua obiecta diluuntur) proficientibus tradet secundus; historicam tertius excellentibus reservabit (S. 109). Uns gefällt weder diese distinctio, noch dieser ordo. Warum sollen namentlich nur die excellentes auditores mit der geschichtlichen Entwicklung bekannt gemacht werden? und wie Viele werden auf das Studium der Metaphysik drei Jahre verwenden können?

Diese Dreitheilung aber hängt zusammen mit einer unstatthaften Dreitheilung der in der Metaphysik zu behandelnden Thesen: Nam aliae (theses) sunt evidentissimae atque, scepticis tantum exclusis, apud omnes inconcusae; aliae satis certae, at a discussione non abhorrentes; aliae subdubiae, quae liberis fundantur opinionibus. Primae necessariae sunt, alterae utiles, ultimae ad eruditionem (S. 109). A veritate ad errorem, a toto ad partes, a certis ad incerta procedamus (S. 110). In der Metaphysik als philosophischer Wissenschaft will der Geist zunächst ein rein theoretisches Interesse befriedigen und in diesem Interesse findet er keine Veranlassung, zwischen veritates necessariae, utiles und veritates ad eruditionem zu unterscheiden. L. aber stellt das praktische Interesse voran und zieht sogar das Heilsinteresse mit ins Spiel, wenn er sagt: Metaphysica non ad hoc nata est, ut intellectus curiositati satisfaciat, verum ad propriam animorum aeternitatem praeparandam. Haec porro non argumentationibus obtinetur, sed benefactis (S. 136). Etwas anderes ist es, wenn ich sage, zu einer wahrhaft vernünftigen, in ihren Resultaten auch das religiös-praktische Interesse befriedigenden Forschung gehören gewisse subjective Bedingungen, dies, daß das Subject selbst in der rechten Stimmung und Verfassung, activ vernünftig sei; und etwas anderes ist es, der Metaphysik die Befriedigung der religiös-praktischen Interessen als directes Ziel zu setzen. Letzteres heißt, ihr Wesen verkennen und einen ihr unerreichbaren Zweck setzen, einen Zweck, dem nur der Glaube dienen kann, nicht die philosophische Wissenschaft. Ebensowenig geht es an, von vorn herein zwischen veritates inconcussae, certae und subdubiae zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung ist vollkommen berechtigt auf dem Gebiete der Theologie, die von feststehenden, dogmatischen Wahrheiten ausgeht, aber nicht auf dem der Philosophie, welche durch vernünftiges Denken Wahrheiten erst erforschen, begründen und so für den denkenden Geist bewähren will. Die höchsten Principien sollen nach L. von der metaphysischen Untersuchung ganz unberührt bleiben (Non illis principiis constituitur Metaphysica) und von vorn herein die feste Basis bilden, auf der die philosophische Disciplin sich aufbaue, wobei letztere sich nur mit den aus jenen Principien unmittelbar oder mittelbar abgeleiteten Wahrheiten zu befassen hat. Von diesen ist wieder ein Theil als unangreifbar und unveränderlich anzusehen, ein anderer Theil hat gleichfalls den Charakter ewiger, also feststehender Wahrheiten, nimmt aber im Laufe der Zeit verschiedene Formen an (diversas aptitudines congruamque agilitatem); ein dritter Theil endlich verleiht dem Ganzen eine gewisse Farbe und äußere Schönheit (proprium quasi colorem et extrinsecam pulchritudinem S. 131). In der Metaphysik hat man es doch nicht mit positiven, fertig gegebenen Wahrheiten zu thun, und was diejenigen anlangt, die dem Ganzen eine gewisse Farbe und äußere Schönheit verleihen, so können wir darunter nur das formelle und rein wissenschaftliche Element verstehen. Dies aber wird nicht nach seinem wahren Werthe geschätzt, wenn man es nur als etwas Subjectives, der Sache selbst gegenüber Aeußerliches ansieht (Postremae pro cuiusque philosophi ingenio, moribus, partisque ex naturae inspectione cognitionibus adornantur S. 131).

Auf diese Voraussetzungen aber stützt sich der Eklekticismus des Verf. und die Art und Weise, wie er die Metaphysik unserer Zeit anpassen will. Er ist, wie er sagt, weder der Scholastik noch einer antischolastischen Richtung, weder der ältern noch der neuern Philosophie, weder Plato noch Aristoteles, weder Thomas noch Augustin in besonderer Weise zugethan (S. 129). Mit Recht bemerkt er, daß weder Augustin noch Thomas sich philosophische Studien zur Hauptaufgabe machte, sondern beide sich vorherrschend mit der Theologie befaßten, die alte Philosophie in den Dienst der theologischen Wissenschaft zogen; aber gerade dem Unterschied des philosophischen Standpunktes, auf dem der eine sich bewegte, von dem des andern spricht L. jede Bedeutung ab und weist darauf hin, daß beide dieselben Ansichten ausgesprochen und nur, ihrer Zeit sich accommodirend, der eine auf den Platonischen, der andere auf den Aristotelischen Standpunkt sich gestellt habe. In ähnlichem Sinne sagt er über Plato und Aristoteles: Si quis mediam noverit servare semitam, a neutro recedens utrique amicus esse poterit (S. 135), und über die ältere und neuere Philosophie: Utrique studens, alteram praesentibus accommodare velim usibus, alteram antiqua in stabilitate constituere (S. 136). Es gebe keine Philosophie, die nicht wenigstens einige Wahrheit enthalte, und es werde nie eine geben, der nicht manches Unwahre beigemischt wäre. Quotquot a Confucio vel Zoroastro ad nos philosophiae volumina scripta invenimus, totidem habemus humani intellectus allocutiones: plurimas tamen aut astute fictas aut imprudenter corruptas (S. 141). Es gilt nun, aus allem das Wahre auszuscheiden; aber auf welche Weise, nach welchen Grundsätzen hat dies zu geschehen? Homines fallunt, humanitas non fallit: haec mei basis est eclecticismi. Nihil ego, quod philosophiam sapiat, abiicio; nihil, quod non omnibus aeque sapiat, admitto: haec mihi eclectica est methodus (S. 139). Veritas una semper est et ubique eadem; falsitas nunquam non diversa est, opposita, insociabilis .... Oppositis philosophorum sententiis invicem collatis, unum illud, in quo plenus est utrarumque consensus, adoptemus; reliqua omnia non ut falsa, sed ut non prorsus indubia subtilioribus investigationibus permittentes. Haec mihi methodus; hic mihi est eclecticismus (S. 142). Fateor, plerumque fieri, ut quod altercantibus commune est, adeo minimum sit ac fere imperceptum, ut vix illud attingere queat acute cernens intellectus. At mihi et punctum sufficiet, ut meam semitam designare possim (S. 144). Hiernach bestände die ganze Aufgabe der Metaphysik darin, die liberae opiniones philosophorum, die diversae opiniones, soweit solche neben den feststehenden Wahrheiten noch möglich sind, rein äußerlich nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs mit einander zu vergleichen und das, worin sie mit einander übereinstimmen, als die ihnen gemeinsame Wahrheit festzustellen. Ein offenbar ganz unwissenschaftlicher, unphilosophischer Eklekticismus. Gewiß ist derjenige ein wahrer Schüler des h. Augustin oder ein wahrer Schüler des h. Thomas, der sich fragt, nicht so fast, wie diese großen Meister kirchlicher Wissenschaft zu ihrer Zeit gelehrt haben, als wie sie unsern Tagen lehren würden (S. 134); allein eben so gewiß würde nach unserer Ansicht auch heutzutage weder Augustin noch Thomas mit einem solchen Eklekticismus in der Metaphysik sich begnügen.

Im letzten Abschnitt bestimmt L. das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie richtig, wenn er sagt, daß jede derselben ihre Selbständigkeit zu wahren habe, aber nicht gegen die andere sich exclusiv verhalten und feindlich auftreten dürfe. Sunt qui ancillarem scientiae philosophiae erga theologicum dogma famulatum asseverent; sunt qui disciplinas hasce diversas omnino putent atque sese invicem excludentes; neque desunt qui alteram alteri faciunt inimicam. Ego vero ab his omnibus plane secus. Amicas volo, suo quamque censu suoque arbitrio perfruentes (S. 205). Die Philosophie soll auf ihrem eigenen Wege wandeln, aber in der Richtung, daß sie der Theologie mit freundschaftlicher Gesinnung entgegengeht. Innitatur (supposito revelationis fundamento) non ut prin-

cipio, sed ut criterio; neque ut primo criterio, sed ut ultimo; neque ut veritatis inquirendae criterio, sed ut corrigendae falsitatis (S. 220). Damit sind wir einverstanden, glauben aber, daß für die Theologie die Freundschaft der Philosophie nur dann wahrhaft werthvoll sein kann, wenn letztere sich ihr im Gewande echter Wissenschaft, nicht als bloßer Eklekticismus, zur Seite stellt und mit ihr gegen den gemeinsamen Feind, gegen feindliche philosophische Richtungen ankämpft.

Tübingen. J. Storz.

Syrische Literatur.

S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, additis prolegomenis et supplemento lexicorum syriacorum primus edidit, vertit, explicavit Dr. **Gustavus Bickell.** Leipzig, Brockhaus 1866. 4 Bl., 234 u. 146 S. gr. 8. 5 Thlr. 10 Sgr.

Freunde der syrischen Literatur und besonders des großen h. Ephräm werden schon die Ankündigung im Jahrg. 1866, Sp. 564 dieses Blattes, daß dieses Werk erschienen, mit Freude begrüßt haben. Es ist dasselbe in der That eine werthvolle Bereicherung der syrischen Literatur und man muß dem gelehrten Herausgeber dafür sehr dankbar sein, daß er diese Gedichte dem Dunkel der Vergessenheit entrissen und ans Licht gezogen hat als eine bedeutende Ergänzung zu den bisher bekannten Schriften des vorzüglichsten syrischen Kirchenvaters.

Der Herausg. macht die Leser zuerst mit den im brittischen Museum in London befindlichen Handschriften bekannt, aus denen er diese Carmina Nisibena entnommen, und die seiner Vermuthung nach theils dem 6., theils dem 8. Jahrh. angehören. Der durch seine Verdienste um die syrische Literatur so ehrenvoll bekannte Dr. William Wright unterstützte ihn bei dieser Arbeit mit ganz besonderer Gefälligkeit. Nach Aufführung der Zeugnisse für die Echtheit der Hymnen bespricht B. die Titel, Gegenstände und das Alter derselben, indem er es als sicher hinstellt, daß der h. Ephräm selbst die Gesänge so geordnet habe, wie sie sich in dieser Sammlung in den ältesten Codices vorfinden. Die Gedichte 1—21 handeln von den Schicksalen der Stadt Nisibis zur Zeit der Kriege des persischen Königs Sapor II. gegen die Römer um die Mitte des 4. Jahrh., zu welcher Zeit der berühmte h. Jacob Bischof jener Stadt war, mit dem der h. Ephräm zum Nicänischen Concilium reiste und von dem wir in armenischer Sprache mehrere Reden haben. In den Gedichten 25—30 ist die Rede von Edessa und der Verfolgung dieser Kirche durch den arianischen Kaiser Valens. Die Hymnen 31—39 beziehen sich auf die Stadt Carrhä und die Verfolgungen ihres Bischofs Vitus durch Heiden und Ketzer. Vom Gesange 35 an bis 77 werden ähnliche Gegenstände wie in den bekannten Necrosima oder Canones funebres (Opp. S. Ephraemi Tom. III) besungen: Tod, Auferstehung, Klagen des Todes und Satans über den Sieg Christi. Ueber alle diese Punkte, sowie auch über die Bedeutung dieser Gesänge für die Welt- und Kirchengeschichte, Archäologie und Dogmengeschichte handelt B. in den mit großem Fleiße gearbeiteten Prolegomena Nr. II—VI. S. 28 wird nachgewiesen, daß der h. Ephräm ganz deutlich die unbefleckte Empfängniß der Mutter Gottes lehre.

Da der Herausgeber in Nr. VII der Prolegomena auch de re metrica spricht, wundert es mich und ich glaube es mit Grund beklagen zu dürfen, daß der syrische Text wie Prosa und nicht nach den Versmaßen gedruckt ist. Vielleicht ist dies des Raumersparnisses wegen geschehen; wenn aber je 2 Columnen auf jeder Seite gedruckt worden wären, wäre wohl ebensoviel Raum erspart worden. Was übrigens S. 33 über die falschen Bestimmungen des Metrums mancher Gesänge Ephräms in Hahns Chrestomathie gesagt wird, habe ich bereits vor 33 Jahren im 4. und 5. Bande meiner Uebersetzung Ephräms bemerkt. — Sehr lobenswerth ist es, daß dem Buche ein Glossar beigegeben ist, welches die in den Wörterbüchern fehlenden Wörter enthält, die in diesen Gedichten und in andern Schriften Ephräms vorkommen. Die Ausstattung des Buches ist sehr schön.

Ich lasse noch einige Bemerkungen über die von dem Herausgeber beigefügte lateinische Uebersetzung der Gedichte folgen. Vor Allem ist dabei zu loben, daß er oft dunklere Stellen durch Anmerkungen erläutert hat. So weit ich die Uebersetzung bei einzelnen Gesängen bald da bald dort mit dem Urtexte verglichen habe, ist sie fleißig und meist richtig gemacht, mit dem Bestreben, die syrische Constructionsweise dem Geiste der lateinischen Sprache anzupassen. Manche Stellen scheinen mir wegen zu wörtlicher Treue unklar, andere hingegen hätten, ohne dem Genius der lateinischen Sprache zu nahe zu treten, genauer ausgedrückt werden können [1]). Auch einzelne Mißverständnisse sind mir aufgefallen.

Unrichtig übersetzt scheint mir z. B. die Stelle S. 148, Z. 11. 12. Der Tod wird redend eingeführt, wie er durch Jesu Erscheinung in der Unterwelt bestürzt ausruft: Quis autem dedit mihi diem Moysis, qui mihi festum faciebat? Der syr. Text hat die bekannte Optativform quis mihi dat, anstatt utinam. Der Tod ruft demnach aus: „O daß jetzt ein Tag wäre, wie

1) Einige Beispiele mögen zum Beweise dienen. Gleich im Eingang des 1. Gesanges ist: Tu, Deus misericors, Noe recreasti, cum et ipse misericordiam tuam recreasset schwer verständlich. Das syr. Zeitwort anich könnte besser mit contentum reddidit, quietem praebuit gegeben werden (vergl. S. 74, Z. 12). Ich hätte übersetzt: Deus misericordiae, quia Noae quietem reddidisti, ipse quoque misericordiam tuam contentam reddidit (placavit). Statt quia kann allerdings auch qui stehen. Noe befriedigte Gott, wie es nachher heißt, durch Opfer. Weil jedoch das Zeitwort anich das Hülfszeitwort h'vo bei sich hat und so der Grammatik gemäß das Plusquamperfect ausdrückt, so läßt sich auch die Uebersetzung rechtfertigen: Deus, qui Noae quietem reddidisti (sc. diluvio cohibito), ipse quoque misericordiam tuam placaverat sc. vitae probitate. — Z. 4 der Uebersetzung des nämlichen Gesanges lesen wir: tua gratia eum iureiurando et arcu donavit. Genauer übersetzt heißt der syr. Text: Iuramentis et arcu gratiam ei donasti, was jedenfalls klarer sein dürfte. — S. 78, Z. 8 (Gesang 2, 20) lesen wir: in media tua mihi multiplicetur beatitudo. Der h. Ephräm redet die befreite Stadt Nisibis mit den Wunsche an, in ihr eine Fülle der Gnaden zu erhalten. „Mitten in dir“ heißt lateinisch in medio tui oder in te media. — Die Uebersetzung des Gesanges 7. beginnt mit dem vieldeutigen: Ira venit. Es ist die Rede vom Strafgerichte Gottes. So würde ich das syr. Nomen rugzo eher mit calamitas, clades übersetzen, oder durch eine Anmerkung den Sinn des ira näher erklären. — Der Anfang des Ges. 16, S. 105 lautet: In hoc reprehendendum est speculum, si obscurata est claritas eius per maculas. Treuer übersetzt heißt die Stelle: quia maculae in eo (i. e. speculo) sunt. Wenn man im nämlichen Gesange S. 106, Z. 2 v. u. liest: in tempore magnae rationis factus est puer, so ist magnae rationis unklar. Nach dem Syrischen heißt es wortgetreu: Tempore magnitudinis rationis, d. h. adultae, maturae oder „zur Zeit des vollen Wachsthums der Vernunft ist der Mensch doch kindisch geblieben.“ — Im Anfange des 30. Gesanges wünschte ich für den Ausdruck „triticum *emittit* paleam . . . ita *dimittunt* iusti“ (im Syr. schlach) lieber das Wort exuere, abiicere, reiicere paleam, res inutiles. Z. 8. 9 sind mit den Worten: callidi *puri* erant, *mundi* erant et prudentes, periti et *immaculati* die Gegensätze nicht genug hervorgehoben; dafür wären besser die Ausdrücke integri, probi, sinceri. Deutsch heißt die Stelle: „Sie (die Gerechten, wie Daniel) waren klug und einfältig, schlau und redlich, gerade und verständig, geschickt und arglos.“ Z. 14 ebendas. würde ich das zweideutige in malis verändern in malo. Nach dem Syr. heißt es worttreu deutsch: „in Bezug auf das Böse, dem Bösen gegenüber“; in malis könnte man leicht irrthümlich deuten „unter den Bösen, bei den Bösen“. — Der erste Satz des Ges. 36 ist übersetzt: Dominus noster subiecit fortitudinem suam iis, qui eum prehenderunt, ut mors eius viva vivificaret Adamum. Genau heißt der syr. Text (S. 60) D. n. subiecit fortitudinem suam, et (tum) eum prehenderunt. Der Ausdruck „mors viva“

zu Moses' Zeit, der mir durch den Tod der Erstgeborenen in Aegypten ein Fest bereitete! Quis reddat (utinam aliquis reddat) mihi diem Moysis" etc. Dazu sollte eine erklärende Anmerkung gemacht werden. — Der erste Satz des Ges. 39 lautet: Venerunt ad me (sagt der Tod) redimentes a iustis, sed nemo me ita depraedatus est ac filius Mariae. Redimentes a iustis ist zweideutig. Deutlicher heißt die Stelle: Venerunt ad me redimentes (sc. aliqui) *ex* iustis, einzelne Gerechte sind zu mir gekommen und haben mir Todte entrissen (wie Elias, Elisäus); sed nemo me fregit (contrivit, profligavit) ut filius Mariae.

Völlig mißverstanden scheint mir folgende Stelle in dem nämlichen Gesange S. 155, Z. 12. 13 v. u.: Iesus locutus est iis verbum, quod ego (mors) sola intellexi; exclamavit odiosum illud u. s. w. Der h. Ephräm läßt den Tod die Worte Jesu an die Sadducäer erwähnen: „Ich bin der Gott Abrahams" u. s. w. Das syr. Wort, welches mit odiosum übersetzt ist, heißt sanjo (mit Semcath geschrieben) und bedeutet nicht bloß „verhaßt" als Part. pass., sondern als Nomen heißt es auch „Dornbusch." Ich glaube, daß die S. 71, Z. 16 des syr. Textes vorkommende Stelle so zu übersetzen ist: Repetiit iis (Sadducaeis) Iesus verbum, quod ego sola sensi. *Ex rubo* clamavit (sc. filius Dei, Iesus) et contristavit me, etc. Der h. Ephräm äußert hier die nämliche Meinung, wie andere Väter z. B. Ambrosius, Hilarius, Justinus, daß der Sohn Gottes mit Moses aus dem Dornbusche geredet habe. Dichterisch personificirt sagt der Tod, er allein, weil außer Moses sonst kein Mensch dabei war, habe dieses Wort am Horeb schon vernommen, und an die Sadducäer habe Jesus es wiederholt: Ego sum Deus Abraham u. s. w.

Wenn sich in die Uebersetzung manches Unklare und Unrichtige eingeschlichen hat, so behält darum natürlich doch für Kenner und Liebhaber der syr. Sprache das schöne verdienstliche Werk seinen großen Werth.

Was den poetischen Werth dieser Gesänge betrifft, so sei mir erlaubt, mich auf das Urtheil zu berufen, das ich über den h. Ephräm als Dichter in der Vorrede zum 4. Bande meiner Uebersetzung dieses h. Vaters ausgesprochen: daß er manche Gesänge habe, die durchaus vom Hauche der Poesie durchweht sind, mehrere aber solche, die bei matten prosaischen Stellen mitunter lange schöne Stellen von wahrhaft poetischem Werthe haben. Dieß gilt in dieser Sammlung besonders von den Gesängen, die über Unglücksfälle klagen, z. B. Nr. 10, S. 93 der Uebers., und von Nr. 35 ff. (S. 141 ff.), in denen Tod und Satan redend eingeführt werden.

Marienberg. Pius Zingerle.

ist zu erläutern mit vitam praebens, vivificans, wie der h. Ephräm auch die todtenerweckende Stimme Gottes kolo chajo = vox vivificans nennt. Gleich darauf lesen wir von Christus: dedit manus suas uncinis clavorum, während das syr. Wort affixioni oder perfossioni clavorum bedeutet. — Man kann und wird dergleichen Bemerkungen vielleicht als kleinliche Mäkelei ansehen; ich erlaube mir aber der Ansicht zu sein, daß man worttreu übersetzen soll, soweit es die Sprache erlaubt, in die man übersetzt. Aus dem Grunde würde ich auch dem syr. Texte genau folgend die Stelle in Z. 7. 8 ebendieses Gesanges anstatt felle et aceto edulcavit amaritudinem serpentis, quae effusa erat in genus humanum, so übersetzt haben: Felle et aceto edulcavit venenum serpentis, quod effuderat (sc. serpens) in g. h.

1) Andere ausführliche Besprechungen des Buches von Bickell s. in Zarncke's Centralblatt 1866, Sp. 992; in den Gött. G. A. 1866, St. 46 (von Ewald).

Biographie.

Johann Carl Passavant. Ein christliches Charakterbild. Frankfurt a. M., Chr. Winter 1867. 4 Bl. 422 S. 8. 2 Thlr.

Carl Passavant ist uns in doppelter Beziehung merkwürdig, fürs Erste als Psychologe und Arzt, fürs Zweite wegen seiner eigenthümlichen Stellung zum Katholicismus. Seine Lebensgeschichte versetzt uns in eine gänzlich vergangene Zeit und in Verhältnisse, über die man sich in der Gegenwart kaum mehr verständigen kann. Seine wissenschaftlichen Bestrebungen und seine religiöse Stellung bedingen sich gegenseitig und haben in einer natürlichen Weichheit des Gemüthes ihren subjectiven Grund.

I. Im J. 1790 zu Frankfurt a. M. geboren, entschließt sich P. gegen den Willen seines Vaters für den Gelehrtenstand und bezieht nach erlangter vorzüglicher Gymnasialbildung in seiner Vaterstadt im J. 1807 die Universität Heidelberg, um Medicin zu studiren. Allein die Vorlesung Daubs und Creuzers ziehen ihn mehr an, als die seiner medicinischen Professoren. Er möchte lieber Geistlicher werden, kommt aber zu keinem Entschlusse. Nach zwei Jahren geht er nach Tübingen und wird dort am 23. Aug. 1810 zum Doctor der Medicin promovirt. Während dieser Zeit ist er Atheist geworden. Sein Vater ist wegen des Krieges nach Wien übergesiedelt, und er begiebt sich auch dahin, wird mit Emanuel Veith und Andern bekannt, tritt 1812 eine größere Reise an und kommt wieder nach Frankfurt. Hier glaubt er „nach vieljährigen Verirrungen im Leben und Wissen zur Ruhe und zum Frieden mit sich selbst gelangt zu sein, und zwar durch die Religion Jesu Christi." Durch Sailers Ruf angezogen, geht er nach Landshut, bildet sich unter Hufeland, Tiedemann, Röschlaub, Fuchs und Walther in der Medicin mehr aus, nimmt sich armer Kranken an und hat Glück in seiner Praxis, weil er sie religiös treibt; „denn wie Religion die Medicin im Reiche der Freiheit ist, so ist Medicin die Religion im Reiche der Natur." S. 48. Indessen soll Philosophie sein Hauptfach werden, und mit diesem Gedanken geht er nach Wien. Hier hat er Umgang mit Fr. Schlegel, Adam Müller und Clemens Brentano, kann sich aber nicht damit befreunden und will jetzt als Militärarzt an der Befreiung Deutschlands mitwirken (im J. 1814). Allein es wird nichts daraus. Er macht eine Geschäftsreise nach England, wird auf der Hin- und Herreise mit Görres, Schubert u. A. bekannt, kommt dann im Sommer 1815 nach München, findet an Franz Baader einen Lehrmeister, der ihn für Jakob Böhme begeistert, und macht auch Bekanntschaft mtt Schelling und Jakobi. Von Baader hatte er über das eigenthümliche Wesen des Somnambulismus und über die zweckmäßigste Weise der magnetischen Behandlung Unterweisung empfangen, und nun begann er als praktischer Arzt in Frankfurt seine Praxis unter beständiger Consultirung einer Somnambule. Im Jahre 1816 macht er eine Reise nach Frankreich, wird in Lyon durch Villarnoz noch mehr für den Somnambulismus begeistert und meint wirklich, „seine nächste große Aufgabe müsse sein, die Medicin durch das Hellsehen zu reconstruiren, auf diese Weise eine Therapie, Pathologie und Physiologie auszuarbeiten." S. 390. Zugleich bekennt er: „In ärztlicher Hinsicht haben die allgemeinen Angaben der Somnambulen noch keinen großen Nutzen geschafft; die individuellen Curen waren immer das Bedeutendste für den Erfolg." — Im J. 1821 gab P. seine „Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen" heraus, und die gute Aufnahme, die das Buch fand, machte ihm große Freude. S. 384. Im J. 1818 hatte er die Stelle eines Arztes im Versorgungshause für alte Männer und Frauen übernommen; hier ward er ein Helfer der Leidenden, die seine Geduld, und ein Tröster der Armen, die seine Kasse in Anspruch nahmen. S. 111. War irgendwo ein hülfloser Kranker, so ward P. sein Arzt; „denn der geht zum letzten Bedienten und armen Juden unters Dach" —

rief einmal Cl. Brentano. Im J. 1821 trat er in den Ehestand, der ein glücklicher war, aber kinderlos blieb. Noch immer beschäftigt er sich mit Somnambulismus, hofft sogar, mittelst desselben Epileptische zu heilen, was aber nicht gelingen will, kommt dann immer mehr von seinen Ansichten zurück und ruft nach Lesung des Buches von Just. Kerner „die Seherin von Prevorst“ aus: „Ach wie ist doch alles Wissen oder vielmehr stückweise Erkennen jener Gesammtregion (des Zwischenreiches) so untergeordnet gegen das kindlich demüthige Wandeln vor Gott!“ S. 170. Vom J. 1827 an beschäftigte sich P. vorzüglich mit philosophischen Studien und bereits war ihm durch Sailers Vermittlung ein Lehrstuhl an der Universität München ausgemittelt, als er selber wieder zurücktrat. Statt dessen hielt er in Frankfurt vor einem auserlesenen Kreise von Zuhörern Vorlesungen über Psychologie. Das Honorar für dieselben wie für seine Bücher wendete er den Armen zu. S. 171. Oefters sendete er größere Gaben zu Hunderten an Sailer nach Regensburg zur Vertheilung an Arme, später an Diepenbrock und an Just. Kerner. In Letztern drang er allen Ernstes, er solle sich die Geister gründlich vom Halse schaffen und mit Entschiedenheit sich gegen die Extravaganzen Eschenmayers erklären. S. 194. In der Hinüberführung des Protestantismus zu einer christlichen Philosophie glaubt er eine Aussicht für den Protestantismus gefunden zu haben. S. 206. Dann wendete er sich wieder zum Studium der speculativen Theologie; aber „bald fühlte er sich der vielen theologischen und kirchenhistorischen Studien müde; sein Geist konnte einmal ohne Naturstudien und Poesie nicht leben.“ Er schrieb mehrere größere Aufsätze: „Theologie der Zukunft“, „Zum Frieden der Kirche“, „Die religiöse Bewegung der Gegenwart“ (im J. 1844). In den letzten Jahren bearbeitete er noch eine bedeutendere Schrift: „Das Gewissen“, die eine besonders freundliche Aufnahme fand und alsbald in einer zweiten Auflage erschien. Doch wir sind bereits schon auf die zweite Seite, von welcher P. unser Interesse auf sich zieht, übergangen, auf die religiöse.

II. Seinen ersten religiösen Unterricht hatte P. von seinem frommen Oheim, der reformirter Pfarrer in Frankfurt war, erhalten. Er berichtet darüber selbst: „Um diese Zeit (in der Vorbereitung auf die Confirmation) machten die Lehren meines Oheims einen tiefen religiösen Eindruck auf mich, der unauslöschlich blieb, ob ich gleich später ein vollkommener Atheist wurde.“ S. 340. Am Gymnasium wurde er in die Lehre der Kantischen Philosophie eingeweiht und zugleich mit den Grundsätzen der Stoa bekannt. „Mein Stoicismus befahl mir, jede Leidenschaft zu unterdrücken, und stärker gekämpft haben wenige.“ . . . Auf jener größern Reise von Wien aus scheint er dem Christenthum wieder näher gekommen zu sein, und er will absolut Theologie studiren. Der Vater ist dagegen, und jetzt begibt er sich auf Anrathen Friedrich Schlossers nach Landshut zu Sailer. Vor Sailer schüttet er sein ganzes Herz aus, bleibt aber Protestant. Er glaubt, Auflösung der größten Zweifel in der Religion und Ruhe, um seine Standeswahl zu bestimmen, gefunden zu haben, S. 346, und dennoch kehrt diese doppelte Unruhe immer wieder. Nebst Sailer imponirt ihm ganz außerordentlich Prof. Zimmer. „In der Frühe höre ich Zimmer Messe lesen mit einer Würde, wie sie dem Priester ziemt. Er kommt mir vor wie ein ehrwürdiger Bischof aus dem Mittelalter.“ S. 352. Der hohe bedeutsame Cultus der kath. Kirche ergreift ihn mächtig. „Wie ergreift mich die hohe Idee dieses Symbols (der Messe), in dem das ganze Wesen des Christenthums ausgedrückt ist!“ so ruft er aus, nachdem er die Auslegung der Messe in Sailers „Beiträgen“ gelesen. S. 347. Und nachdem er im Tauler über den Genuß des Sacramentes gelesen, stoßen ihm Zweifel auf, ob er es in seiner Kirche noch nehmen dürfe. S. 351. Zum ersten Male seit den Kinderjahren fühlt er wieder die Bedeutung des Charfreitags, und er erinnert sich nicht, daß je ein Gottesdienst so tiefen Eindruck auf ihn gemacht hat, wie der in der St. Martinskirche zu Landshut am Todestage des Herrn. S. 350. Sailer befestigt ihn in den allgemeinen Wahrheiten des Christenthums, und macht ihm selbst die specifisch katholischen lieb und werth; allein er sagt nie, daß er Katholik werden soll. „Nur ein Wort von Sailer, und er wäre übergetreten; der aber, weil er es mit einem solchen Schritte sehr ernst nahm und die strengste Selbstprüfung und ruhigste Ueberlegung forderte, rieth eher ab als zu“, bemerkt der Biograph S. 41. Ist diese Passivität Sailers zu rechtfertigen oder auch nur zu entschuldigen? Wir glauben, durchweg. Sailer kannte seinen Mann und sah, daß demselben durch diesen Schritt nicht geholfen wäre. P. wäre um Sailers und Zimmers willen katholisch geworden, und das konnten diese nicht gestatten. In ihm selber mußte der Entschluß: Ich will katholisch werden! zur Reife gelangen. Dieß ist nie geschehen, und darum ist er auch bis in seine spätern Jahre in dieser Hinsicht nie ruhig geworden. Wenn er von Sailer das Wort auffaßte, „er halte den Katholicismus nicht für subjectiv nothwendig, um Christ zu sein,“ S. 77 u. 370, so wissen wir wohl, daß dieß Wort, mit Restriction gebraucht, noch einen correcten Sinn hat; allein wir wünschten es lieber nicht ausgesprochen, und wir müßten wissen, in welcher Verbindung es von Sailer gesprochen wurde, um es vollkommen zu rechtfertigen. P. wollte nie zum Katholicismus übertreten, er wollte an einer Vereinigung der Confessionen arbeiten, und es sollte dann etwas herauskommen, das ihm als ein erneuter, geistiger Katholicismus vorschwebte. Die kath. Kirche sollte mit den andern Confessionen unterhandeln. Dieß leuchtet insbesondere hervor aus seiner Besprechung mit Papst Pius VII. während seines Aufenthaltes in Rom im J. 1817. „Damals, meint der Biograph, wäre allerdings eine Verständigung, die P. und seine gleichgesinnten Freunde so sehnlich herbeiwünschten, leichter zu erreichen gewesen, als gegenwärtig.“ S. 96. In Wien hatte ihn im J. 1814 die Lesung des Conciliums von Trient sehr zurückgestoßen. S. 358. Zwei Jahre später kostet ihn das Studium dieses Werkes viele Angst und Thränen. S. 377. Und gegen das Ende des J. 1821 bemerkt er: „Es bewegten mich, aber fast ganz ohne Unruhe, Zweifel über religiöse Wahrheiten, wie ich denn, obwohl von den meisten Wahrheiten der kath. Kirche durchdrungen, ihr dennoch nicht angehöre.“ S. 384. Dieses Hin- und Herschwanken hatte außer der subjectiven Weichheit P.'s auch noch äußere Gründe. Franz Baader, der als Katholik galt und auf P. großen Einfluß übte, schrieb ihm im J. 1817: „Merkwürdig ist mir, daß der Katholicismus, welcher dermalen in den Protestantismus hinüberduftet, der bessere Geist des versteinerten Katholicismus ist, so wie umgekehrt der Protestantismus, der von diesem in unsern Katholicismus herüberweht, gleichfalls der bessere, abgeschiedene Theil jenes Protestantismus ist. Unleugbar sind dieses Beweise des kräftigen Sichkundgebens der allgemeinen Kirche, die in der Zerstreuung ist.“ S. 106. Schelling, der dem P. fast in allen Dingen als Autorität galt, erklärt ihm: „Das Papstthum sei eine so nothwendige Entwicklung als die Reformation; das jetzige Papstthum und die Hierarchie aber haben sich überlebt. Wenn ganz Deutschland protestantisch würde, so würde es einen großen Theil der Einrichtungen und Gebräuche der kath. Kirche wieder annehmen.“ S. 413. Hatte sich P. nach seiner Uebersiedelung nach Frankfurt über das Geschwätz der Leute, daß er katholisch werden wolle (1813), geärgert, so waren von da an seine protestantischen Freunde, zumal Friedrich v. Meyer, eifrigst bemüht, ihn mehr biblisch zu machen, S. 85, und sie hatten es schon im J. 1815 dahin gebracht, daß P. nach langer Zeit zum ersten Male wieder das Abendmahl in der reformirten Kirche nahm. Nachdem er im J. 1822 sich mit einer frommen Gattin protestantischen Bekenntnisses verbunden hatte, ward sein Anschluß an dieß Bekenntniß befestiget, und die Wahrnehmung, daß die katholischen Freunde, denen er stets treue Liebe bewahrt hatte, sich mehr und mehr von ihm entfernten, erfüllte ihn mit

Traurigkeit, S. 143, wie er denn fortwährend von Glaubenszweifeln beunruhigt wurde. S. 368. 377. 384. 385. 400. Unverbrüchliche Treue und Liebe bewahrte ihm Sailer bis in den Tod, und der Abschied von ihm am 11. Juni 1813 in Landshut kommt in den trostreichen Erinnerungen P.'s immer wieder zur Sprache. In derselben Weise wird ihm Diepenbrock befreundet. Das Verhältniß zu diesem Kirchenfürsten wird mit Vorliebe behandelt, und mehr als sechs Bogen (S. 208—286) befassen sich fast mehr mit dem Leben Diepenbrocks als P.'s. Alle Anliegen, die persönlichen und die kirchlichen, bespricht D. mit P. wie mit einem Mitbruder. Den Kummer über den von oben genährten Fanatismus der Freigemeindler in Schlesien theilt D. dem Freunde ebenso mit, wie seine Freude über den guten Fortgang der von ihm eingeführten klösterlichen Genossenschaften, S. 247. 282, und nachdem P. den Freund öfters in Regensburg und Johannesberg besucht hatte, unternahm er noch zum letzten Male eine Reise nach Schlesien, um dem kranken Cardinal auf sein Verlangen ärztliche Hülfe zu bieten. S. 283. Ende Januar 1853 erhielt er die Nachricht von Diepenbrocks Auflösung. „O hätten Sie die Aeußerungen der Liebe, Achtung und Dankbarkeit über Sie gehört, Ihr Herz wäre tief davon gerührt und erhoben worden!" schrieb Diepenbrocks Nichte nach dessen Hinscheiden an Passavant. S. 285. Als wenn er ohne katholische Freunde nicht sein könnte, schloß sich jetzt P. an Prof. Schlüter in Münster an, und zugleich unterhielt er stets ein freundschaftliches Verhältniß mit dem von Landshut her ihm bekannt gewordenen Pfarrer Sigrist in der Schweiz. Letzterer hatte ihm schon im J. 1826 über die segensreichen Wirkungen des Jubiläumsablasses Mittheilungen gemacht und suchte ihn nach der Dogmatisirung der immaculata conceptio über die Berechtigung dieses Actes zu verständigen. S. 295. Ueberhaupt sehen wir an diesen katholischen Freunden P.'s durchaus kein Streben, sich ihrem protestantischen Freunde zu accommodiren, und es setzt ein ungewöhnliches Maß von einem tiefern Verständniß des katholischen Lebens voraus, um mit denselben in so aufrichtig beipflichtender Weise zu verkehren, wie es bei P. immer der Fall war. S. 313 erfahren wir, daß der Beitrag zur biographischen Skizze Sailers in Diepenbrocks Blumenstrauß, von einem ältern Freunde Sailers, von Passavant ist. Noch kurz vor seinem Tode hatte er beklagt, daß seinem Lebensgange der rechte geistige Abschluß fehle. Davon fand sich, wie der Biograph bezeugt, wenigstens in den verklärten Zügen des Todten keine Spur. Dr. Julius in Hamburg aber erklärte: einige Geistliche, barmherzige Schwestern, Elisabeth Frei und Caroline Perthes ausgenommen, habe er im Leben nie solchen Abglanz des innern Friedens erblickt. — Er starb am 14. April 1857.

Dieß ist ein schwacher Abriß von dem interessanten Charakterbild Passavants. Wir haben an dem Buche den Mißstand auszusetzen, daß P.'s Tagebuch, das leider nur bis zum J. 1830 fortgeführt ist, als Anhang beigegeben und nicht mit dem Leben selber verflochten wurde. So muß man Manches zweimal lesen; aber, was noch mehr zu beklagen ist, es fehlen in der Darstellung des Lebens öfters die gewichtigsten Motive, die man erst nachher im Tagebuch findet.

Einige irrige Angaben wollen wir noch berichtigen. Nach S. 33 soll die Universität von Ingolstadt nach Landshut verpflanzt worden sein, um sie der Gewalt der Jesuiten zu entziehen; im J. 1799 waren schon längst alle ehemaligen Jesuiten von den Lehrstühlen und aus Ingolstadt entfernt. Nach S. 164 soll Sailer wegen des Landtages in München gewesen sein; S. war nie Reichsrath und auch sonst nie in der bayerischen Kammer. Nach S. 241 soll Sailer von Ingolstadt entfernt worden sein und dann in einer „Waldeinsamkeit die Briefe aus allen Jahrhunderten" geschrieben haben; Sailer wurde mit Stattler von Ingolstadt entfernt, als man den ehemaligen Jesuiten ihre Lehrstühle nahm und sie den Benedictinern übergab. Es muß hier die Entfernung von Dillingen gemeint sein, denn nach dieser schrieb S. das genannte Buch. Nach S. 229 soll Möhler mit dem Pfarrer Leu im J. 1843 nachdrücklich gegen die Jesuiten aufgetreten sein. Nun ist aber Möhler schon im J. 1838 in München gestorben. Leu ließ 1843 Vorlesungen des sel. Möhler, die dieser im ersten oder zweiten Jahr seiner Anstellung als Docent in Tübingen gehalten und worin er sich gegen diesen Orden ausgesprochen hatte, ganz unberechtigter Weise als ein Urtheil Möhlers über die Jesuiten aus einem Collegienhefte nachdrucken, um auf diesen Gelehrten sich in seinem Kampfe gegen den Orden zu stützen. Das Urtheil Möhlers über die Jesuiten war in seinen spätern Jahren ein ganz anderes.

Freising. Magnus Jocham.

Literaturgeschichte.

Gedanken über den Unterricht in der Literaturgeschichte mit Bezug auf einige neuere Erscheinungen auf diesem Gebiete.

Es ist eine der erfreulichsten und erhebendsten Thatsachen, daß die katholische Literatur, welche im Fache der Theologie bereits seit mehrern Decennien die Anerkennung ihrer Gegner mehr und mehr gewinnt, auch auf andern, ins praktische Leben und die Schule unmittelbar eingreifenden Gebieten eine regere Thätigkeit entwickelt. Je mehr man zu der Ueberzeugung kommen muß, daß heutzutage die Presse eine gewaltige Macht ist, welche ihren Einfluß nach allen Seiten hin bis ins feinste gesellschaftliche Geäder geltend macht, je mehr man einsieht, daß dieser Einfluß unter den jetzigen Lebens- und Verkehrsverhältnissen gar nicht mehr abzuwenden ist, desto mehr bleibt auch eine solche Thätigkeit heilige Pflicht, und zwar eine Pflicht aller derer, welche Kenntnisse, Beruf und Geschick dazu haben, nach dieser Seite hin zu wirken.

Diese bereits vor einigen Jahren geschriebenen Zeilen kamen mir wieder mit allerlei Nebengedanken in den Sinn, als ich auf einer Sommerreise in einem ziemlich entlegenen Dorfe die „Deutsche Romanzeitung" fand. Das Heft, welches mir in die Hand kam, enthielt gerade eine begeisterte Apotheose Garibaldi's in Novellenform von dem bekannten Heribert Rau. Merkwürdige Lectüre in einem katholischen Dorfe, dachte ich bei mir, wunderte mich jedoch schon weniger, als ich mich erinnerte, daß die Töchter des Hauses in Pension gewesen und höhern Unterricht, namentlich auch in der deutschen und französischen Literatur genossen hatten. Ich sagte mir zunächst, daß es doch überhaupt nicht ohne Gefahr sei, die Leselust zu wecken. Man liest allerdings vorerst das dargebotene Gute, aber man gewöhnt sich auch dadurch an das Lesen, und ist es einmal Bedürfniß geworden, so greift man gelegentlich auch zum Schlechten und Gewöhnlichen. Hat man erst mit diesem umfassendere Bekanntschaft gemacht, so will man wesentlich nur amüsirt sein, und der Geschmack am Guten schwindet mehr und mehr. Wo ist zudem immer ein sicherer Leiter und Führer zur Hand, und bleibt bei der Auswahl nicht Vieles lediglich dem Zufalle überlassen?

Mit solchen und ähnlichen Gedanken kam ich nach Hause, und fand von freundlicher Hand gesendet Lindemanns Literaturgeschichte. Daneben waren zufällig vom Buchhändler Reuters Leitfaden und Brugiers Geschichte der deutschen Nationalliteratur, endlich auch Burkhardts Geschichte der Literatur zur Ansicht zugeschickt worden [1]. Die drei letztern Schriften sind wesentlich

[1] Geschichte der deutschen Literatur. Von W. Lindemann. Freiburg, Herder 1866. VII u. 715 S. 8. 2 Thlr. [Eine besondere Besprechung dieses Buches, welche ohne Schuld der Red. verzögert worden ist, bleibt vorbehalten.] — Literaturkunde, enthaltend Abriß der Poetik und Geschichte der deutschen Poesie. Für höhere Lehr-

für den Unterricht in Schulen, namentlich für den weiblichen Unterricht bestimmt, und somit wurden meine Gedanken auch hierauf und insbesondere auf das pädagogische und methodische Moment dieses Unterrichtes hingelenkt.

Ich beabsichtige keine weitläufige, streng logisch gegliederte, keine irgend erschöpfende Abhandlung zu schreiben. Ich möchte nur anregen, und gebe meine Gedanken, wie sie eben kamen. Da fällt mir denn zunächst ein, daß erst die Sprache war und dann die Grammatik, erst die Literatur und dann deren Geschichte. Wenn nun in der historischen Entwicklung einer Disciplin auch bedeutsame Winke für deren Methode liegen, so folgt daraus, daß wir eigentlich den verkehrten Weg beim Unterrichte einschlagen. Wir lehren allerdings Grammatik, weil wir, wenigstens bei einigermaßen reifen Schülern, den Besitz der Muttersprache in einem fürs gewöhnliche Leben vollständig ausreichenden Umfange voraussetzen dürfen; allein beim Unterrichte in der Literaturgeschichte ist es anders, namentlich in den sog. Töchterschulen. Hier lehrt man diese Disciplin ohne die gehörige fundamentale Voraussetzung; man spricht über Literatur und lehrt über sie sprechen ohne Literatur, man construirt frischweg seine Urtheile a priori, ohne irgend ausreichende thatsächliche Grundlage. Man nimmt getrost einen beliebigen Leitfaden zur Hand und raisonnirt und docirt nach dessen Angaben, damit wieder raisonnirt und in verba magistri nachgesprochen werde. Und von wem? Von urtheilsunfähigen Zuhörern. Wenn ein solches Verfahren nicht das Gepräge des Gemachten, ja des innerlich Unwahren an sich hat, so weiß ich nicht, wie es anders bezeichnet werden kann.

Die Literaturgeschichte muß dagegen, wenn sie eine Wahrheit sein und somit charakterbildend wirken soll, eigentlich mit dem ganzen Menschen, mit dessen fortschreitender allgemeiner Bildung wachsen und sich organisch an diese anschließen. Man erwäge doch nur, welches Bei- und Nebenwerk, welche Vorkenntnisse sie in mythologischer, historischer, geographischer und sprachlicher Hinsicht voraussetzt oder zum Begleiter haben muß. Aber nun häuft man Alles auf einen Gegenstand, macht diesen Einen zum Träger für Alles, und dieses Anhäufen des Verschiedensten und Mannigfaltigsten ist ein Ersäufen des Schönen, wo es sich irgend mit seinem Totaleindrucke hervorwagen möchte. Zu solchen handgreiflichen Uebelständen kommt leider noch, daß Viele diesen Unterricht mit einer höchst naiven Sorglosigkeit ertheilen. Steht er doch einmal auf dem Lectionsplane! Sie ertheilen ihn, ohne eigentlich sich selbst Rechenschaft darüber zu geben, was sie und wohin sie wollen. Namentlich entgeht manchen Lehrern die wichtige Wahrheit, daß uns die Literaturgeschichte zu zeigen hat, wie sich die einzelnen literarischen Producte und Richtungen zum Christenthume, speciell zur Kirche, verhalten, ob sie deren Grund und Boden lockern oder festigen wollen, und in welchem innern Zusammenhange überhaupt die einzelnen Erscheinungen dieses Gebietes mit der gesammten geschichtlichen Entwicklung stehen. Schlosser hat deshalb auch ganz richtig die Literaturgeschichte mit der allgemeinen Weltgeschichte in enger Verbindung behandelt. Freilich wird man hier entgegnen, daß solche Behandlung des Gegenstandes für Schüler und Schülerinnen zu schwierig sei. Aber wenn wir dies zugeben müssen, obgleich wir sie für die wahre und richtige erkennen, so kann doch hieraus nichts weiter gefolgert werden, als daß der Gegenstand überhaupt nicht auf den Lectionsplänen figuriren sollte. Und wird nicht diese Schwierigkeit noch dadurch vergrößert, dadurch noch bedenklicher, daß auf den Unterricht auch wesentlich die politische und religiöse Richtung des Lehrers influenzirt? Welch ein Unterschied zwischen Gervinus, dem Lobredner des Deutsch-Katholicismus, und Vilmar, dem orthodoxen Protestanten!

Ehe ich meinen Gedanken über den Unterricht in der Literaturgeschichte aber weitere Audienz gebe, möchte ich mir noch eine kleine psychologische Abschweifung gestatten, welche meine spätern Bemerkungen illustriren dürfte. Gehen wir in uns selbst und auf unsere Jugend zurück! Wie ganz anders lesen wir doch in dieser Lebensperiode als im Alter! Der Jüngling und das herangewachsene Mädchen nehmen zumeist jedes Buch ohne Vorurtheil in die Hand; sie verlieren und vergessen sich ganz in der Lectüre, und für sie ist das Lesen an sich schon eine Poesie, eine idealere Thätigkeit. Die Subjectivität tritt ganz zurück, wird ganz vom Buche beherrscht. Ist man dagegen älter und kälter geworden, so sieht beim Lesen die Kritik über die Schulter; unsere eigenen Erfahrungen und Erlebnisse, unser religiöser und politischer Standpunkt sprechen überall mit ein, die Unbefangenheit ist fort und der Genuß kehrt niemals wieder, oder doch höchst selten so unmittelbar, so rein und ungetrübt, wie in der Jugend. Darum haftet aber auch das in der Jugendzeit Gelesene um so viel fester, und darum nehmen wir das in ihr Genossene auch unverlierbar hinüber ins spätere Alter, damit es in diesem ab und zu wieder auftauche wie ein Licht aus ferner, reizvoller Gegend und unsere trockene Gegenwart verkläre. Ist es rathsam, frage ich, diese reine, herzwarme Hingabe, dieses vielfach so heilsame Aufgehen der Subjectivität durch frühzeitiges kritisirendes Reden und Lesen zu schwächen? Ist ein solches Verfahren, so frage ich weiter, vor einer gesunden Pädagogik gerechtfertigt? Der Jugend widersteht diese kritische Beleuchtung, diese ästhetisirende Durchsichtigmacherei. Sie hat zunächst ein stoffliches Interesse; die Form, der kunstmäßige Bau ist ihr Nebensache, und man verfrüht durch vorzeitige Kritik ihren Geist.

Und der etwaige Gewinn, wiegt er den Verlust auf? Die Jugend verliert mit jenem kritisirenden Unterrichte leider nur gar zu viel an jener liebevollen Hingabe, die ihr so wohl ansteht, die so edle Frucht bringen kann. Die Jugend soll noch bewundern, rein empfinden, respectvoll lernen, nicht aber sich voreilig und frühreif über die Sache stellen und Urtheile nachsprechen, um das Gefühl für Autorität und die stille Wonne des Bewunderns zu verlernen. Die kritische Betrachtung des wahrhaft Schönen ist oft ein Zweifel am Schönen selbst und an dessen unmittelbaren, unfehlbaren Eindrucke. Kann ich doch das Schöne empfinden, auch ohne daß es zergliedert wird, und diese unmittelbare Empfindung ist namentlich eine angeborene Eigenthümlichkeit des weiblichen Geschlechtes.

Aber, so höre ich entgegnen, du vergissest, daß es sich bei diesem Unterrichte um die Geschmacksbildung handelt! Gerade mit dieser soll der Schüler oder die Schülerin lernen, das Edle vom Gemeinen zu unterscheiden und nur Ersteres zu wählen. Das ist sehr schön gesagt, wenn es nur auch immer wahr wäre! Ich weise dagegen auf meine frühere Behauptung hin, daß die Literaturgeschichte eigentlich mit dem ganzen Menschen wachsen muß, und füge hinzu, daß dies ebenfalls von der Geschmacksbildung gilt. Bedenkt man dann wiederum nicht, daß letztere auch verfrüht, und dadurch der Schüler verleitet werden kann, mechanisch angelernten Aeußerlichkeiten einen selbständigen Werth beizulegen, den sie nicht besitzen, die Wahrheit und Tiefe des innern Gehaltes aber, der sich in ihnen ausprägen soll, zu vernachlässigen, und daß somit eine Verflachung des Gemüthslebens gefördert wird, die sich in der Eitelkeit nachgesprochener Urtheile gefällt oder an Allem krittelt und vor lauter Bildung nichts

---

anhalten, Töchterschulen und zum Selbstunterrichte bearbeitet von Dr. Wilhelm Reuter. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1866. IX u. 136 S. 8. 12 Sgr. — Geschichte der deutschen National-Literatur. Zunächst für höhere Töchterschulen und weibliche Erziehungsanstalten bearbeitet von G. Brugier. Mit vielen eingelegten Proben und einem Glossar zu den mittelhochdeutschen Dichtungen. Freiburg, Herder 1865. XVI u. 301 S. 8. 24 Sgr. — Geschichte der deutschen Literatur. Für Schulen und zum Selbstunterrichte. Von Prof. Joh. Gottlob Ernst Burkhardt. Zwei Bände (I. Poesie, II. Prosa). Leipzig, Klinkhardt 1864. 66. 245 u. 233 S. 8. 1 Thlr. 3 Sgr.

mehr schön finden möchte? Leider nur allzu früh drängt man durch unsern kritisirenden, Urtheile octroyirenden Unterricht in der Literaturgeschichte die Jugend zur Bekanntschaft mit der sog. schönen Literatur hin, reizt und weckt ein neugieriges Verlangen, welches sonst bei naturgemäßer Entwicklung noch geschlummert hätte, und gefährdet dadurch nicht selten Religiösität und Sittlichkeit, raubt damit den Geschmack an soliden, ernsten Beschäftigungen; Sentimentalität, unwahre Empfindelei über Leben und Natur, Anempfindelei im Umgange mit Andern, Ueberreiz der Phantasie, ein Vorwiegen unpraktischer, ideeller Richtungen machen sich geltend und rauben dem Wirken und Schaffen seine Energie. Dies gilt besonders vom weiblichen Geschlechte, welches an sich bestimmt ist, mehr nach Gefühlen, als nach dem Verstande zu handeln. Aus den Papieren, welche zu den Documenten von Jean Pauls Leben gehören, erfährt man von einer Maria (wahrscheinlich Forster, Tochter oder Enkelin jenes Forster, der in Paris unter der Guillotine starb), die den Dichter in seinen Werken anbetete und aus den süßen Schwelgereien mit dessen Gedanken, aus der keuschesten Entzückung über dessen Genius die leibliche Begier zog, sein eigen zu sein, um als sinnlich begabtes Weib zu ergänzen, was der körperlosen Muse des Dichters fehlte. Als er ihr schrieb, er sei ein ganz gewöhnlicher deutscher Mann, der früh Morgens seinen Schlafrock anhabe und mit der Nachtmütze auf dem Haupte ein ganz bürgerliches, schon ziemlich bejahrtes, höchst solides Wesen sei, das bei der Kaffeetasse auch Gevattergeschichten schwatze, — kann sie nicht zum Humor über ihr eigenes verliebtes Wesen kommen und stürzt sich, um die Flamme der Leidenschaft zu kühlen, in den Mühlbach, wo sie den Tod findet. Kühne erzählt in seinen Charakteren fast Gleiches von Miß Sophie Hyatt, eines Buchhändlers schwerhöriger Tochter. Diese hatte sich in Lord Byrons dämonische Dichtungen mit einer verzehrenden Melancholie versenkt und konnte selbst im Gefühle einer herannahenden Umdunkelung ihrer Seele nicht loslassen von der verliebten Schwärmerei ihrer Phantasie, die mit des Dichters Verzweiflungslust liebäugelte. Sie starb auf einer Reise nach London unter den Rädern eines Wagens, den sie nicht gehört hatte. Ihre Gedichte, von denen Washington Irving einige in seine Erzählungen einstreute, athmen ganz in Byrons Todesschmerzen.

Nach diesen Erörterungen kann über meine eigentliche Ansicht des Gegenstandes kaum noch ein Zweifel sein. Ich sage es unverhohlen, daß ich „die Literaturgeschichte" ganz von den Lectionsplänen unserer höhern Töchterschulen und anderer verwandter Institute gestrichen sehen möchte. Hochmuth und Mangel an pädagogischer Einsicht haben sie geboren und auf diese Stelle gesetzt. Der Name verkehrt den einfachen, richtigen Begriff vom Zwecke und Wege des Gegenstandes. Es ist ähnlich so mit der Pädagogik und Schulkunde. Wenn der erstere Name auf den Lectionsplänen unserer Lehrerseminare figurirt, so werden die Lehrer gar leicht verleitet, sich vor und mit ihren 18- bis 20jährigen Zöglingen in metaphysische Speculationen einzulassen und den eigentlichen praktischen Zweck aus dem Auge zu verlieren. Heißt der Gegenstand aber schlechtweg „Schulkunde", so wird man schon durch den Namen mehr ins Gebiet der unmittelbaren Anschauung und Erfahrung geführt und auf Erörterungen hingewiesen, die sich praktisch verwerthen lassen. Unter dem Titel „Literaturgeschichte" konnte man in einer mir früher bekannten Töchterschule 14- bis 16jährigen Mädchen aufgeben, den Don Carlos zu lesen und dessen Charakter mit dem des Marquis Posa zu vergleichen, wie man mit der Firma „Pädagogik" Speculationen in Beneke's oder Czolbe's Geiste verband.

Aber wo ist nach all diesen Negationen die positive Seite meiner Erwägungen? Ich werde sie nicht schuldig bleiben, aber mich möglichst kurz fassen. Darum zunächst die Bemerkung, daß ich mit der Literaturgeschichte keineswegs auch die Poesie aus unsern Schulen, speciell aus unsern Töchterinstituten verbannt wissen will; gerade sie soll in die Schulen rein und unverfälscht verpflanzt werden. Wie man oft ob der Grammatik die Sprachübung vergißt, so auch ob der kritisirenden Literaturgeschichte die Poesie. Letztere ist als Mittel zur Bildung des Geschmacks und Gefühls nicht hoch genug anzuschlagen; aber sie soll nicht vereinzelt dastehen, sondern sich an den Sprachunterricht, an die Religion, die Feste, die Geschichte, an das Individuelle der Geschlechter, kurz an Lehre und Leben anschließen. Daneben soll man wohl berücksichtigen, wie leicht die Jugend, namentlich das weibliche Geschlecht, auswendig lernt, und wie fest das in der Jugend Gelernte im Gedächtnisse bleibt. Was wir Aeltern noch aus Dichtern citiren können, stammt es nicht meistentheils noch aus unserer Jugendzeit? Darum sollte man eine Reihe gut ausgewählter und zum innigern Verständnisse gebrachter Poesieen memoriren lassen und von Zeit zu Zeit wiederholen. Meines Erachtens genügt es für die meisten Schulen und namentlich für eine wahre, unverfälschte Bildung des weiblichen Geschlechtes, wenn eine Reihe chronologisch geordneter Dichtungen gelesen, erklärt und zum sinnigen Verständnisse gebracht, hienach aber einzelne memorirt werden. An diese Poesieen mögen sich dann einzelne sachliche und formelle Erklärungen, historische und biographische Notizen, Belehrungen über die Gattungen und Arten der Dichtungen, über Metrik und Reim anschließen, alles gelegentlich, ohne Zwang und Ueberfluß. Daß die einzelnen Dichtungen so auszuwählen sind, daß sie gewisse Zeiten, Personen und Zustände repräsentiren, versteht sich wohl von selbst, und manche unserer Lesebücher liefern auch in dieser Hinsicht eine mehr als hinreichende Auswahl. Wie der grammatisirende deutsche Sprachunterricht noch keine Sprachfertigkeit erzielt, so gibt auch unser kritisirender Literatur-Unterricht noch kein wahres Gefühl und Verständniß für Poesie. Daher ist ernste Lectüre einzelner, wahrhaft schöner Gedichte, und die Anleitung zu deren sinnigem Verständnisse das beste Mittel zur Bildung des Geschmackes und poetischen Gefühles, also zur Erreichung des Zweckes, welchen der gewöhnliche Literatur-Unterricht mehr oder weniger verfehlt. Wo aber Geschmack und poetisches Gefühl auf dem Grunde eines reinen Herzens gebildet wurden, da hat man auch das beste Schutzmittel gegen Sentimentalität und Ausschweifungen der Phantasie gegeben.

Wer mir entgegnen möchte, daß ich doch das Bildungsbedürfniß des weiblichen Geschlechtes zu niedrig anschlage, überhaupt vom Unterrichte zu wenig fordere, den weise ich zunächst darauf hin, daß wir in unsern Leitfäden für Literaturgeschichte aus alter Gewohnheit, wenn man will, auch aus Pietät, eine Menge Ballast unbedeutender Namen mit fortschleppen, und daß wir überhaupt noch gar nicht genug erwogen haben, was billiger und vernünftiger Weise vom Weibe gefordert und beim Unterrichte ausgeschieden werden sollte. Wären wir damit erst im Klaren, so würde meine Ansicht gewiß weniger Widerspruch finden. Wollten wir im Ernste eine Jungfrau oder Hausmutter aus den höhern Ständen etwa für ungebildet erklären, weil sie nichts vom Annoliede, von Brockes, Canitz, Hagedorn, Hamann, Heynse, Waldis, Rosenplüt und noch Dutzenden anderer Namen weiß oder gehört hat, wie solche in Literaturgeschichten vorkommen?

Doch genug über den Unterricht! Wenden wir uns nun zu den bereits früher erwähnten Unterrichtsbüchern.

Lindemanns Literaturgeschichte ist ein umfassendes Werk, 714 Seiten in ziemlich compressem Druck. Der Verf. hat fleißige Studien gemacht, manche primären Quelle benutzt und eine Literaturgeschichte geliefert, wie sie uns Katholiken bis jetzt gefehlt hat. An Wissenschaftlichkeit und Fülle des Stoffes übertrifft sie die vorhandenen Werke von Brühl und Eichendorff bei Weitem. Wenn der Verf. in dem Vorworte sagt, daß ihm bei der Ausarbeitung Vilmars treffliches Werk in Betreff des Umfanges vorgeschwebt habe, so wünschten wir nur, daß es ihm möglich gewesen wäre, diesen mehr in der Darstellung und Form zu erreichen. Wenn

Vilmars Literaturgeschichte jetzt bereits in elfter Auflage erschienen ist und nicht bloß in den Bibliotheken der Fachmänner, sondern auch bei den Gebildeten und dem weiblichen Geschlechte Platz gefunden hat, so ist dies namentlich der mit guter Sichtung des Stoffes verbundenen meisterhaften Darstellung zuzuschreiben. So hat Vilmar in weitesten Kreisen genützt, und darin liegt sein größtes Verdienst, ein Verdienst, welches wir gern auch auf katholischem Boden erreicht sehen möchten. Wenn wir aber mit dieser Hoffnung Lindemanns Buch zur Hand nahmen, so sind wir getäuscht worden. Wir machen ihm daraus keinen Vorwurf, denn nicht Alle vermögen wir Alles; aber immerhin wird seine Literaturgeschichte zur Lectüre der gebildeten Stände weniger als zum Studium für die Männer des Fachs und der Wissenschaft dienen. Solchen muß sie auch mit aller Wärme empfohlen werden, sei es zur Vorbereitung auf den Unterricht oder zur eigenen Orientirung.

Brugiers Geschichte der deutschen Nationalliteratur stammt aus einem für die gute Sache durchwärmten Herzen und ist lediglich für die Zwecke der Schule, namentlich der Töchterschule bearbeitet. Aber der Verf. hat zunächst darin gefehlt, daß er sein Werk zugleich zum Lesebuche machen wollte. Die mitgetheilten Proben nehmen doch einen zu unverhältnißmäßigen Raum ein und beschränken wesentlich den eigentlich geschichtlichen Theil. Die Stilproben sind zwar durchschnittlich zweckmäßig gewählt, doch könnte man über Einzelnes rechten, so z. B. über das Fragment aus Schillers Räubern und über die Proben altdeutscher Dichtungen. Wir halten diese letztern sammt ihrem Glossar in solcher Ausdehnung für überflüssig, namentlich was Töchterschulen anlangt. In den Definitionen der verschiedenen Dichtungsformen ist der Verf. oft ungenau, so z. B. in den Erklärungen über das Drama, den Roman, die Fabel, die Idylle, das Sonett, die Parabel u. s. w. — Die katholische Haltung des Ganzen ist mehr negativer als positiver Art; sie ist vorhanden, scheint aber mit einer gewissen Behutsamkeit aufzutreten. Wir machen jedoch hieraus dem Verf. keinen Vorwurf. Mäßigung und Milde im Urtheile belehren und bekehren oft mit größerm Erfolge, als Schroffheit.

Reuters Literaturkunde ist ein gewöhnlicher Leitfaden, und doch auch wieder kein gewöhnlicher, da sie auf 27 Seiten einen Abriß der Poetik bietet, welcher eine natürliche Vorschule für die eigentliche Geschichte der Poesie bildet. Die Metrik, die Lehre von den einzelnen Gattungen der Poesie, von den Bildern und Figuren ist etwas, was sich angenehm an die Lectüre und Erklärung einzelner Dichtungen anknüpfen läßt, und somit entspricht Reuters Literaturkunde einer Forderung, welche ich bereits im Vorhergehenden überhaupt an den Unterricht gestellt habe. Das Büchlein selbst ist mit gewandter Feder und poetischem Sinne geschrieben, aber im Ganzen genommen für Töchterschulen etwas zu hoch gehalten. Zur repetitorischen Vorbereitung für Prüfungen in der Literaturgeschichte, so wie zum summarischen Selbststudium ist es recht geeignet.

Es sei hier die Bemerkung angefügt, daß die Verfasser dieser drei Schriften sämmtlich katholische Geistliche sind. Es liegt auch hierin ein Beweis, wie sehr der Literaturunterricht ein allgemein verbreiteter Luxusartikel geworden ist, und wie sehr demnach auch die Kirche und Alle, die wahrhaft in ihr stehen, das Bedürfniß einer richtigen Behandlung und Auffassung fühlen.

Das gewöhnliche Loos solcher Leitfäden in der Literaturgeschichte pflegt zu sein, daß sie nach beendigten Schuljahren oder nach überstandenem Examen bei Seite geworfen und niemals wieder sonderlich beachtet werden. Mein Ideal eines Lehrbuches für den Literatur-Unterricht, wenn ich überhaupt ein solches erwünschte, würde nur ein Buch sein können, welches zwar dem Lehrer noch Spielraum läßt, manches hinzuzufügen, doch aber nach Form und Inhalt so gefaßt wäre, daß es auch nach der Schulzeit einmal wieder gern zur Hand genommen und gelesen würde, daß es auch in spätern Zeiten noch anregte und zur Einsicht und zum Nachschlagen reizte. Lindemanns Werk entspricht nach Umfang und Form diesem Ideale nicht; Vilmar hat die Form, bietet aber noch zu viel des Stoffes; Reuter und Brugier sind eben nur Leitfäden und Lehrgänge unmittelbar für die Schule und mit den hierdurch gegebenen gewöhnlichen Beschränkungen.

Man wende mir nicht ein, daß ein Buch, wie ich es wünsche, umfangreicher werden müsse, als bisher gewöhnlich war, und daß es daher auch höher im Preise stehen, mithin dessen Einführung auf Hindernisse stoßen dürfte. Wer sich einmal dieser Luxusbildung theilhaftig machen soll oder will, der möge auch die wenigen Groschen anwenden, welche eine solche Literaturgeschichte etwa mehr kosten dürfte. Der höhere Zweck rechtfertigt außerdem eine solche Mehrausgabe reichlich.

Burkhardts Geschichte der deutschen Literatur entspricht annähernd meiner Idee, und deshalb möge sie hier nicht unerwähnt bleiben. Beide Bände (Poesie und Prosa) haben zusammen einen Umfang von 478 Seiten Mitteloctav und kosten nur 1 Thlr. 3 Sgr. Der Stil ist lebendig, warm und fesselnd, nicht eigentlich wissenschaftlich, aber durchaus würdig und ernst. Der Verf. theilt nur sehr wenige kurze Bruchstücke hie und da mit, ist aber in deren charakteristischer Auswahl äußerst glücklich. Trifft man während des Lesens einmal auf einen solchen Belag, so hat man auch in ihm eine Perle gefunden, die man nicht leicht wieder verliert. Die treffenden, kurzen Urtheile über einzelne Persönlichkeiten und literarische Erscheinungen hat er oft wörtlich von bewährten Autoritäten entlehnt, und während man sich durch die erstern belehrt fühlt, freut man sich daneben der Bekanntschaft mit letztern. Das ganze Buch hat jene Haltung und Fassung, welche selbst Frauen und Mädchen wieder zu ihm zurückführen kann, auch wenn Schul- und Studienzeit längst vorüber sind. Der Verf. ist Protestant, und er urtheilt vielfach als solcher, aber sein Urtheil ist doch frei von jener Gehässigkeit und Verachtung alles katholischen Lebens und Wesens, denen wir leider in manchen ähnlichen Schriften begegnen. Er hat sich in dieser Hinsicht nach Vilmars Muster gerichtet und verwahrt sich auch in der Vorrede warm gegen den Vorwurf religiöser Parteistellung. Dennoch würde das Buch für katholische Lehranstalten in einzelnen Abschnitten manche Ergänzungen und Berichtigungen erfahren müssen.

Ich schließe diese Gedanken mit einer Bemerkung, die sich mir bei der eingehendern Beschäftigung mit der sog. classischen und schönen Literatur oft aufgedrängt hat. Die nicht katholischen Schriftsteller übertreffen uns noch vielfach in der gefälligen Darstellung und Form, namentlich was die Roman- und Novellen-Literatur anlangt. Daneben sind unsere katholischen Erzähler oft zu tendenziös und doctrinär, und weil die Absicht der Belehrung und Bekehrung zu sehr hervortritt, stoßen sie ab oder finden gerade in den Kreisen keinen Eingang, in welchen man ihn am dringendsten wünschen möchte. Die Fabiola Wisemans und die meisten Erzählungen der Lady Fullerton trifft beispielsweise diese Bemerkung nicht; aber eben deshalb ist auch ihr Leserkreis so ausgedehnt. Doch, das sind Gedanken, die vielleicht später und an einem andern Orte näher auszuführen sein dürften. Wichtig genug sind sie.

Trier. L. Kellner.

Kirchlich-politische Schriften.

Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche. Von **Gerhard Schneemann**, Priester der Gesellschaft Jesu. A. u. d. T.: Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864. Stimmen aus Maria-Laach. VI. Freiburg, Herder 1867. 118 S. 8. 12 Sgr.

Gegenstand dieser Schrift ist die Begründung der im §. 5 unter Nr. 19. 20. 26. 27 des Syllabus formulirten Sätze, sowie der

diesen entsprechenden Aussprüchen der Encyclica. Die Natur der Kirche als einer wahren, vollkommenen, völlig freien Gesellschaft, sowie deren Recht auf den Erwerb und Besitz irdischer Güter wird nachgewiesen aus allgemeinen philosophischen, dem Wesen der Kirche und ihrer Aufgabe entnommenen Gründen, aus den positiven Aussprüchen der h. Schrift und der Väter und aus der Geschichte, indem in letzterer Beziehung bei jedem einzelnen Punkte die für denselben sprechenden historischen Data kurz zusammengestellt werden. Damit verbindet sich mehrfach eine Bezugnahme auf Meinungen gerade solcher Personen, die nicht auf kirchlichem Boden stehen. Wie es der Gegenstand gebot, ist nicht bloß dem positiven Theile d. h. der Begründung Raum gegeben, sondern ein besonderes Augenmerk darauf gerichtet, die Angriffe und Einwendungen zu widerlegen.

Verstehe ich den Zweck des Unternehmens, von dem hier die 6. Lieferung vorliegt, richtig, oder, um mich deutlicher auszudrücken, soll ein solches Unternehmen wirklich fruchtbringend sein, so muß es sich eine doppelte Aufgabe stellen: 1. die Richtigkeit der behandelten Sätze so gründlich und doch zugleich präcis zu beweisen, daß jeder gebildete Katholik und vorurtheilsfreie Nichtkatholik durch die Schrift überzeugt werden könne; 2. zugleich auch für den streng wissenschaftlichen Standpunkt, wie wir ihn in Deutschland zu fordern gewohnt sind, unbedingt zu genügen. Man könnte vielleicht meinen, beide Zwecke seien unvereinbar oder der letztere nicht nöthig, weil für den streng wissenschaftlichen Leser der Nachweis der Sätze aus wissenschaftlichen Werken leicht zu erbringen sei. Man kann aber sehr gut beide Zwecke vereinigen, weil es der Klarheit und Verständlichkeit nicht schadet, wenn man eine Sache gegen jeden Einwurf stützt. Die Sätze des Syllabus enthalten theilweise Aussprüche, die entweder überhaupt nie, oder doch nicht in dieser Gestalt vordem formulirt worden sind. Deshalb muß gerade die Durchführung auch streng wissenschaftlich sein. Endlich wird doch nach der Natur der Sache auch bei solchen Schriften der Leserkreis aus Theologen, studirten Laien, und vor Allem nicht bloß aus Katholiken bestehen; diesen aber wäre mit einer bloß populären Schrift nicht gedient. Nun ist zweifelsohne das Object dieser Schrift und das der in ihr in Aussicht gestellten nächsten: „Die kirchliche Gewalt und ihre Träger" (von demselben Verfasser) einer von den Punkten, die für das Rechtsleben der Kirche von einschneidender Wichtigkeit, bei denen also nicht bloß die gläubigen oder wohlwollenden Leser zu überzeugen, sondern auch andere mit schneidender, auch juristischer Logik zur Anerkennung zu zwingen sind. Mein Grundsatz bei allen derartigen Fragen ist einfach der: man nützt nur dann der Kirche, wenn man auch nicht ein einziges Argument vorbringt, welches angreifbar ist, wenn man den apologetischen Standpunkt als reine Nebensache ansieht, die kalte Logik und Geschichte allein den Beweis führen läßt.

Legt man nur den erstern Maßstab an die Schrift an, so entspricht sie allen billigen Anforderungen, sowohl in Hinsicht des Inhaltes und der Form als des Ganges der Erörterung. Da ich aber wohl annehmen darf, der Verf. wolle die Anlegung des zweiten Maßstabes nicht ausgeschlossen haben, so gehe ich auf einige Einzelheiten ein, nachdem ich vorher auch in dieser Beziehung mein Urtheil dahin formulirt habe, daß die Schrift im Allgemeinen auch den Forderungen der Wissenschaft entspricht und ohne Bedenken für die beste der sechs bisher erschienenen Laacher Broschüren erklärt werden kann.

Zunächst ist im Interesse der Sache zu wünschen, daß für die Angriffe wie für deren Widerlegung mehr auf die Literatur Rücksicht genommen werde. Es handelt sich hier zum Theil um Punkte, die man doch nicht so zwingend Jedem beweisen kann, daß er überzeugt wird, weil meistens eine Prämisse gemacht werden muß, nämlich die von der göttlichen Stiftung der kath. Kirche. Da kann es nun wohl nicht schaden, wenn sowohl Männer angeführt werden (ein paarmal ist es mit Richter geschehen), die nicht von derselben ausgehen, als auch andere. Eine zu große Vermehrung hätte der Umfang dadurch nicht erlitten. — Der Ausdruck, das Recht zu befehlen sei gewissermaßen „eine Servitut auf dem unserm Willen zugehörigen Gebiete der Freiheit" (S. 46) gibt weder ein richtiges Bild noch paßt er, weil es nicht angeht, einen so durch und durch positivrechtlichen Begriff auch nur „gewissermaßen" anzuwenden. S. 51 ff. läßt die Darstellung die Annahme zu, als habe gesagt werden wollen, die Kirche habe anfänglich den deutschen Königen das Investiturrecht der Bischöfe ertheilt, was natürlich historisch nicht richtig wäre und auch mit S. 72 im Widerspruche stehen würde. S. 52 müßte die den Hohenstaufen zugeschriebene Tendenz „ein Weltreich zu gründen" etwas genauer gefaßt werden, da das „Weltreich" ja aus dem Kaiserthume in gewissem Sinne fließt. Offenbar soll gesagt werden, dieselben hätten ihre königliche Gewalt ausdehnen und quasi einen Weltstaat gründen wollen. S. 55 ist der Ausdruck „das englische Parlament oder der dortige Geheimrath" ungenau. Die S. 68 angeführte, von Eusebius herrührende Erzählung, Constantin habe sich „Bischof des Aeußern" genannt, wobei aber S. 70 die Abfertigung Richters mitgetheilt wird, scheint mir mit zu großer Wichtigkeit behandelt zu sein; ich glaube, es wäre besser, ihre Richtigkeit als historische Thatsache zu prüfen. S. 70 wird Blömer als „Protestant" aufgeführt. S. 71 wird das landesherrliche Nominationsrecht zu den Bisthümern irrthümlich „Präsentation" genannt; eine solche — da Präsentation ein technischer Begriff ist — findet sich nur sehr selten (z. B. in Oesterreich für Gurk). S. 72 steht das sonderbare Argument; an der Behauptung von Nuyts, Benedict XIV. habe das Placet anerkannt, sei schon deshalb zu zweifeln, weil er sich unter allen Päpsten nur auf Benedict XIV. berufe. Daraus folgt doch nichts; ebensowenig als man daran zweifeln kann, daß Benedict XIV. „die personae minus gratae" und die Abweichungen bei gemischten Ehen u. a. statuirt hat, weil es frühere Päpste nicht gethan haben. Das Argument ist auch unnöthig, weil S. 73 der Sachverhalt gezeigt wird. Uebrigens gestehe ich, daß die Sache auch nach der Auseinandersetzung Hergenröthers im Archiv f. K.-R. XI, 261 ff. nicht ganz ausgemacht ist. Denn wenn H. meint, die Annahme geheimer Zusatzartikel bei Concordaten scheine dem Verfahren des röm. Stuhles nicht conform, so möchte ich doch darauf hinweisen, daß für Oesterreich durch „notes verbales" thatsächlich Zugeständnisse gemacht sind, von denen im Concordate nichts steht, und auch die Breven an die preuß. Capitel über die Bischofswahlen auf besondern Stipulationen beruhen. Und eine Einsicht vor der Zustellung an den Bischof, wenn dies gemeint ist, liefe fast auf ein Placet hinaus. Es wäre also gut, den Punkt genauer festzustellen.

S. 87 scheint mir das Argument — in der Sache differire ich selbstredend nicht, — daß durch eine Beschränkung der Kirche in der Verwaltung ihrer Güter dieselbe mit Kindern, Verschwendern und Wahnsinnigen auf eine Linie gestellt werde, zwar richtig, aber nicht ausreichend zu sein. Denn der Staat thut dies oft auch gegenüber den Gemeinden, Universitäten u. s. w. Wäre es also nicht gut, auf ein jetzt allgemein als falsch angenommenes, früher herrschendes verkehrtes staatsrechtliches Princip hinzuweisen, dessen Widerlegung ja leicht aus ganz neutralen Autoren sich erbringen ließe? Dann ist bei der ganzen Frage über die Erwerbung von Vermögen zweierlei außer Acht gelassen: 1. daß sich die Theorie und Praxis vorzugsweise auf unbewegliches Gut bezog und vielfach auch gegenüber allen andern Corporationen (Gemeinden u. s. w.) angenommen wurde; 2. daß die Amortisationsgesetze nicht erst der Neuzeit angehören, sondern bis tief ins Mittelalter zurückgehen. Es wäre also offenbar gut, auf die nationalökonomische Seite einzugehen. Die Sache ist sehr wichtig, weil die Ansicht, zu großer Besitz der Kirche befördere den Pauperismus, — welche man insbesondere durch die nicht zu bestreitende

Thatsache stützt, daß in der Nähe reicher Stifter sich oft gerade zahlreiche Bettler und überhaupt Mangel an Wohlstand findet, — nicht neu ist und vielfach geltend gemacht wird. Auch glaube ich, daß dieses Werk nach seiner Tendenz wohl etwas näher darauf eingehen könnte, manche andere Einwürfe, die man oft hört, zu widerlegen. Denn die bloßen rechtlichen Argumente verfangen nicht. Das S. 100 von „Ananias und Saphira" gewählte Beispiel scheint mir nicht treffend, weil man daraus den Schluß ziehen könnte, als müsse man sein ganzes Vermögen der Kirche bez. der christlichen Gemeinschaft opfern. Jedenfalls kann man darin kein Gottesgericht für Beeinträchtigung des Kirchengutes sehen. Die Angabe S. 101, daß in Frankreich der größte Theil des Kirchengutes in den Händen des Seelsorger-Klerus gewesen sei, ist doch nur Behauptung. Sehr gut wäre es, statistische Nachweise zu geben. Ich mache darauf aufmerksam, daß in der Encyclop. théol. von Migne (T. XXVIII. Dict. de géogr. etc. I, 702 ff.) ein Verzeichniß aller französischen Abteien u. s. w. mit den Einkünften der meisten steht (S. 743 ff. gibt die Zusammenstellung); dazu kommen (aus den Parlamentsacten) die Güter der Bisthümer und Capitel und ihr Verkaufswerth; so ließe sich, wenn man das heutige französische Budget ansieht, leicht eine Reihe von Folgerungen ziehen. Noch interessanter wäre eine Bezugnahme auf die österreichische Säcularisation. Denn diese hat ja nur das Verwaltungs- und Dispositionsrecht der Kirche aufgehoben. Die Behauptung S. 102, die Säcularisation habe die Ausgabe der Assignaten veranlaßt, ist doch wohl irrig; der Staatsbankerott hat dies veranlaßt.

Ein Hauptgewicht ist (S. 61 ff.) mit Recht darauf gelegt, daß die Wirksamkeit der Kirche deren Freiheit zur Voraussetzung hat und daß die Scheidung von äußern und innern Angelegenheiten unzulässig ist. Aber damit dieser Punkt recht klar werde, muß man diesen Satz nicht bloß behaupten und demonstriren, sondern auch seinen Inhalt darlegen, d. h. zeigen, wie auch die einzelnen Aeußerungen des kirchlichen Lebens auf allen Gebieten des Rechtes die Freiheit der Kirche voraussetzen, sowie auch an den concreten Punkten zeigen, daß sich äußere und innere Sachen nicht sondern lassen. Das ist um so wichtiger, als erstens das Volk — man täusche sich darüber nicht — niemals ein Verständniß gehabt hat und nicht hat für die Frage der kirchlichen Freiheit, sofern sie über die Lehre, die Gottesverehrung und deren äußere Manifestation hinausgeht, zweitens gar viele Katholiken nicht einsehen, weshalb nicht das eine oder andere Beschränkungsrecht dem Staate zustehen solle. Ich habe wiederholt von recht würdigen Geistlichen gehört, seitdem der Staat nichts mehr bei der Aemterbesetzung zu sagen habe, gehe es gar sehr nach Gunst dieses oder jenes einflußreichen Canonicus oder canonicus in herbis (freilich nur metaphorisch, weil das Institut bekanntlich abhanden gekommen ist) u. dgl. m.

Das Argument S. 83 ff., die Kirche müsse Vermögen besitzen, weil sie Mutter der Armen sei, ist juristisch nicht durchschlagend. Denn man kann nicht bestreiten, daß es überhaupt eine moralische Pflicht des Individuums ist, die Armen zu unterstützen; einen bestimmten rechtlichen Charakter hat aber auch die Sache nach dem Kirchenrecht nicht mehr, seitdem die Stiftungen u. s. f. sich sonderten und das Unterstützen juristisch Privatsache wurde. Zudem wird man sagen: dazu bedarf es keiner liegenden Güter, man kann dafür sammeln u. s. w. Auch ist das ein Punkt, der nach einer andern Richtung hin zu berühren wäre. Unleugbar wird der thatsächlich richtige Einwand, daß jene Orte, welche die meisten Armenstiftungen, Hospitäler u. s. w. haben, das meiste Proletariat und arbeitsscheue Gesindel beherbergen, oft gemacht; man muß oft hören, daß Niederlassungen der barmherzigen Schwestern u. dgl. in kleinen Orten nur dazu dienten, den Familiensinn zu lockern, die alte Sitte, den Dienstboten auch in Krankheiten als Glied der Familie anzusehen, zu verkümmern u. s. w.; daß, anstatt gesunde und billige Arbeiterwohnungen zu bauen, die Katholiken ein Kloster nach dem andern errichteten; es sei freilich leichter, dort sorgenlos zu leben, als den schweren Beruf einer Hausfrau zu vollführen u. dgl. Mir scheint, in einer solchen Schrift hat man ein gutes Feld, auf diese unendlich wichtigen Punkte einzugehen, das Wahre zu stützen, die Uebertreibung abzuweisen.

Zum Schlusse ein Wort über das Naturrecht. Nach S. 44 bildet dieses einen Gegensatz zu den Worten Christi, wo es sich um die Einrichtung der Kirche handelt; nach S. 73 gibt das Naturrecht auch Lehren über die Macht Gottes; nach S. 104 hat man aus naturrechtlichen Theorieen die Säcularisation gerechtfertigt; S. 75 steht eine längere Note, welche gegen eine Aeußerung von mir in einer Recension der 3. Broschüre gerichtet ist und für das Eherecht den Nachweis versucht, daß das Naturrecht allerdings „förmliche Rechtssätze" enthalte. Mir scheint, dies allein genügt, zu zeigen, daß dies Naturrecht zu Zeiten einen verschiedenen Sinn hat. Für die Note S. 75 bemerke ich: 1. Es legt „die Kirche dem Gesetze der Unauflöslichkeit der Ehe, inwiefern es im Naturrechte enthalten ist, vollgültige Rechtskraft" nicht bei. Nach dem positiven Rechte ist selbst die vollzogene Ehe in dem bekannten Falle trennbar, wenn von zwei nicht christlichen Gatten einer Christ wird. Nach dem Naturrechte kann man, wenn überhaupt, die durch den Consens zu Stande gekommene Ehe für unlösbar erklären. Nach dem Kirchenrechte ist nicht diese, sondern nur die vollzogene Ehe untrennbar. Niemand wird aus dem Naturrechte, wenn er überhaupt daraus die Unauflöslichkeit deduciren zu können glaubt, deduciren können, daß die Ehe eines clericus maior oder Ordensprofessen nicht nur nicht unauflöslich, sondern gar nicht existent sei; Niemand wird, wenn er bei dem bloßen Naturrechte stehen bleibt, eine Ehe contra formam Trid. für ungültig halten u. s. w. 2. Es fällt mir und der historischen Schule nicht ein, Naturrecht und Gewohnheitsrecht zu identificiren. Wenn der Verf. sich die Mühe machen will, in meinem Werke über die Rechtsquellen S. 43 ff. 199 ff. zu lesen, kann er sich genugsam überzeugen. Auch gebe ich nicht zu, daß die kanonischen Quellen jenes abstracte Naturrecht annehmen; ihnen ist ius naturale bald mit ius divinum, bald mit fundamentale (ecclesiae) gleichbedeutend. Und den Sinn nehme ich auch an. 3. Die Nothwehr setzt ja einen Zustand voraus, in welchem man eben quasi außerhalb der Rechtsordnung steht; die Zulässigkeit der Nothwehr kann unmöglich als Grund angeführt werden, um die Erzwingbarkeit naturrechtlicher Sätze zu demonstriren. 4. Die historische Schule führt wahrlich nicht zu dem Satze, daß es unabhängig vom Staate u. s. w. kein Recht gebe, sondern dazu hat die naturrechtliche philosophische Schule geführt. Man nenne einen wirklichen Vertreter der historischen Schule, der nicht auch gegenüber der Kirche billig wäre. Wer hat im 19. Jahrh. von den Juristen für die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche gekämpft? Auch kein protestantischer Canonist (Eichhorn, Richter, Jacobson, Dove, Hinschius, Friedberg) tritt gegen diese auf, obgleich sie über das Maß und den Umfang in concreten Dingen von den katholischen abweichen mögen, wie das stets der Fall sein kann. Freilich wird die historische Schule sagen, daß nicht immer die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche behauptet oder zugestanden wurde, wie S. 6 und 74 gesagt wird. Denn in der Bulle Bonifaz VIII. „Unam sanctam" (C. 1 de mai. et obed. in Extr. com. I, 8) heißt es, das weltliche Schwert sei exercendus ad nutum et patientiam sacerdotis; in der Bulle Ad apostolicae vom 17. Juli 1245 setzt Innocenz IV. Friedrich II. ab, löst Alle vom Eide der Treue, verbietet, ihm als Kaiser oder König zu gehorchen, gebietet, einen neuen zu wählen; ebenso verfuhr Paul III. in den Bullen Eius qui vom 30. Aug. 1535 und Cum Redemptor vom J. 1538, bezüglich Heinrichs VIII., Pius V. in der Bulle Regnans in excelsis vom 25. Febr. 1570 bezüglich der Königin Elisabeth. Gleichwohl

wird darum der der historischen Schule angehörige Jurist nicht sagen, die Kirche behaupte schlechtweg, das Recht zu haben, die Könige abzusetzen, die Völker des Eides zu entbinden; sondern er prüft die Zeiten und Verhältnisse. Auch wird die historische Schule das Recht nicht, wie S. 75 steht, also definiren: „das Recht ist eine unverletzliche moralische Fähigkeit, etwas zu besitzen oder zu thun. Dem Recht entspricht also eine unverletzliche Pflicht, dieses Recht zu achten und seine Ausübung nicht zu stören. Beides, Recht und Pflicht, hangen innig zusammen, und wie Gott das letzte Fundament dieser Pflicht ist, so ist er auch die erste Quelle alles Rechtes." Denn 1. Recht und Befugniß sind nicht identisch; 2. schwerlich ist das „besitzen" und „thun" als einziger Inhalt aller „Befugnisse" (subjectiven Rechte, Berechtigungen) anzusehen; 3. auch nicht jede Befugniß ist als eine Folge von in Gott ruhenden Pflichten anzusehen, da es viele Rechte und Befugnisse gibt, welche vielleicht selbst gegen göttliche Pflichten gehen, wie z. B. der unbarmherzige Gläubiger ein Recht haben und durchsetzen kann, den armen Schuldner von Haus und Hof zu jagen, bis aufs Hemd zu exequiren und in die Unmöglichkeit zu setzen, Weib und Kind zu ernähren, obwohl er die Pflicht hat, dies nicht zu thun. Man täusche sich nicht. Mit dem abstracten Deduciren kommt man nicht weit. Bringt man aber Gott hinein, dann hat man nicht das „Naturrecht", welches Alle darunter verstehen, die „Naturrecht" und „positive katholische Auffassung" nicht für identisch halten. Daß aber, wie die Naturrechtler ihre Abstractionen meist dem römischen Rechte entnahmen, die Vertreter des Naturrechts in „katholischem" Sinne aus positiv kirchlichen Sätzen argumentiren, liegt auf der Hand. Deshalb wird die historische Schule den „heftigen Anprall" der in Aussicht stehenden Broschüre über das Naturrecht wahrlich nicht scheuen, sondern, wie dies die echte Wissenschaft stets thut, sich freuen, wenn die Wahrheit stets klarer wird, ohne aber selbstredend in verba magistri zu schwören.

Prag. Schulte.

Literarische Notizen.

— Es ist natürlich, daß die bevorstehende Säcularfeier des Martyriums des h. Petrus eine Reihe von Gelegenheitsschriften veranlaßt. Eine Untersuchung des römischen Prälaten Bartolini über das Todesjahr des h. Petrus haben wir bereits erwähnt (1866, Sp. 789); die Löwener Revue cath. (März und April) und die Revue des sc. eccl. (März) bringen eine französische Uebersetzung der Abhandlung. Von populären Schriften ist zuerst die warm und beredt geschriebene Skizze „Das Papstthum in der Geschichte" als Ausschreiben des Erzbischofs von Freiburg erschienen und von dem Frankfurter Broschüren-Verein als Nr. 3 des dritten Jahrgangs versandt worden [1]). Neuerdings ist eine größere, hübsch ausgestattete und mit einem schönen Porträt des Papstes gezierte Festschrift des P. Brandes zu Einsiedeln erschienen [2]): in der ersten Abtheilung wird die Gründung der römischen Kirche erzählt (dabei aber, sowie hie und da auch im Folgenden, das Historische und das Legendarische nicht sorgfältig genug geschieden), ferner die Entstehung des Kirchenstaats und die Verdienste des Papstthums um Italien; die zweite Abtheilung (Rom ohne Petrus) skizzirt die Schicksale Roms und der Päpste in der Zeit der Uebermacht der römischen Adelsparteien und der deutschen Kaiser, des Avignon'schen Exils und der Revolution des vorigen und des laufenden Jahrhunderts. Die Darstellung ist mehr rhapsodisch und rhetorisch, als zusammenhängend geschichtlich und belehrend; es kommen auch, namentlich in der Vorrede, Declamationen vor, deren Ton für eine solche Festschrift nicht würdig genug ist (S. V. XI. XII), und folgende Sätze z. B. sind Uebertreibungen, mit denen nichts genützt wird: Der Papst gibt Rom „große bürgerliche Gemeindefreiheiten, wie die freiesten Städte sie haben; er, der Priester und Priesterkönig, gibt den Laien nicht etwa nur die Hälfte, sondern die neun Zehntheile der Verwaltung" (S. 120). „Seine Römer verehren und lieben ihn dafür; nur einzelne Auswürflinge sind es jetzt, die sich mit seinen Feinden gegen ihn verbinden; die echten Römer haben die Lehren der Vergangenheit beherzigt. Ein schönes Zeugniß dafür gibt uns in diesen Tagen der römische Adel; in seiner Mitte hat sich ein Comité zur Vertheidigung des h. Stuhles gebildet, das aus den edelsten Geschlechtern Roms besteht" (S. 123).

— Einige Zeitungen machen viel zu viel Aufheben von der Broschüre: „Ultramontan oder katholisch? Die religiöse Grundfrage Deutschlands und der Christenheit, beantwortet von Leopold Schmid, Professor der Philosophie." Giessen, Heinemann 1867. 16 S. 8. Daß es sich nicht um die Beantwortung irgendwelcher „religiösen Grundfrage" handelt, zeigt schon der geringe Umfang des Schriftchens; es hat nur den Zweck, das Publicum über die persönliche Stellung des Verf. zu der Kirche zu unterrichten, und darum auch nur die Bedeutung eines Fragmentes einer Selbstbiographie. Schmid meint, „in der Kirche der Katholiken herrsche jetzt der Ultramontanism statt der Katholicität;" er müsse darum „mit dem sich allein die kath. Kirchlichkeit zuschreibenden specifisch-römischen Kirchenthum auf so lange außer Verkehr bleiben, als dasselbe sich nicht eines Bessern besinne." Ein Uebertritt zur evangelischen Kirche sei für ihn darum unmöglich, weil „Katholicität und Evangelicität einander wechselseitig fordern" und man „zu einer Ueberzeugung nicht übertreten könne, die man immerdar gehegt habe." Um seine religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, hört er die protestantische Predigt und wünscht er auch an dem protestantischen Abendmahl theilzunehmen. Sein Ideal ist eine Organisation, worin „ein Jeder für sich und Alle für einander des Thomas von Kempis Nachfolge Christi, mit einziger Ausnahme des specifisch Mittelalterlichen darin, zur Glaubens- und Lebensregel haben; ihr praktischer Grundinhalt ist: Wahrhaftigkeit, Keuschheit, standhaft dulden, wenig bedürfen, Tüchtiges leisten." — Eine Kritik dieser Nebelbilder wird man uns erlassen.

— Von einem Schriftchen von Housse, welches in geschickter Auswahl und Gruppirung und in anziehender Darstellung, durch eine Anzahl Zeichnungen illustrirt, das Wissenswertheste über die Katakomben enthält, ist schon nach einigen Monaten eine zweite Auflage nöthig geworden [1]). Das ist ein neuer Beweis, wie interessant dieses Thema auch für einen größern Leserkreis ist. Der Verf. verweist diejenigen, welche eine ausführlichere populäre Darstellung zu lesen wünschen, mit Recht auf die Schrift des Engländers Northcote, aber sonderbarer Weise auf eine französische und nicht auf die recht gute, schon in dritter Auflage erschienene deutsche Uebersetzung derselben von Dr. G. A. Rose (Köln, Bachem 1860). Eine neue Bearbeitung des Gegenstandes nach Art der Northcote'schen, aber mit Benutzung der mittlerweile veröffentlichten Forschungen von de Rossi (vgl.

1) Das Papstthum in der Geschichte. Ausschreiben des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg, Hermann von Vicari, zur achtzehnten Säcularfeier des Martyrfestes des heil. Petrus am 29. Juli 1867. Frankfurt, Hamacher 1867. 32 S. 8.

2) Der heilige Petrus in Rom und Rom ohne Petrus. Eine Festschrift zur achtzehnhundertjährigen Jubelfeier des Apostelfürsten, von Dr. P. Karl Brandes, Benediktiner des Stifts Einsiedeln. Einsiedeln, Benziger 1867. XIV u. 127 S. 8. 27 Sgr.

1) Die Katakomben oder das unterirdische Rom. In gemeinfaßlichem Vortrag dargestellt von Dr. Ludwig Housse, Professor am königl. großherzogl. Athenäum zu Luxemburg. Mit lithographischen Abbildungen. Zweite unveränderte Auflage. Luxemburg, P. Brück 1867. 40 S. 8 u. 10 lithographirte Blätter., 10 Sgr.

1866, Sp. 188) wäre gewiß ein dankenswerthes Unternehmen. Es könnte dabei in ähnlicher Weise, wie es von Northcote geschehen ist, an die archäologisch-historische Darstellung eine Erörterung dessen angeschlossen werden, was die Katakomben über den Glauben und das kirchliche Leben der alten römischen Kirche lehren. Diesen letztern Punkt von dem erstern getrennt und in systematischer Anordnung zu behandeln, wie das in den fleißigen Zusammenstellungen von P. Maurus Wolter geschehen ist [1]), hat für die populäre Darstellung sein Mißliches; manches bedarf doch einer eingehendern kritischen Prüfung, als sie in populären Schriften gegeben werden kann, und die Anhäufung von Belegen ist einerseits für einen größern Leserkreis ermüdend und legt andererseits die Gefahr nahe, daß viel Nicht-Beweisendes mit unterläuft.

Literarische Rumpelkammer. — Ein protestantischer Pfarrer Bergmann hat kürzlich, nachdem er 1852 zweimal die Monita secreta lateinisch und deutsch herausgegeben, die deutsche Uebersetzung allein zu einem billigern Preise veröffentlicht [2]), damit sie „auch in die weitesten Kreise dringe und das rechte Bild vom Wesen des Jesuitismus zur Anschauung bringe." Daß die Monita secreta von Gegnern der Jesuiten fabricirt und wiederholt als unecht erwiesen worden sind [3]), braucht für unsere Leser kaum erwähnt zu werden. — Gleichzeitig läßt ein Herr Karl Uschner in einem Buche über Clemens XIV. [1]) S. 122 drucken, er habe „aus einer sehr zuverlässigen Quelle, über die er auf Verlangen Jedem nähere Auskunft zu ertheilen bereit sei", Folgendes erfahren: „Am 2. April 1774 frühmorgens haben zwei Exjesuiten, Andiano und Horista dem Papste Aqua Tofana in den Kaffee gethan. Der Jesuitengeneral Ricci hatte, während er auf der Engelsburg saß, mündlich die Vergiftung angeordnet. Es sollten sich diejenigen Jesuiten melden, welche zur Vollbringung des Werkes bereit wären. Die zwei meldeten sich und schickten nach der That das leere Giftfläschchen ihrem Oberherrn mit dem Bemerken, es sei besorgt."

1) Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die kath. Lehre von der Kirche. — Die römischen Katakomben und die Sacramente der kath. Kirche. Frankfurt, Hamacher 1866. (Broschüren-Verein II, No. 7. 9. u. 10.).

2) Die geheimen Instructionen für die Gesellschaft Jesu. Oder: Die Staat und Kirche bedrohenden Pläne des Jesuitenordens. Der Gegenwart zur ernsten Erwägung vorgeführt in deutscher Uebersetzung aus dem lateinischen Urtexte von Dr. H. A. Bergmann, Pfarrer. 3. Aufl. Leipzig, G. E. Wolf 1867. 51 S. 8. 7½ Sgr.

3) unter anderm in der speciell gegen Bergmann gerichteten, von ihm aber natürlich ignorirten Broschüre: „Die Verläumder der Jesuiten in Deutschland", Köln, Bachem 1853. Nach S. 1 ff. sind die Monita secreta zuerst 1612 gedruckt, wahrscheinlich von einem aus dem Jesuitenorden wegen Unsittlichkeit ausgestoßenen Polen, Zaorowski, verfaßt, 1616 von der Index-Congregation als ein „fälschlich der Gesellschaft Jesu zugeschriebenes, verläumderisches Buch" verboten und auch von dem Jesuiten-General Vitelleschi als Fälschung bezeichnet worden.

1) Klemens der Vierzehnte. Ein Lebens- und Charakterbild von Karl Uschner. 2. verb. Aufl. Berlin, E. H. Schröder 1866. 124 S. 8. 15 Sgr.

Berichtigung. Sp. 228, Z. 8 l. 243 st. 343; Z. 12 l. 2020 st. 3020.

Correspondenz der Redaction. — No. 53, 80, 94, 115, 120: Dankend erhalten. — No. 75: Ich erhalte den H. jetzt immer später, als die Ab.

Die Herren **Verlagsbuchhändler** werden gebeten, von neu erschienenen theologischen und verwandten Schriften Recensionsexemplare **möglichst früh** durch Herrn **A. Henry in Bonn** einzusenden, — Predigten, Volks- und Jugendschriften, Gedichte u. dgl., sowie Bücher, die vor 1867 erschienen sind, nur auf ausdrückliches Verlangen der Redaction.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 13. Mai 1867. № 10.

Kirchengeschichte.

Die westfälischen Kirchen-Patrocinien, besonders auch in ihrer Beziehung zur Geschichte der Einführung und Befestigung des Christenthums in Westfalen. Von **H. Kampschulte,** Pfarrer in Alme. Paderborn, Schönigh 1867. 222 S. 8. 13½ Sgr.

Der Verf. hat in dieser Schrift einen werthvollen Beitrag nicht nur zur Kirchengeschichte seiner Heimath, sondern auch zur kirchlichen Statistik, Liturgie und Heiligengeschichte geliefert. Fehlt es noch an einer umfassenden und speciellen Geschichte der Einführung des Christenthums in Westfalen und am Niederrhein, so wird die Aufgabe dessen, der dieselbe zu schreiben unternimmt, durch Kampschulte's Schrift sehr erleichtert; denn er findet darin nicht bloß die geschichtlichen Verhältnisse und Einwirkungen dargestellt, aus denen die Patrocinien der einzelnen westfälischen Kirchen erwachsen sind, sondern auch fast durch ganz Westfalen die Wege bezeichnet, auf denen die christliche Religion eingeführt und befestigt worden ist. Der Verf. hat überzeugend nachgewiesen, daß nicht Zufall und Willkür den zahlreichen Kirchen und Kapellen, welche heutzutage den Boden der rothen Erde zieren, ihre Patrone gegeben hat, sondern daß überall ein vernünftiges Gesetz dabei wirksam gewesen ist.

Nachdem der Verf. in der Einleitung auf die geschichtliche Bedeutung der Kirchenpatrocinien sowie darauf aufmerksam gemacht, daß von den vielen Heiligen, auf deren Namen in ältester Zeit eine Kirche gewöhnlich geweiht wurde, später in der Regel bloß der eine oder andere in specieller Verehrung verblieben sei; nachdem er dann in scharfsinniger Weise einige allgemeine, aus den Thatsachen gezogene Regeln aufgestellt, welche bei der Constituirung der ersten Kirchenpatronen maßgebend gewesen sind, geht er zur geschichtlichen Darstellung der westfälischen Kirchenpatrocinien selbst über. Er theilt diese in folgende 10 Gruppen: 1) römische, 2) fränkische, 3) angelsächsische, 4) westfälische, 5) Translations-Patr., 6) kölnische, 7) historische, 8) Stände-, 9) Ordens-, 10) allgemein-kirchliche Patrocinien. Diese Eintheilung scheint mir nicht bloß zu complicirt, sondern auch unlogisch; denn der Einfluß Roms wurde, wie der Verf. S. 23 selbst sagt, durchgehends durch Köln sowie durch die fränkischen und angelsächsischen Glaubensboten vermittelt und daher greifen diese Patrociniumskreise in einander. Folgende Eintheilung möchte sich mehr empfehlen: 1) allgemein-kirchliche Patr. (in dieser Classe müßten die specifisch-römischen Patr. an erster Stelle berücksichtigt werden), 2) fränkische, 3) angelsächsische, 4) kölnische, 5) westfälische, 6) Ordens-, 7) Translations-Patrocinien.

Rücksichtlich der specifisch-römischen Patrone weist der Verf. nach, daß wie in Rom und Köln, so auch in Westfalen die ältesten Kirchen dem h. Petrus geweiht worden seien, wobei er die interessante Bemerkung macht und begründet, daß in älterer Zeit dem Felsenmanne Petrus vorzüglich auf Felsen und Höhen Kirchen gebaut wurden. Ein besonderer Beförderer der Peterskirchen in Westfalen war Karl der Große. Auf ihn werden zurückgeführt die alten Peterskirchen zu Syburg in der Grafschaft Mark, zu Eresburg und zu Iburg im Bisthum Paderborn, auf deren Boden ehedem Sachsenburgen gestanden hatten, ferner die bischöflichen Kirchen zu Minden, Osnabrück, Bremen u. s. w. Wie in der kirchlichen Feier das Fest des h. Petrus mit dem des h. Paulus in engster Verbindung erscheint, so finden wir auch beide Apostelfürsten in den meisten Peterskirchen Westfalens vereinigt, so daß Petrus als der erste, Paulus als der zweite Patron erscheint oder daß in bedeutendern Städten neben einer Peterskirche sich auch eine Pauluskirche findet. So in Minden, Soest, Warburg, Börden u. s. w. Die Annahme des Verf. jedoch, daß die Dedication der bischöflichen Kirche zu Münster auf den Namen des h. Petrus im Gegensatz zu den Cathedralen von Köln und Osnabrück oder auch als Supplement zu denselben geschehen sei, entbehrt des Anhaltes. — Unter den specifisch-römischen Heiligen weist der Verf. als Patronen westfälischer Kirchen ferner folgende auf: Andreas, Clemens, Stephanus, Cosmas und Damianus, Fabianus und Sebastianus, Cornelius und Cyprianus, Pancratius, Cäcilia, Agnes und die römischen Bekenner Gregor den Gr., Silvester und Alexius. Bei allen erkennt der Verf. nur eine indirecte Verpflanzung nach Westfalen an; nur St. Pancratius soll durch den h. Bonifacius direct aus Rom gekommen sein und zwar deshalb, weil dieser Heilige in der Stadt Köln keine besondere Verehrung, wenigstens keine Patrociniumskirche gefunden habe. Dies kann Ref. als begründet nicht anerkennen. Zwar gibt es und gab es in der Stadt Köln keine Kirche zu Ehren des h. Pancratius, aber desto mehr finden sich deren in der Erzdiöcese Köln und sind dieselben durchschnittlich sehr alte Kirchen: Odenthal, Glehn, Worringen, Junkersdorf, Lommersum, Oberpleis, Altdorf, Garzweiler, Rovenich, Edern, Paffendorf u. s. w. Führt nun der Verf., wenigstens andeutungsweise, die St. Hippolytus-Patrocinien Westfalens auf den Einfluß Kölns zurück, und zwar des alten Stiftes Gerrisheim, wo im J. 882 (nicht erst 976) urkundlich und einzig eine St. Hippolytus-Kirche existirte, so muß er auch consequenter Weise die St. Pancratius-Patrocinien auf denselben Einfluß zurückführen; wenigstens ist ein directer Bezug derselben aus Rom nicht nothwendig anzunehmen.

Treffend weist der Verf. im zweiten Abschnitte nach, wie die aufblühende Kirche Westfalens aus dem Frankenreiche ihre Kraft und stets frischen Succurs an eifrigen Glaubensboten, denen auch Karl der Große selbst beizuzählen ist, erhalten hat. Als fränkische Patrone Westfalens zählt er auf: Martinus, Brictius, Gervasius und Protasius, Dionysius, Remigius, Medardus, Germanus, Servatius, Amandus, Lambertus, Hubertus, Gertrudis, Gudula, Aegidius, Jodocus und Goar. Da der Verf. den Einfluß Kölns auf die Entstehung westfälischer Kirchen-Patrocinien anerkennt, so wäre hier der Ort gewesen auf die zahlreichen Mar-

tinskirchen in der kölnischen Erzdiöcese aufmerksam zu machen. Wenn der lüttichcr Archidiacon Herward einem Freunde in Laon gegen das Ende des 12. Jahrh. schreiben konnte: In possessione ecclesiarum nullus Martino ditior invenitur praeter matrem Christi et clavigerum coeli (*Mabillon*, Vetera anal. p. 481), so läßt sich vom kölner Erzbisthum behaupten, daß der h. Martinus unter den alten Kirchen der ihm geweihten mehr hatte, als die Mutter Gottes und der h. Petrus zusammen. Dies hängt wohl entweder mit der Verehrung einer altgermanischen Gottheit, vielleicht Wodans, oder mit der Annahme des Christenthums durch Chlodwig und seine Getreuen zusammen. — Die Wahl der St. Dionysius-Patrocinien führt der Verf. hauptsächlich auf den fränkischen Einfluß der Mönche von Corvei zurück, wohin im J. 836 der Leib des h. Vitus aus der pariser Abtei St. Denys transferirt wurde. Ref. möchte noch einen tiefern Grund dafür anführen. St. Dionysius ist der Schutzpatron von Frankreich und dies scheint vornehmlich der Grund zu sein, warum Wittukind, der durch Karl den Gr. und die fränkischen Missionare sein Heil in Christo gefunden, die von ihm zur Dankbarkeit hierfür gestiftete Kirche von Engern dem h. Dionysius dedicirt hat; jedenfalls ist die Kirche zu Engern die erste Dionysiuskirche in Westfalen. Diese mußte aber an Ansehen gewinnen, je mehr das Ansehen Wittukinds selbst gleich nach seinem Tode zunahm. — Die Bischöfe Servatius, Amandus, Lambertus, Hubertus [1]) sind wohl deshalb zu Patronen westfälischer Kirchen gewählt worden, weil sie den mitten unter den salischen Franken, die ursprünglich aus dem eigentlichen Kernland von Westfalen ausgewandert sind (vergl. Zeuß, die Deutschen und ihre Nachbarstämme S. 329), gelegenen Bischofsstuhl Tongern-Mastricht geschmückt haben, so daß man sagen muß, Westfalen ist durch seine eigenen Kinder christianisirt worden.

Wie die Westfranken, so waren auch die Angelsachsen ein echt westfälisches Volk, und so kann man auch von den angelsächsischen Missionaren sagen, daß sie in Westfalen ihr eigentliches Mutterland christianisirt haben. Der Verf. zählt zu den angelsächsischen Patronen Westfalens Willebald, Bonifacius, Plechelmus, Otgerus, sodann Kilian, Burchard, Walburga, Ulrich. Auffallender Weise übergeht er hier die hh. Ewalde, Suitbert und Lebuin, die doch von Geburt Angelsachsen sind, und stellt sie in die Gruppe der naturalisirten westfälischen Heiligen. Die Begründung dieser Verfahrungsweise durch Hinweis auf den h. Martinus, den man, obgleich Pannonier von Geburt, doch vorzugsweise den fränkischen Heiligen nenne, ist nicht zutreffend; denn Martinus kam früh nach Gallien und wurde ihm dieses Land eine zweite Heimath; die beiden Ewalde, Suitbert und Lebuin aber treten uns in ihrer Wirksamkeit als die Häuptlinge einer christianisirenden Aggression entgegen, deren Ausgang und Leitung in Britannien liegt und deren Ziel das nördliche Deutschland ist.

Außer den genannten hh. Ewalden [2]), Suitbert und Lebuin zählt der Verf. zu den eigentlich westfälischen Patronen die hh. Willehad, Sturmi, Ludger, Ida, Mathilde, Meinulph, Heinrich und Kunigunde, Gottfried von Kappenberg und Norbert. Bei dieser Zusammenstellung vermißt Ref. die Unterscheidung zwischen Heiligen und Patronen Westfalens; des Verf. Zweck ist es aber vornehmlich von letztern zu sprechen und deshalb ist die Unterscheidung nöthig. Die Folge der Unterlassung ist z. B., daß der h. Sturmi sowohl unter den angelsächsischen als westfälischen Patrocinien figurirt, obgleich der Verf. in ganz Westfalen keine ihm dedicirte Kirche nachweisen kann. Auch auf die Namen der hh. Lebuin, Willehad, Norbert ist in Westfalen keine Kirche geweiht. St. Suitberts-Patrocinien weiß der Verf. in Westfalen keine aufzuzählen, was insofern auffallend erscheinen muß, da er diesen Heiligen vorzugsweise „Apostel Westfalens" nennt; ein solches besteht aber zu Hünxe; ebenso war die dermalen protestantisirte Kirche zu Hisfeld dem h. Suitbert geweiht; desgleichen ein Altar der ehemaligen Jesuiten-Kirche zu Münster.

Der Verf. gibt im 5. Abschnitte, wo er von den Translations-Patrocinien handelt, zunächst treffende allgemeine Bemerkungen, um die Bedeutsamkeit der Heiligen-Translationen im Mittelalter zu erklären. Heutzutage wäre es eine unerhörte Sache, wenn ein Sieger dem Besiegten als vornehmste Friedensbedingung die Herausgabe von Reliquien auferlegte; aber damals war dies etwas Gewöhnliches; damals machte man weite Reisen, um für irgend einen campo santo Erde aus dem h. Lande herüberzuholen. Außer diesem allgemeinen Motive der zahlreichen mittelalterlichen Translationen findet der Verf. in Beziehung auf Westfalen noch das besondere, daß dadurch das vom christlichen Glauben noch nicht durchdrungene Volk vom Aberglauben und Götzendienst abgehalten werden sollte. Sprüchwörtlich war von jeher das zähe Festhalten der Westfalen am Althergebrachten; daher kann es nicht auffallend erscheinen, daß es mit der Christianisirung des Landes nur langsam voranging. Im J. 1270 ist in einer Urkunde des Erzbischofs Engelbert II. die Rede von dem „in vielen Herzen der Westfalen noch glimmenden Heidenthum" (Seibertz, Urkd. Nr. 351 und 305); in einer andern derselben Zeit wird das Volk natio perversa genannt. Wie verständig und tactvoll die Bischöfe und Priester dabei in der Verbreitung und Befestigung des Christenthums verfahren haben, hat der Erfolg dadurch gezeigt, daß diese Reliquien gewissermaßen Nationalheiligthümer der Stämme geworden sind, denen sie zu Theil wurden (vgl. *Erhard*, Reg. W. III. N. 1000). Der Verf. zählt eine große Reihe solcher Reliquien-Translationen nach Westfalen auf und fügt zu jeder werthvolle geschichtliche Aufschlüsse bei; doch kann Ref. einige Ausstellungen nicht unerwähnt lassen. Wie Liesborn zum Besitz des Armes vom h. Simeon, der im 11. Jahrhundert noch in Aachen als Geschenk Karls des Großen aufbewahrt wurde (*Pertz*, M. G. V, 190) gekommen sein mag, darüber gibt Floß in seinem Buche über die Aachener Heiligthümer (S. 155) bessern Aufschluß. Irrthümlich behauptet der Verf., das Haupt der h. Barbara zu Syburg, zu dessen Verehrung schon Papst Leo III. einen Ablaß verliehen haben soll, sei später ins Minoritenkloster zu Köln gekommen. Nach Winheim S. 180 und der ungedruckten Hauschronik der Minoriten, die mir vorliegt, haben die Minoriten zu Köln ihre Barbara-Reliquie aus dem kölnischen Carthäuserkloster erhalten. Der Verf. sieht den Grund, warum der h. Bartholomäus gewöhnlich als Bauern-Patron bezeichnet wird, darin, daß wie dem Heiligen nach der Legende die Haut abgelöst worden ist, so auch die Bauern öfters das Schinden erleiden müssen, S. 135. Gar zu naiv! Der Grund wird wohl in der von der Legende stark hervorgehobenen Simplicität des Heiligen, die, wenigstens früherhin, am meisten bei den guten Bauersleuten sich wiederfand, zu suchen sein. — Zur Entdeckung, woher der warburger Bürger die seiner Vaterstadt geschenkte Erasmus-Reliquie auf seiner Wallfahrt erhalten habe, gibt vielleicht die Hauschronik der kölner Minoriten die Spur an; denn auch letztere besaßen eine Erasmus-Reliquie und sagt

1) Nach K. ist es nicht zu ermitteln, warum der h. Hubertus gegen die Hundswuth angerufen wird. Nach der von einem Anonymus im 11. Jahrh. geschriebenen Geschichte seiner Wunder geschieht dies deßhalb, weil im J. 825 durch ein Stück seiner Stola ein von einem rasenden Hunde gebissener Mensch wunderbar ist geheilt worden, in Folge dessen ihn die Jäger im ganzen Umfange der Ardennen zu ihrem Schutzpatron erwählten (*Mabillon*, act. Ord. S. Bened. saec. IV. p. 292 und Kurzer Begriff des Lebens und der Wunderwerke des h. Hubertus, Luxemburg 1722, S. 24.)

2) Die Marterstätte der beiden hh. Ewalde scheint der Verf. nicht in Laar, Pfarrei Hamborn, sondern in Laar, Grafschaft Steinfurt zu finden, obgleich er beide kennt. Der Bericht Beda's scheint aber mehr für den ersten, als für den zweiten Ort zu sprechen (vergl. die gediegene Abhandlung von B. C. Molhuisen: Die Anglen aan den Neder Rijn in den Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde, deel III. p. 13).

die Quelle, dieselbe stamme von Fulda, wo dieser Heilige in hoher Verehrung stehe.

Der 6. Abschnitt, welcher von den specifisch kölnischen Patr. handelt, hätte einläßlicher behandelt werden müssen, zumal hier der Ort war zu zeigen, wie die kölnischen Oberhirten ihren Einfluß in Westfalen gewonnen haben. Ist auch die ursprüngliche Begründung der kölnischen Diöcesanrechte in Westfalen eine ziemlich dunkle Sache, so hat doch die neuere Geschichtsforschung dieses Dunkel sehr gelichtet. — Von den kölnischen Bischöfen und Erzbischöfen weist der Verf. als Patrone westfälischer Kirchen und Altäre auf: Severin, Evergislus, Cunibert, Bruno [1]), Heribert, Anno, Engelbert. Zu den Victorskirchen Westfalens (S. 146) ist noch beizuzählen die zur ehemaligen Abtei Deutz gehörige Pfarrkirche Heringen in der Mark. Von den westfälischen Kirchen, welche den ursulanischen Jungfrauen geweiht waren, erwähnt der Verf. nur Miste; er hätte noch Benninghausen hinzufügen können, wo St. Ursula zweite Patronin ist. Zur Zeit der Reformation sind mehrere ursulanische Kirchen Westfalens protestantisch geworden, wie folgende seltene Schrift erwähnt: Revml et Eminml Maximiliani Friderici Archiepisci Colon. & & felicissimum Regimen per intercessionem SS. Patronorum in Parochialibus ecclesiis districtus Haarensis duc. Westphaliae ordine litterario nominatis. Quam intercessionem Pastores et Vicarii ad thronum gratiae Archiepiscopalis accedentes mecum Ioanne Bausen, districtus memorati Commissario Ecclesiastico. Paderbornae typis W. Iunffermann 1763. In dieser Schrift sind auch mehrere, auf den Namen der ursulanischen Jungfrauen geweihte Altäre im Haarener District namhaft gemacht. — Wo möglich, sagt der Verf. S. 145, suchte Köln von allen Heiligen irgend eine Reliquie zu gewinnen und wir müssen es zugeben, daß manche Patrocinien, die wir in andern Abschnitten aufführen, sich bei genauerer Forschung, als wir sie anstellen konnten, auf Köln zurückführen lassen. Dies ist nach des Ref. Meinung mit den hh. Gervasius und Protasius der Fall, deren Reliquien zu Altenrüthen der Verf. ohne Anhalt von Tours kommen läßt. Die genannten Heiligen waren die Söhne des h. Vitalis, dessen Leib zu Köln in St. Mergen, dessen Haupt ebendaselbst bei den Carmelitessen seit unvordenklicher Zeit verehrt wurde. Die Verehrung der Heiligen selbst ist in der kölnischen Erzdiöcese schon im 9. Jahrh. nachweisbar (cf. Kalend. ecclesiae German. saec. IX ed. Binterim p. 20). Reliquien von diesen Heiligen wurden ehedem aufbewahrt zu Essen, Köln (Pfarrkirche St. Johann Baptist), Gerresheim (vor dem 12. Jahrh.), ferner in späterer Zeit zu Köln bei den Minoriten, in St. Maximin u. s. w. — Der Verf. sagt S. 145: Von den Heiligen Westfalens brachte Köln bedeutende Reliquien an sich. Diese Behauptung ist wahr und könnte Ref. sie durch zahlreiche Belege erhärten; der Verf. stellt aber die Behauptung ohne alle Beweise auf, obgleich diese doch zur Aufhellung des gegenseitigen Einflusses von Köln und Westfalen am Platze gewesen wären. Köln ahmte in diesem Punkte das Streben des apostolischen Stuhles nach, von allen Heiligen der Kirche Reliquien zu erlangen und sie in Rom zur Verehrung auszustellen, welches Strebens der Verf. S. 28 selbst Erwähnung thut.

Im 7. Abschnitte werden die historischen Patrocinien notirt, d. h. jene, welche in Folge von geschichtlichen oder localen Begebenheiten entstanden sind. Zu diesen gehören das Patr. des h. Apostels Jacobus, dessen Gebeine in Spanien unter der Regierung Alfon's II. (791—842) wieder aufgefunden und dadurch zum Gegenstande allgemeiner Festfeier wurden, das Patr. des h. Laurentius, der nach dem Siege über die Ungarn auf dem Lechfelde am Laurentiusfeste des J. 955 so zu sagen ein Nationalheiliger Deutschlands wurde, die Patr. des h. Kreuzes, die in Folge der Kreuzzüge fast überall im Westen Europa's entstanden, ferner die Patr. der hh. Helena, Margaretha, Katharina, welche ebenfalls erst durch die Kreuzzüge im Abendlande allgemeiner bekannt wurden. In diesem Abschnitte, sowie auch in den drei folgenden, zeigt der Verf. so umfangreiche und genaue Kenntnisse sowohl der allgemeinen als der speciellen Kirchengeschichte, daß Ref. an dem Gesagten wenig auszusetzen findet.

Schließlich sei der Wunsch ausgesprochen, daß Kampschulte in Deutschland recht viele Nachahmer finde, die für andere Diöcesen ebenso gediegene Arbeiten dieser Art liefern. Welch ein reicher Gewinn für die Kirchen- und Localgeschichte daraus zu ziehen ist, hat K. zuerst gründlich gezeigt, und das ist gleichfalls ein nicht zu unterschätzendes Verdienst seiner Schrift [1]).

Alfter. Kessel.

1) Da der h. Bruno durch seine Abstammung von Ekbert und der h. Ida dem Westfalenlande angehört, über seine Verehrung als Heiliger außerhalb Köln aber nur wenige Zeugnisse vorliegen, so möge hier eine Notiz aus einem ungedruckten Calendarium Ecclesiae Colon. (in meinem Besitz) aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts Platz finden: Extra Provinciam Ecclesiasticam Coloniensem, videlicet in dioecesi Tornacensi et in nonnullis Galliae dioecesibus, ut Sanctus colitur Bruno huius nominis primus Archiepiscopus Colon. in abbatia S. Pantaleonis quiescens.

1) Aus einer zweiten sehr anerkennenden Beurtheilung des Buches, welche Prof. Kayser in Paderborn der Red. eingesandt hat, mögen noch folgende Ergänzungen und Berichtigungen angeführt werden: S. 7 sagt K.: „Es wurde nachgerade allgemeine kirchliche Gewohnheit und Vorschrift, daß jeder Altar irgend eine Reliquie von Heiligen umschließen müsse." Es muß „von Martyrern" heißen. — S. 25: „Wo immer in Europa das Licht des Evangeliums zu leuchten begann, da war die Fackel des Glaubens in Rom angezündet." In dieser Allgemeinheit ist der Satz unrichtig; Gültigkeit hat er nur in Beziehung auf das westliche Europa, auf die abendländische Kirche. — S. 46 sagt K.: „Deshalb (weil der Westfale sich die Schutzheiligen als geistliche Ritter vorzustellen liebte) tragen manche unserer Patronen Schwert und Waffenrüstung in ihren Bildern, während sie bei Lebzeiten sich friedlichern Aufgaben widmeten." Diese bildliche Darstellung einzelner Schutzheiligen, namentlich der Städte, hat nicht in einer solchen allgemeinen Auffassung, sondern in einer speciellen legendarischen Veranlassung ihren Grund, indem der fromme Glaube die himmlischen Schutzpatrone in die irdischen Kämpfe der Städte sich einmischen ließ und diesem Beistande den errungenen Sieg zuschrieb. Wir erinnern an den heiligen Cyriacus. — Wenn S. 57 vom Martinstage gesagt wird, daß er als wichtiger Terminus auch im bürgerlichen Leben galt, so hätte ein Gleiches auch rücksichtlich des Petri-Tages (22. Febr. Cathedra Petri) erwähnt werden sollen. — S. 86 ff. bemüht sich der Verf., den Vorwurf, welchen man Westfalen gemacht, daß es so wenige oder gar nur einen Heiligen hervorgebracht, zu beseitigen. Ich glaube dieses ist nicht möglich; auch die Westfalia sancta, pia von Strunck hat, so viele heiligmäßige Personen aus Westfalen sie aufführt, nur ganz wenige westfälische Namen aufzuführen vermocht, welche im Catalogus Sanctorum stehen. Der Grund für diese Thatsache liegt aber nicht, wie K. meint, in dem „zähen Festhalten der Westfalen am Hergebrachten", sondern in einer andern Charaktereigenthümlichkeit des Westfalen, in der Eigenthümlichkeit nämlich, daß er den Größen seines eigenen Landes so wenig Anerkennung zollt, viel lieber und eher den Vorzügen Fremder Bewunderung angedeihen läßt. Darüber, daß die Sachsen vor ihren eigenen Heiligen so wenig Achtung haben, sie so rasch vergessen, erhebt schon ein einheimischer Schriftsteller des 12. Jahrh. die bitterste Klage in der Einleitung zu seiner Vita S. Godehardi. Die Heiligen, welche als westfälische angeführt sind, verdienen fast durchgängig diesen Namen im strengen Wortsinne nicht, da sie keine Westfalen von Geburt sind, mit Ausnahme des h. Meinolphus. Es läßt sich einmal nicht leugnen, Westfalen hat seine eigenen Heiligen vergessen. — S. 110 liest man: „Von Maria rühmte man sich zu besitzen: ihre heiligen Gewänder, Schleier; seltener de lacte Virginis." Letzteres ist nicht richtig. Es gab vielmehr seit den Kreuzzügen keine häufigere Reliquie als die zuletzt genannte. In den meisten mittelalterlichen Reliquienschränken war sie zu finden. Die Bezeichnung ist aber nicht im Wortsinne zu verstehen. Unter lac B. M. V. verstand und versteht man nach reliquiologischer Usance von einem Kreidefelsen in der Geburtsgrotte zu Bethlehem abgeschabte Stückchen, wie sie auch noch jetzt von Besuchern der heiligen Stätten mitgebracht werden [vgl. Sepp, Jerusalem und das h. Land I, 467]. — S. 130

Patrologie.

Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum. *Series graeca*, in qua prodeunt scriptores ecclesiae graecae usque ad Concilii Florentini tempora, accurante **I. P. Migne.** Paris 1857—1866. 162 Bände 4. Preis eines Bandes je nach dem Umfange 8—13 Frcs. *).

Erster Artikel.

Wenn wir die nun vollendete griechische Väterbibliothek des unermüdlichen Abbé Migne überblicken, so drängt sich vor Allem der Gedanke auf, daß ein derartiges, wahrhaft colossales Unternehmen in Deutschland in Bezug auf kritische Akribie wohl mit größerer Vollendung ausgeführt worden wäre, keinesfalls aber in zehn Jahren, noch zu einem verhältnißmäßig so wohlfeilem Preise hätte ausgegeben werden können. Bringt man in Anschlag, daß das für Theologen so wichtige Studium der griechischen Kirchenschriftsteller durch die Seltenheit und die hohen Kosten der bessern Ausgaben erschwert und die Herstellung ebenso bequemer als correcter Abdrücke nur hie und da, nur bei einzelnen Autoren und Werken, mit verschiedenem Erfolge versucht worden ist, so muß immerhin die Leistung Migne's und seiner Mitarbeiter als eine höchst dankenswerthe erscheinen. Dem Episcopate Nordamerika's und vielen Missionsbischöfen wurde so Gelegenheit geboten, ihren Klerus und ihre Seminarien mit den für sie sonst kaum zugänglichen Väterschriften zu versehen; ja auch in manchen andern Ländern fühlte man das gleiche Bedürfniß, und darum wurde von vielen Bischöfen und Priestern dem Unternehmen lauter Beifall zu Theil; eine Reihe von Zeugnissen dieser Art wurde in einer eigenen Broschüre (Approbation de l'oeuvre des ateliers catholiques) veröffentlicht.

Vom wissenschaftlichen Standpunkte aus sind aber an ein solches Unternehmen höhere Anforderungen zu stellen. Dieser verlangt 1) Sammlung des vorhandenen Materials der größern Editionen mit Einreihung der zerstreut in verschiedenen Werken gedruckten Stücke, 2) kritische Bearbeitung und Verbesserung des gesammten Textes, 3) möglichst genaue Ergänzung und Bereicherung desselben aus den noch gar nicht oder doch nicht hinreichend benützten Handschriften. Daß nun Migne's griechische Väterbibliothek auch nach diesen Richtungen hin, zwar bei Weitem nicht Alles, was zu wünschen gewesen wäre, aber doch Namhaftes und Verdienstliches geleistet hat, das dürfte die folgende gedrängte Uebersicht zeigen. Billigdenkende werden mit dem Gebotenen vorlieb nehmen, so lange das Beste noch nicht zu haben ist.

Der 1. Band umfaßt, nach der einleitenden Abhandlung von Le Nourry über die Kirchenschriftsteller des 1. Jahrh. und den speciellen Proömien von verschiedenen Gelehrten bis auf Hefele, die echten und unechten Schriften des Clemens von Rom mit Zugrundlegung der Ausgabe von Cotelier. Auch die Briefe an die Jungfrauen sind syrisch und lateinisch (Uebersetzung und Abhandlung von Card. Villecourt), die Recognitionen nach Gersdorfs Edition (1838) geliefert, während die Homilieen nach Dressels Ausgabe (von 1853) mit der Epitome über die Thaten des Petrus und dem Martyrium des Clemens am Anfange des 2. Bandes stehen. In diesem findet sich auch der Barnabasbrief mit vielen Prolegomenen von Cotelier bis Hefele, dessen Ausgabe von 1842 benutzt ist. Da dieser Band schon 1857 erschien, konnte natürlich der von Tischendorf aufgefundene griechische Text noch nicht benutzt werden, wie das auch beim Hirten des Hermas der Fall ist; aber Hefele's dritte (vielleicht auch noch die vierte) Auflage wäre zu gebrauchen gewesen. Die bei dem Alexandriner Clemens und Pseudodionysius vorkommenden Worte der Apostel sowie Pseudo-Anaclet (hier so wenig als die folgenden apokryphen Papstbriefe am Platze), der Hirte des Hermas, der Brief an Diognet, die Testamente der zwölf Patriarchen, das Schreiben über das Martyrium des Andreas (nach Gallandi) stehen gleichfalls im 2. Bande. Den 3. und 4. Band füllt der angebliche Dionysius Areopagita mit den Prologen von Le Nourry, de Rubeis und Corderius nach der Ausgabe des letztern, mit den Scholien von Maximus und Pachymeres und einem Dissertationenanhang. Zu den Briefen des Ignatius (Bd. 5) sind nebst andern Arbeiten die ausführlichen Vindiciae Ignatianae von Pearson und die Erörterungen von Le Nourry und Lumper abgedruckt, sowie eine Abhandlung Denzingers über die Integrität des griechischen Textes (Ueberarbeitung seiner 1849 veröffentlichten Schrift); der Text selbst wurde nach Hefele's Ausgabe von 1847 geliefert. Es folgen die interpolirten und unterschobenen Briefe, der lateinische Text der im Syrischen gefundenen Excerpte nach Cureton, die dem Ignatius zugeschriebene Liturgie nach Renaudot sowie das Martyrium des Heiligen. Dann erscheint der Brief des Polycarp mit Hefele's Vorwort (1847), das Schreiben der Kirche von Smyrna, endlich die Fragmente von Melito, Papias und andern Autoren des 2. Jahrh. nach Gallandi und Routh; zu Melito werden die zwei Ab-

---

schreibt K. vom Soester Patrocli-Kasten: „1311 wurde für den neuen Reliquien-Kasten gesammelt und an demselben gearbeitet. Derselbe gilt bekanntlich für eines der Meisterwerke mittelalterlicher Kunst, ist der Kirche aber, unter Belassung der allerdings viel kostbarern Reliquien seit der Säcularisation vorenthalten worden." Hier ist ein Irrthum zu berichtigen. Der kostbare Patrocli-Kasten wird der Soester Domkirche nicht seit der Säcularisation vorenthalten, sondern ist, wenn wir nicht irren, erst in den dreißiger Jahren von dem Vorstande der Soester Domkirche unter Genehmigung der vorgesetzten geistlichen Behörde für die Summe von ungefähr 3000 Thlrn. an die Münze zu Berlin verkauft und nur durch die Bemühungen eines westfälischen Kunstkenners und Kunstfreundes (v. Olfers?) vor dem Einschmelzen gerettet und für die königlichen Kunstsammlungen erworben worden. Wir wollen hier nicht auf den Vandalismus hinweisen, der damals in Soest mit diesem Kunstwerk begangen ist, sondern uns begnügen, mit dieser Bemerkung der Wahrheit die Ehre zu geben. Der Kasten war so ruinirt, daß die Restauration desselben die Direction der königlichen Museen 1800 Thlr. kostete. — S. 162 heißt es von der „Kirche auf dem Berge" bei Herford: „Bis zur Reformation war beim Eingange auf das Chor noch ein Theil des Stabes (muß heißen: Stammes) zu sehen, auf welchem die Erscheinung (der allerseligsten Jungfrau) stattgefunden." Der Stamm befindet sich noch bis zum gegenwärtigen Augenblicke dort in einem prächtigen gothischen Altar eingeschlossen und die jetzt in Angriff genommene Restauration des merkwürdigen Baudenkmals, wozu die Regierung bereitwilligst die Kosten genehmigt hat, wird hoffentlich dieses ehrwürdige Andenken aus einer glaubensfreudigen Zeit mit gebührender Schonung behandeln. — S. 172 hätte bei Erwähnung der Reliquien der in Westfalen so viel als Patronin verehrten heiligen Agatha nicht vergessen werden sollen, daß die Stiftskirche in Neuenheerse sich rühmt, den Schädel dieser Martyrin zu besitzen. — Doch genug mit diesen verbessernden Andeutungen; nur noch ein Mangel sei hervorgehoben. Bei der großen Anzahl von Heiligen, welche das Schriftchen behandelt, war es nicht möglich, die Lebensbeschreibung mit irgend welcher Vollständigkeit zu geben. Gleichwohl wird gerade der Klerus in Westfalen das Verlangen nach ausführlichern Mittheilungen in dieser Richtung hegen. Es hätte darum auf die Monographieen von einzelnen Heiligen verwiesen werden sollen, deren Zahl ja nicht gering ist; z. B. auf das Leben des h. Bonifacius von Seiters, auf Martinus von Tours von Reinkens u. s. w. — Indem wir mit den besten Wünschen für eine weite Verbreitung von dieser interessanten und belehrenden Schrift, die nicht bloß von dem Klerus, sondern von allen Freunden vaterländischer Geschichte gelesen zu werden verdient, Abschied nehmen, fügen wir noch bei, daß ein ausführliches Orts-, Personen- und Sach-Register den Gebrauch sehr bequem macht.

*) Die lateinische Patrologie ist 1844—55 in 222 Bänden (incl. 5 Registerbänden) von 297,567 Seiten erschienen; die griech. Patrologie füllt 235,724 Seiten, beide zusammen 533,290. Die lat. Patrol. kostet 1110, die griech. 1458, beide zusammen 2406 Francs; für einzelne Schriftsteller oder Bände ist der Preis höher. S. Annales de phil. chrét. 1866, Dec. p. 410.

handlungen von K. Chr. Woog (Leipzig 1744. 1751) geliefert. Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus und Hermias (Bd. 6) erscheinen nach der Ausgabe des Prud. Marian (Paris 1742) mit neuen Text-Emendationen von Dr. Nolte; ebenso finden wir (Bd. 7) den Irenäus nach der Ausgabe und mit den Abhandlungen von Massuet mit Excerpten aus den Prolegomenen von Stieren (Leipz. 1853) und einigen Noten von Dr. Nolte. Bekannt ist, daß aus den „Philosophumena" noch manche Stellen des Irenäus sich griechisch herstellen lassen, was aber hier noch nicht geschehen ist. Die eben besprochenen Autoren erscheinen in einem Texte, der wenigstens mit den Ausgaben concurriren kann, die vor 1850 erschienen; die Vollständigkeit des Materials ist durchaus anerkennenswerth.

Clemens von Alexandrien (Bd. 8. 9), nach der Oxforder Ausgabe von 1715 mit theilweiser Benutzung der Edition von Klotz (Leipz. 1831), ist durch die in Cramers Catene vorfindlichen Fragmente vervollständigt. Von Origenes (Bd. 11—17, wovon Bd. 16 drei volumina umfaßt) erhalten wir die Hexapla nach Montfaucon, überarbeitet von Drach, zugleich mit dem 1787 edirten Cod. Syr. Hexapl. des Jeremias, die andern Schriften nach der Ausgabe von de la Rue, dann zahlreiche Supplemente zu den exegetischen Schriften aus den Catenen. Beigegeben sind die Apologie des Pamphilus, die Origeniana von Huet, und Excerpte aus G. Bulls' „Vertheidigung des nicänischen Glaubens." Unter den Werken des Origenes haben auch die „Philosophumena" nach Millers und Dunckers Editionen ihre Stellen gefunden, da die Franzosen es nicht über sich bringen können, die bei uns feststehende Autorschaft des h. Hippolytus anzuerkennen. Des Letztern Werke lieferte schon vorher der 10. Band nach der Ausgabe des Fabricius mit den heutzutage sicher entbehrlichen Dissertationen von Ruggieri und Lumper, zugleich mit den Fragmenten zu Daniel nach S. de Magistris und Card. Mai sowie einer neuen Uebersetzung der Acten des Heiligen im Anhang. In demselben 10. Bande finden sich die Fragmente von Cajus, Julius Africanus, Asterius Urbanus, Anatolius, Alexander von Jerusalem, Theognost, Pierius, Malchion, Makarius Magnes (hierzu die zwei Abhandlungen von Crusius. Göttingen 1737—1745), Phileas, Theonas, dann die Schriften des Thaumaturgen Gregor nach Gallandi, G. Voß und Mingarelli, die von Archelaus und Pamphilus. Unter den Schriften des alexandrinischen Dionysius (aus Gallandi, dazu die später edirten Fragmente) wird die Apologie an Papst Dionys vermißt, die im 5. Bande der lateinischen Väter steht. — Bd. 18 liefert ebenfalls mehrere ältere Autoren: Methodius, Alexander von Lykopolis, Titus von Bostra aus Gallandi, Petrus und Alexander von Alexandrien aus diesem und Mai, Theodor von Heraklea (Prolog aus Allatius) aus Mai, Marcellus von Ancyra mit Montfaucons Diatribe und Rettbergs Marcelliana (1794), Eustathius von Antiochien sammt der ihm zugeschriebenen, aus Renaudot abgedruckten Liturgie.

In der Ausgabe des Kirchenhistorikers Eusebius (Bd. 19—24) sind die Prolegomena aus Fabricius-Harleß, Valois und Feßler mitgetheilt, die von Mai publicirten Schriften nebst der Psalmenerklärung (nach Montfaucon) eingereiht, die Bücher gegen Marcellus von Nolte recensirt und der Praeparatio evangelica die französische Abhandlung und die Noten von Seguier Marquis von St. Brisson (1846) beigegeben. — Athanasius erscheint nach der Ausgabe von Padua 1777 mit Beifügung der Festbriefe aus Mai und einiger andern Stücke (Bd. 25—28). Für Basilius (29—32) wurden die Publicationen von Garnier, Gallandi und Matthäi benutzt; zu der Abhandlung über die Lectüre der heidnischen Classiker sind die Varianten von Frémion (Paris 1819) gegeben; einige andere Stücke sind, wie auch Ephräm, in die verheißene syrische Patrologie verwiesen. Da uns aber noch später Schriften begegnen, die der letztern ebenfalls zuzuweisen gewesen wären, die Scheidung der Griechen und der übrigen Orientalen überhaupt nicht strenge durchgeführt ist, so können wir uns nicht ganz mit der getroffenen Anordnung einverstanden erklären. — Einen weitern Band (33) nehmen Cyrill von Jerusalem (nach der Ausgabe von Touttée), dann Petrus II. und Timotheus von Alexandrien, Apollinaris von Laodicea und Diodor von Tarsus ein; für letztern wurde vorzüglich die 1772 in Leipzig gedruckte Catene zum Octateuch benutzt.

Während diese 33 Bände, obschon früher vorbereitet, 1857 erschienen und dieselbe Jahrzahl noch drei weitere Bände (35—37) tragen, auch die zwei folgenden Jahre wiederum eine große Anzahl von Bänden (38—56) lieferten, erschien Bd. 34, die Macarii enthaltend, erst 1860. Er gibt S. 1—448 die von Prof. Floß begonnene sehr sorgfältige Edition; von den Homilieen an ist dagegen der Text nach Gallandi und ältern Herausgebern abgedruckt; die historia Lausiaca bildet den Schluß des Bandes. In vier Bänden (35—38) erschien Gregor von Nazianz; die beiden ersten geben nach Clemencet die Reden mit den Commentaren des Elias von Creta und den Scholien Anderer (nach A. Jahn 1858) nebst der diesem Heiligen zugeschriebenen Liturgie. Bekanntlich war der 2. Band der Mauriner Ausgabe bei den Stürmen der Revolution ungedruckt geblieben und lange Zeit nicht wieder aufgefunden worden; zwei handschriftliche Codices kamen in die Hände des Cardinals Fesch; die echte Handschrift aber fand Caillau bei den Erben des an der Arbeit mitbetheiligten de Verneuil und nach ihr lieferte er (Bd. 37. 38) die Briefe und Gedichte, denen die Commentare von Kosmas nach Mai, von Niketas David nach Dronke (1840) und die Dialoge des Cäsarius nach Gallandi angereiht sind. Aus Letzterm wird auch (Bd. 39) Amphilochius gegeben; unter den Reden fehlt auch die über Joh. 7, 16 nicht, die Matthäi 1776 herausgab. Was an Schriften des Didymus von Alexandrien Combefis, Wolf, Gallandi, die Leipziger Catene von 1772, Mai und Lücke lieferten, findet sich ebenso vereinigt. Wir erhalten ferner den Nectarius von Byzanz (Rede auf St. Theodor nach Gallandi), dann (Bd. 40) den Philo Karpasius nach Giacomelli (Rom 1772), den Asterius Amasenus nach Combefis, den Nemesius nach Matthäi (Halle 1802), den griechischen Dialog des Hieronymus sowie die ägyptischen Väter Serapion, Pachomius u. A. nach der Gallandi'schen Bibliothek mit Serapions Briefen, wie sie Mai veröffentlichte.

Wenn man im Ganzen mit dem Texte des Epiphanius (nach der Ausgabe des Petavius vor dem Erscheinen der Dindorf'schen abgedruckt) und dem des Nonnus (nach Daniel Heinsius mit der französischen Vorrede des Grafen de Marcelli zu seiner Ausgabe der Dionysiaca und Fragmenten der letztern), wie sie die Bände 41—43 liefern, sich zufrieden erklären kann: so vermißt man bei der Ausgabe des Gregor von Nyssa (Bd. 44—46), die nach der Pariser Edition von 1638 gegeben ist, die Berücksichtigung der zahlreichen Textverbesserungen, welche zu mehrern Schriften der verstorbene Krabinger geliefert hat; dagegen sind die Ergänzungen aus Gallandi und Mai höchst schätzbar. Die Werke des Chrysostomus (Bd. 47—64) wurden meist nach Montfaucon gegeben, die Homilieen zu Matthäus nach Field (Cambridge 1839), mit Supplementen aus Gallandi, Maffei, Matthäi, Mai u. A.; Meletius nach Cramer mit Varianten von Darmberg und dem ungedruckten Fragmente von den vier Elementen aus Cod. Paris. 2299.

An Chrysostomus schließt sich Severianus Gabalitanus an nach dem Texte Gallandi's und Mai's, desgleichen der Alexandriner Theophilus, Atticus, Proklus und Flavian von Constantinopel, Palladius von Helenopolis, Markus Eremita, Markus Diakonus und Diadochus. Diesen Autoren, denen noch Philostorgius nach Readings Ausgabe (Cambridge 1720) in demselben (65.) Bande angereiht ist, folgen (Bd. 66) Theodor von Mopsuestia und Synesius; zu Ersterm erhalten wir nebst der Abhandlung von Fritzsche (Halle 1836) und den Notizen bei

Allatius den von Mai herausgegebenen Commentar zu den zwölf Propheten und die sonst gedruckten Fragmente; zu Letzterm die Ausgabe des Petavius mit dessen Vorrede wie mit den Angaben bei Fabricius; zum encomium calvitii finden sich am Schlusse Krabingers Noten; zur oratio de regno und der Schrift von der Vorsehung werden ebenfalls, leider nicht in der wünschenswerthen Ausdehnung, die Arbeiten des verdienstvollen Münchener Gelehrten benützt. Bd. 67 gibt die kirchengeschichtlichen Werke von Sokrates und Sozomenus nach Valois und Reading; Bd. 68—77 die Werke des Cyrillus von Alexandrien nach Aubert, aber vielfach verbessert und bereichert, namentlich aus den Catenen und aus Mai; auch des Letztern Vorrede, die einschlägigen Stellen der Bollandisten und der „griechischen Bibliothek" von Fabricius-Harleß und die dem Heiligen zugeschriebene Liturgie aus Renaudot. In dem letzten Bande der Werke Cyrills (77) fanden außerdem ihre Stelle Theodot von Ancyra (nach Gallandi und der Catene Cramers), Paul von Emesa, Acacius von Berrhöa, Johann von Antiochien, Memnon von Ephesus, Acacius von Melitene, Rabulas von Edessa, Amphilochius von Side, endlich der von Muratori edirte Firmus von Cäsarea. In Bd. 78 stehen der Abt Zosimus und Isidor von Pelusium; des Letztern Briefe wurden mit den Catenen, besonders der von Cramer, verglichen und Niemeyers Abhandlung (Halle 1825) beigefügt. Zum ersten Male finden sich in Bd. 79 die Werke des Nilus zusammengestellt aus den einzelnen Stücken bei Allatius, Possinus, J. M. Suaresius, Combefis und Cotelier; ihnen gehen die biographischen und literärgeschichtlichen Notizen von Allatius und Feßler voraus. Die Werke des Exegeten Theodoret (Bd. 80—84) sind nach Schulze's Ausgabe (Halle 1769) geliefert; auch hier ist die notitia aus Feßler angefügt.

Es ist schlechterdings unmöglich, die 54 Autoren der Zeit von Kaiser Marcian bis zu Heraklius, die in den folgenden vier, eigentlich sieben Bänden (85—88, wovon aber 86 in zwei, 87 in drei volumina zerfällt) der Reihe nach mit ihren zum Theil nur fragmentarisch erhaltenen Werken auftreten, vollständig hier zu besprechen, so gerechtfertigt das auch wäre, zumal weil dieselben weit weniger behandelt worden sind, als die großen Kirchenväter, und weil bei ihnen unsere Sammlung viele Verdienste aufzuweisen hat. Was die ältern Väterbibliotheken bis auf Gallandi, die Catenen von Corderius, Nikephorus (1772) und Cramer, die Bollandisten, das Corpus historiae byzantinae, außerdem Morin, Cotelier, Mansi, Bandini, Iriarte, Brunck, Villoison, Boissonade, Mai, Ballerini u. A. herausgegeben, ist mit vielem Fleiße, wie bisher noch nirgends geschehen, zusammengetragen worden. Zum ersten Male erscheint die Homilie des Antipater von Bostra auf Mariä Verkündigung, die Dr. A. Steinhuber (jetzt Jesuit und Professor in Innsbruck) aus einer Münchener Handschrift entnommen hat, während eine andere aus der zu Rom 1851 von Ballerini veröffentlichten Sylloge monumentorum sammt den Fragmenten bei Mansi und Mai Aufnahme gefunden hat. Von Zacharias, Bischof von Mitylene, erhalten wir die von Gallandi und Mai mitgetheilten Stücke; bekanntlich hat erst kürzlich A. Dimitrakopulus die Abhandlung gegen die Manichäer im griechischen Texte veröffentlicht (Lit.-Bl. 1866, Sp. 771). Sehr vieles ist für Prokopius Gazäus geschehen (Bd. 87). Zu mehrern bloß lateinisch edirten Commentaren wurden aus den Catenen zahlreiche griechische Fragmente geliefert, zu der griechisch von Mai mitgetheilten Erklärung der Sprüchwörter eine lateinische Uebersetzung verfaßt, die übrigens gleich andern rasch angefertigten Versionen keineswegs völlig tadelfrei oder hinreichend genau ist. Um von sonstigen Verstößen zu schweigen, ist es z. B. schon nicht zu billigen, wenn S. 1257 C das einfache σκότος ἀγνοίας ὑπάρχουσι mit den Worten ignorantiae tenebris possidebuntur wiedergegeben ist. Zu demselben Commentar wird im Nachtrage ein lateinisches Supplement aus der ungedruckt gebliebenen Ausgabe des Corderius nach Brüsseler Handschriften gegeben, das leider nicht vollständig ist. Leontius, Kaiser Justinian, Kosmas der Indienfahrer, der von Mai edirte Diakonus Constantin und viele andere Autoren von minderer Bedeutung können hier nicht erwähnt werden. Hervorzuheben ist aber noch, daß die Schriften des Sophronius von Jerusalem, namentlich die Homilieen, sehr fleißig aus den Werken von Gretser, Combefis, Mai, Ballerini u. A. zusammengetragen sind.

Mehr hätte für Anastasius den Sinaiten und die andern Griechen dieses Namens geschehen können, deren Werke nach Gretser, H. Canisius, Combefis, Bandini und Mai nebst dem Mönche Antiochus von St. Saba in Bd. 89 gesammelt stehen. Die Schriften des Maximus (Bd. 90. 91) sind im Ganzen correct nach Combefis abgedruckt; die Hymnen bei Daniel und die 1857 von Oehler edirte Schrift sind hinzugekommen; Thalassius und Theodor von Rhaitu folgen nach. Bei der alexandrinischen oder Osterchronik und Georg von Pisidien (Bd. 92) hat man sich, wie sonst oft, der Bonner Ausgabe bedient. Die Bibelcommentare des Olympiodorus wurden (Bd. 93) nach den verschiedenen Catenen und nach Mai, die des Hesychius, zum Theil bloß in lat. Texte, nach Corderius, Pearson, Villalpandus, Cotelier, Wolf, Cramer, Mai geliefert, die Schriften des Leontius von Neapel nach Combefis, H. Canisius und den hagiographischen Werken. — Was wir von Johannes Damascenus besitzen, enthält die hier (Bd. 94—96) benützte Ausgabe von Le Quien zum größten Theile; es fanden sich aber noch Nachträge bei Gallandi, Iriarte, Boissonade und Mai, die ebenfalls Aufnahme fanden. An den Damascener reihen sich Johann VI. von Byzanz, Johannes von Nicäa und Joh. von Euböa (eine Rede bei Mai, eine andere bei Ballerini), desgleichen (Bd. 97) Theodor von Abukara (nach Gretser), Andreas von Creta (nach Combefis, Gallandi und Boissonade) und Johannes Malalas (Bonner Ausg. 1830). Die Schriften des Patriarchen Germanus I. finden sich (Bd. 98) aus Gretser, Combefis, Gallandi, Mansi, Daniel, Mai und Ballerini zusammengestellt, aus Letzterm und aus Mansi die Reden und Briefe des Tacasius. Die Lebensbeschreibungen der beiden im Bilderstreit berühmt gewordenen Prälaten sind aus den Bollandisten zugleich mit den Notizen aus Gallandi und Fabricius beigegeben. Gregor von Agrigent erscheint nach der seltenen Edition von Morcelli (Venedig 1791), der Mönch Pachomius nach Mitarelli mit neuer lat. Uebersetzung; eine solche erhielt auch die von Pearson 1680 veröffentlichte Isagoge Adrians. In demselben Bande haben noch Kosmas von Jerusalem, Pantaleon von Byzanz, Epiphanius von Catana und der Mönch Philotheus ihre Stelle gefunden. Mit großer Vollständigkeit und lobenswerther Ordnung sind Bd. 99 die Werke des Theodor von Studium (aus Sirmond, Gretser, Possinus, Fabricius, den Bollandisten und besonders aus Mai) geliefert. Dem Card. Mai verdanken wir auch viele Schriften der Patriarchen Nikephorus und Methodius, die zugleich mit den byzantinischen Diakonen Stephan und Prokopius, mit Gregor Dekapolita und Christoph von Alexandrien im 100. Bande erscheinen. Eine Masse zerstreuten Materials findet sich hier zum ersten Male zusammengestellt.

Den Schluß der ersten Serie bilden in vier Bänden (101—104) die Werke des Patriarchen Photius. Viele Gelehrte haben an eine Gesammtausgabe derselben gedacht, ohne daß sie je zu Stande gekommen wäre; nicht einmal die Amphilochien waren zu einem Ganzen vereinigt. Von den mehr als 320 Abhandlungen dieses Werkes waren bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts erst 128 gedruckt; bis zu Mai's Tode lagen 292 vor. Der erste unserer vier Bände kommt nun jener Aufgabe nach. Er enthält zuerst eine allgemeine Vorrede über Photius und dessen Schriften von dem zu frühe für die Kirche und die Wissenschaft verstorbenen Bischof J. B. Malou von Brügge, der auch an der Leitung der ganzen griechischen Patrologie hervorragenden Antheil

nahm, sodann meine speciellen Prolegomena über die Amphilochien sammt den Vorreden von Wolf (1741), A. Scottus (Neapel 1814) und Mai (Rom 1825), endlich die Abhandlungen des Photius selbst nach der von mir mitgetheilten Ordnung des Cod. Vat. 1923. Die unter den Briefen bereits gedruckten Stücke sind nebst den von Combefis, Montfaucon, Basnage, Wolf, Scottus, Mai veröffentlichten gegeben; 21 neue Quästionen, die Mai übergangen, habe ich nebst lat. Uebersetzung hinzugefügt; 9 weitere ließ Migne in Venedig von einem Apographum des Cod. Vat. abschreiben und im Anhange beifügen. Außerdem ward zu der von Mai bloß griechisch veröffentlichten Abhandlung noch eine Version in Paris gefertigt, die, in vielen Theilen gelungen, anderwärts der nöthigen Genauigkeit entbehrt. So ist z. B. Bd. 101, S. 397, q. 56 das *καθολικώτερον* unrichtig mit magis catholice übersetzt, während es magis generaliter, universaliori quadam consideratione bedeutet. Als ich (1858) die genannten Beiträge nach Paris sandte, war die Ausgabe des Const. Oekonomos in Athen noch nicht erschienen; aber auch in Paris und in Belgien blieb sie unbekannt und ich selbst habe sie erst spät, nach mehrern erfolglosen Versuchen und um ziemlich hohen Preis mir verschaffen können. Der Codex des Berges Athos, aus dem vorzugsweise der Text geschöpft ist, hat mehrere Quästionen, die dem Vat. abgehen, während wieder in jenem andere fehlen, die dieser bietet. Da der hellenische Herausgeber nicht bloß die früher edirten Texte von Wolf, Mai u. A., sondern auch neue treffliche Handschriften vor sich hatte, die er gut benutzte, so verdient diese rein griechische Edition im Allgemeinen den Vorzug, obschon auch sie von Druckfehlern nicht rein ist; in manchen Stücken ragt aber auch die Pariser Ausgabe hervor und beide können einander vielfach ergänzen; reichhaltige Indices bieten beide. In demselben Bande mit den Amphilochien stehen die den Catenen entnommenen Scholien zu den Evangelien und den Paulinischen Briefen; doch sind es bei Weitem nicht alle. Der zweite Band (102) liefert das Werk gegen die Paulicianer (nach Wolf; es hätte aber auch Gieseler berücksichtigt werden sollen), dann das von mir 1857 zuerst herausgegebene Buch von der Mystagogie des heiligen Geistes sammt einer wohlgelungenen lat. Uebersetzung des Griechen A. Katiforus in Venedig, die zwei von Combefis edirten Homilieen sammt dem Verzeichnisse der noch ungedruckten, die Gedichte nach Mai und den Bollandisten, endlich die Briefe nach der Londoner Ausgabe von 1651, jedoch mit Weglassung der auch den Amphilochien einverleibten sowie der freilich oft langathmigen und einseitig polemischen Noten des Montacutius, und mit Hinzufügung der von Combefis, Scorsi, Cotelier und Jager edirten Briefe. Es hat darum auch diese Briefsammlung eine neue Anordnung erhalten und im Anhange ward noch das Schreiben an den Oekonomen von Antiochien aus dem höchst seltenen, in der Wallachei gedruckten *Τόμος Χαρᾶς* nachgeliefert. Die berühmte „Bibliothek" steht im 3. Bande und am Anfange des 4. (103. 104); der griechische Text wurde nach J. Bekker revidirt, die alte Uebersetzung wäre aber noch vieler Emendationen bedürftig gewesen. Am schlimmsten ist der Nomokanon weggekommen; hier sind die sehr zahlreichen Druckfehler der alten Ausgabe von 1615 meist beibehalten, von denen viele schon mit Hülfe der lat. Uebersetzung zu verbessern gewesen wären; Mai's Vorrede ist für den heutigen Stand der Forschungen auf dem Gebiete des orientalischen Kirchenrechts ganz ungenügend. Die von Fontani (Florenz 1785) gelieferten Collectiones et Demonstrationes finden sich ohne dessen Anmerkungen, die nur zum Theil einen Werth haben. Ich fand mich damals nicht in der Lage, Verbesserungen zu dem Texte mitzutheilen, wie ich sie jetzt aus Handschriften besitze. Dem 4. Bande des Photius sind endlich noch Petrus Siculus (nach Mai) und Bartholomäus von Edessa (Notizen über ihn aus Cave und Le Moyne, Polemische Schriften gegen den Islam) angeschlossen worden.

Bei vielen und großen Mängeln im Einzelnen bieten diese 104 Bände einen wahren Schatz durch Vollständigkeit des Materials und durch die Beifügung mancher wenig bekannter oder erst neu aufgefundener Werke. Oft läßt die lat. Uebersetzung die Fehler des griechischen Textes leicht erkennen; aber wir fanden auch diese bei Weitem nicht so zahlreich und störend, als es die große Schnelligkeit des Druckes hätte vermuthen lassen. Durch die „numeri crassiores" im Texte sind gewöhnlich die Seiten der benützten größern Ausgaben bezeichnet, so daß dadurch anderwärts nach ihnen citirte Stellen leicht auffindbar sind; auf sie verweisen auch in der Regel die Indices, die zum großen Theile jenen Ausgaben entnommen, theilweise aber auch neu angefertigt worden sind.

Würzburg. J. Hergenröther.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet von **Dr. J. A. Dorner.** München 1867.

Erster Artikel (Schluß).

D. war als Aufgabe gestellt, eine Geschichte der prot. Theologie auszuarbeiten, und der Titel seines Buchs verheißt eine solche. Zu welchen Erwartungen sind wir hier noch berechtigt? Zu keiner andern offenbar, als zu derjenigen, daß er zeigen werde, wie der Protestantismus nicht bloß ein religiös-kirchliches, sondern auch ein neues wissenschaftliches Princip gewesen, daß er den Keim zu einer neuen Theologie neben der katholischen in sich getragen und diese im Laufe der letzten drei Jahrhunderte geschaffen habe. Gerade so wie für den kath. Geschichtschreiber dieses Gegenstandes die kath. Kirche mit ihrer Lehre die Voraussetzung bildet, um darnach die Aufgabe der kath. Theologie als der wissenschaftlichen Begründung dieser Lehre zu bemessen und dieser Aufgabe gemäß die Versuche zu beurtheilen, welche seit dem 16. Jahrh. zur Lösung dieser Aufgabe gemacht worden sind, gerade so war es die Pflicht D.'s, in analoger Weise die Geschichte der prot. Theologie zu behandeln, wobei ihm der Protestantismus selbst die gegebene Voraussetzung war. Er hätte also zu zeigen gehabt, wie aus dem Protestantismus die Idee der prot. Theologie entsprungen, wie aus dieser Idee eine Vielheit theologischer Disciplinen hervorgegangen sei, und wie diese Theologie sich geschichtlich gestaltet habe. Um ganz klar zu sagen, wie wir die Sache ansehen: ähnlich wie Baur einen einzelnen Zweig der prot. Theologie, die Kirchengeschichte, dargestellt und in ihrer historischen Entwicklung bis auf die Gegenwart verfolgt hat, hätte D. die Gesammtheit der theologischen Disciplinen zu behandeln gehabt, dann hätte er eine Geschichte der prot. Theologie geliefert.

Das mußten wir von D. erwarten; wie hat derselbe aber dieser Erwartung entsprochen? Statt der Geschichte der prot. Theologie in ihrer genetischen Entwicklung hat er uns eine Geschichte des Protestantismus selbst gegeben, und zwar in der Weise, daß sie von vornherein unverhohlen auf eine glänzende Apologie desselben gegenüber der kath. Kirche angelegt ist. Darum hat D. die wahre geschichtliche Basis der prot. Theologie, bei welcher, unserer bescheidenen Meinung nach, wenig Lorberen für den Protestantismus zu ernten waren, bei Seite geschoben und dafür in herkömmlicher Weise diejenige Basis hervorgesucht, auf welcher der Protestantismus seit nunmehr drei Jahrhunderten über die kath. Kirche zu einer neuen Kirche emporzusteigen bemüht ist. Unsere Leser wissen schon, daß dies eine Schilderung des Mittelalters ist, die von vornherein als Mittel zum Zweck zubereitet wird, und aus der Kirche das fratzenhafte Zerrbild eines Unholds macht, welchem die Reformatoren, einem Erzengel jeder

für sich vergleichbar, den siegreichen Fuß auf den Nacken setzen und mit dem Speere des Wortes Gottes das Haupt durchbohren. So hat D. — der als geistvoll gepriesene Theologe — auf der breiten Straße der protestantischen Polemik einherziehend, die kath. Kirche im Mittelalter geschildert. Seine stärksten Vorwürfe sind Pelagianismus in der Rechtfertigungslehre, Magie in den Sacramenten und überhaupt Abfall von der h. Schrift. Nachdem so der Protestantismus in seinem Princip gerechtfertigt ist, braucht man natürlich über den Ursprung seiner Theologie kein Wort zu verlieren — es versteht sich alles von selbst. Daß nun D. eine solche Apologie des Protestantismus geschrieben hat, wenn er etwa der Meinung war, daß in diesem Fach der Polemik von seinen Vorgängern noch nicht genug geleistet sei, daraus machen wir ihm kein Verbrechen. Worauf wir aber bestehen, ist dieß, daß er dann sein Buch auch hätte so nennen und nicht die Miene hätte annehmen sollen, als sei sein Werk eine Geschichte der prot. Theologie.

Indessen, wir müssen uns das Buch nun einmal gefallen lassen, wie es ist, und da es sich den Weg zu seiner Apologie des Protestantismus durch eine Kritik der kath. Kirche des Mittelalters bahnt, so erwächst daraus für uns die Pflicht, diese Kritik mit unserer Kritik zu begleiten, und vor allem den Standpunkt etwas näher zu betrachten, von welchem aus D. seinen kritischen Streifzug in das Mittelalter unternommen hat.

Wir haben erst jüngst in diesen Blättern zur Sprache gebracht, mit welcher unbeschreiblichen Naivität gerade diejenige protestantische Richtung, zu deren Vertretern auch D. zählt, das Privilegium der Unbefangenheit und Vorurtheilslosigkeit in Anspruch nehme. Man darf aber nicht bloß ein Princip aufstellen, sondern muß auch ehrlich erfüllen, was es von uns fordert; in unserm Falle darf man also nicht gleich von vornherein durch einen Machtspruch die kath. Kirche degradiren und den Protestantismus als höhere Stufe des Christenthums glorificiren, sondern man hat bescheiden die Frage zu stellen: ob der Protestantismus, wie er behauptet, in der That gegenüber der kath. Kirche eine höhere und reinere Gestalt des Christenthums sei oder nicht, und hat dann die historischen Thatsachen darauf anzusehen, ob sie die Behauptung bestätigen oder widerlegen. Ein Protestant vollends auf der Freiheit seines Standpunktes kann sich, wenn er nicht in den Verdacht gerathen will, daß er, statt der freien Forschung zu huldigen, sich mit geschlossenen Augen dem zur Tradition erstarrten Vorurtheil hingegeben habe, einer solchen Untersuchung gar nicht entschlagen, ohne den schönsten Theil seines Ruhmes zu opfern. Wie steht es nun in dieser Beziehung mit D.?

Zu Nutz und Frommen derjenigen, welche sich durch Werke der theologischen Rhetorik, zu welchen ohne Zweifel Vilmar das Buch von D. rechnen würde, blenden lassen, müssen wir gleich hier feststellen, wie D., ohne eine Miene zu verziehen, als spräche er lauter ausgemachte Wahrheiten aus, gleich vor aller Untersuchung in den ersten Worten seines Buches sich auf das hohe Roß des protestantischen Vorurtheils schwingt und von oben herab der kath. Kirche ihr Verhältniß zum Protestantismus decretirt, alles natürlich im Interesse der protestantischen Unbefangenheit, wie sie D. versteht und handhabt. „Eine Geschichte der prot. Theologie", so hebt er an, „setzt voraus, daß die letztere irgendwie eine in sich einheitliche, nicht bloß durch die Gleichheit des räumlichen Schauplatzes zusammengehaltene Größe sei; denn sonst könnte von einer Lebensgeschichte derselben nicht die Rede sein. Auch das könnte unser Unternehmen noch nicht berechtigen, wenn sie, wie Viele meinen, [wie behend hier D. über die eigentlich historische Frage hinwegschlüpft!] nur eine Erscheinung an einem Andern, nur die negative Seite etwa des römischen Katholicismus wäre, und so zu ihrem Sein dasjenige stets voraussetzte, was sie bekämpft. Sie ist nicht bloß der begleitende Protest an der römischen Kirche, zur controlirenden Warnung, zur Reinigung oder zur Zuchtruthe dieser zugeordnet von höherer Hand: sie hat ein eigenes Princip des Lebens in sich, sie ist eine eigenthümliche christliche Gestaltung, verschieden von der römisch- und griechisch-katholischen Kirche, wie von den Secten. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob sie und der römische Katholicismus sich von einander wie Arten oder wie Stufen in der Auffassung des Christenthums unterscheiden. Im erstern Falle führte ihr Unterschied auf eine Verschiedenheit der religiösen Individualität zurück [wohl die bekannte Unterscheidung von Süd und Nord, von romanischen und germanischen Völkern], welche, mag sie in nationaler Gruppirung oder im Einzelnen erscheinen, auf Selbstbewahrung und Dauer ein inneres Recht hat; im letztern Falle müßte die höhere Stufe das Gute der niedrigern vollständig aufbewahren, wie dagegen der niedrigern allgemein obläge, in die höhere überzugehen. Vielleicht ist keines von beiden ganz der Fall; vielleicht hat der Protestantismus, der eine höhere Stufe des religiösen Geistes zu repräsentiren sich bewußt ist [ganz recht, dieses Vollbewußtsein ist es, das aus D. und Parteigenossen in seiner ganzen Fülle redet mit wahrhaft kindlicher „Unbefangenheit"] doch nur ein theilweises Recht, als ihre Ausfüllung zu gelten, indem er zwar eine höhere, also von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe, aber in individueller Weise vertritt" u. s. w. (S. 1.)

Unwillkürlich hat D. mit diesen letzten Worten das ganze Geheimniß seiner Kritik verrathen. Was er nämlich in ihnen ausgesprochen hat, ist nichts als ein bekannter Grundsatz der Schleiermacherschen Theologie, der keineswegs sich allgemeiner Anerkennung zu erfreuen hat, nicht einmal in der prot. Theologie selbst. Nach Schleiermacher befindet sich die Kirche und die Welt, der Geist und das Fleisch, das Christenthum und die Individualität in einem steten Conflict, so zwar, daß weder die Kirche, der Geist und die Individualität ihren Gegensatz, noch die Welt, das Fleisch und das Christenthum ihren Widerpart je vollständig überwinden. Daraus folgt von selbst, daß alle historischen Erscheinungsformen gemischt sind, daß überall, wo die Kirche, der Geist und das Christenthum vorhanden sind, ebenda sich auch die Reactionen der Welt, des Fleisches und der Individualität als trübende Mächte geltend machen, und daher alle Erscheinungsformen des Christenthums neben einander gleichberechtigt, d. h. gleich wahr und gleich falsch sind. Aber aus dem Antagonismus dieser Kräfte folgt auch weiter, daß in diesem fortwährenden Ringen ein innerer Fortschritt stattfinde, daß die spätern Formen des Christenthums an Reinheit der Auffassung sich über die frühern erheben, und mithin der eine Umstand des spätern Eintretens in der Geschichte schon genüge, um der letzten und neuesten Gestaltung den Vorzug des reinern Christenthums und der „höhern Stufe" in der Auffassung desselben zu vindiciren. Nur daß wir es nicht zu vergessen haben, daß uns in der Geschichte immer nur individuelle Gestaltungen des Christenthums begegnen, und daß auch die letzte und neueste Gestaltung immer nur auf individuelle Berechtigung Anspruch habe, daß sie also sofort den Platz räumen müsse, sobald eine neue noch höhere Gestaltung sich Bahn bricht. Dieser Standpunkt ist es, von welchem aus die kath. Kirche des Mittelalters a priori verurtheilt werden muß, und derselbe Standpunkt ist es auch, der gegenüber den frühern Formen des Protestantismus in Anwendung kommt: ein Verfahren, das eigentlich jede historische Begründung überflüssig macht, oder wenn sie ja doch gegeben werden soll, sie im voraus beherrscht und ihr die Resultate dictirt. Das Endergebniß steht im voraus fest, und die Geschichte wird nur aufgerufen, ihm Zeugniß zu geben. Mit andern Worten: wir erhalten nicht eine geschichtliche Untersuchung, die sich erst Schritt für Schritt ihrem Ziele entgegenbewegt, sondern in der Gegenwart wird das Resultat festgestellt und nach dem damit gewonnenen allgemeinen Gesichtspunkt der geschichtliche Thatbestand zurecht gelegt.

Wessen wir uns nun zu D. zu versehen haben, nachdem er

einmal seine These an der Spitze seines Buches ausgesprochen hat, ist im voraus klar. Es versteht sich von selbst, daß das bescheidene „Vielleicht", mit welchem er seine Sätze einleitet, sich unbemerkt und sachte in ein definitives „Gewiß" verwandelt, daß die geschichtlichen Thatsachen das ihnen von vorn herein in den Mund gelegte Zeugniß nicht verweigern, und daß D. sich nun wohlgemuth auf das Streitroß der prot. Kritik schwingen kann, um im siegreichen Kampfe ein selbstgeschaffenes Phantom der kath. Kirche unter den Hufen seines Rosses zu zertreten, worauf er milde lächelnd uns einladet, „mit der ganzen Christenheit die höhere Stufe zu beschreiten", die der Protestantismus, aber immer nur „in individueller Weise", — d. h. offen und ehrlich gesprochen, D. und die Schule, zu der er gehört, vertreten, — eine Aufforderung, bei der uns unklar bleibt, ob wir es lieber mit Demokrit oder mit Heraklit halten sollen.

Wie sich aber im Laufe der Darstellung das „Bewußtsein" steigert zu immer vollern und kräftigern Tönen, und auf der sanft hingleitenden Redewelle wie einschmeichelnde Musik die Geister umspielt, davon gibt S. 47 vielleicht die lehrreichste Probe. „Es wäre ungerecht", sagt D., „gegen das Mittelalter, bei dem düstern Bilde der vorreformatorischen Kirche, wie wir bisher es gezeichnet, stehen zu bleiben. Aber es würde auch die Reformation selbst ihren geschichtlichen Boden verlieren, wenn man, um sie recht glänzend zu rechtfertigen, vor ihr nur Finsterniß sehen wollte" — was bekanntlich von den Centuriatoren an die prot. Kirchengeschichtschreibung lange Zeit gewollt hat und zum Theil auch jetzt noch will. „Zu ihrer Legitimation gehört nicht bloß, daß es vor ihr schlecht stand, sondern auch, daß das Edelste, was vor ihr sich Bahn bricht, wie im unbewußten, geheimen Bunde zu ihr steht, von ihr als einem Mittelpunkte das beste mittelalterliche Streben erleuchtet, ja angezogen wird, mit einem Worte, daß sie die reife und gleichsam naturwüchsige Frucht der edelsten erhaltenden Säfte des mittelalterlichen Lebens und das lösende Wort des Räthsels für den vielgestaltigen Zwiespalt in seiner Mitte ist."

Oberflächlich angesehen, könnte man in diesem Passus eine gewisse wohlwollende Milde gegen die kath. Kirche finden wollen, aber auch nur die Oberflächlichkeit könnte es. Denn in Wahrheit gehört das ganze Wohlwollen D.'s der Reformation und er hat dessen auch gar kein Hehl. „Sie würde ja selbst ihren geschichtlichen Boden und Zusammenhang verlieren, wenn man, um sie recht glänzend zu rechtfertigen, vor ihr nur Finsterniß sehen wollte." Natürlich, wäre der Protestantismus der Deus ex machina, wie die apologetische Geschichtschreibung ihn lange genug in dem thörichten Wahne, ihn dadurch zu verherrlichen, dargestellt hat, so wäre ja alles bestätigt und zugegeben, was die kath. Kritik von Anfang an ihm nachgesagt hat, und er selbst hätte sich sein Urtheil gesprochen. Damit ihr aber diese gefährliche Waffe entzogen werde, müssen wir uns allerdings dazu entschließen, dem Nachtgemälde des Mittelalters auch etwas Licht beizumischen, und haben dann ohnehin den Vortheil dabei, daß kurzsichtige Katholiken unsere Milde loben. Aber gehört denn dieses Licht der kath. Kirche? Wer aufmerksam die Worte D.'s gelesen hat, wird sogleich bemerkt haben, daß der Lichtschimmer, welcher der kath. Kirche im Mittelalter zugetheilt wird, ein erborgter ist, der erste Lichtstreifen nämlich, welcher die höchsten Höhen röthete, während die Sonne noch nicht über den Horizont emporgestiegen war. D. steht in diesem vollen Sonnenglanze auf der Hochwarte der Zeit; von ihr wirft er noch einen Blick in das Mittelalter zurück; er gewahrt in ihm einen flüchtigen Lichtglanz und erkennt in ihm die Morgenröthe des Protestantismus. Denken wir uns diese Morgenröthe weg, was bleibt? Nun, die Antwort ist sehr einfach. Was von der Nacht bleibt, wenn wir sie uns vor dem ersten Morgengrauen denken!

Wie sich nun aber die neue Lichtperiode zur abgelaufenen Periode der Finsterniß verhalten soll, das ist zur Genüge aus der Art und Weise zu entnehmen, wie D. die Vorbereitung der Reformation im Mittelalter schildert. Es ist genau dieselbe, wie in der Kirchengeschichte oder Apologetik die Vorbereitung des Christenthums in der alten Welt abgehandelt wird. Wie dort, so wird auch hier von D. in der vorreformatorischen Zeit eine negative Vorbereitung (Sünde und Irrthum) und eine positive Vorbereitung (die Ahnung des Christlichen in Erkenntniß und Sitte) unterschieden. Die historische Ausführung ist die herkömmliche und bietet deswegen für die Besprechung nichts Besonderes dar. Aber die Folgerung, welche sich aus diesem Parallelismus ergibt, ist recht geeignet, das protestantische Selbstbewußtsein D.'s und seine Auffassung der kath. Kirche zur vollen Klarheit zu bringen. Ueber der alten Zeit geht als Sonne in der Geschichte Christus auf, über dem Mittelalter erhebt sich in strahlenden Lichte die prot. Kirche, und wie Christus und die Kirche hier in Parallele stehen, so ist es natürlich auch mit der vorchristlichen Zeit und dem Mittelalter der Fall. In kirchlicher Beziehung ist das Mittelalter, verglichen mit der Reformation, nicht viel besser als Heidenthum; und so muß es sein, wenn wir „die Reformation recht glänzend rechtfertigen wollen," und darum sagen wir von der Kirche im Mittelalter: sie huldigt in der Rechtfertigungslehre dem Pelagianismus, in den Sacramenten der Magie und hat den Boden der h. Schrift verlassen. Der höhere Standpunkt des Protestantismus belehrt uns, daß dem so sein müsse; ob es so sei, ob die geschichtliche Wirklichkeit nicht dieser Theorie Hohn spreche — das ist eine Frage, an welche der verblendete Dünkel D.'s gar nicht heranreicht und die er sich gar nicht einmal gestellt hat.

Es bleibt also doch bei der alten Losung des Protestantismus: Hie Licht, dort Finsterniß! Denn wenn er vom Mittelalter reclamirt, worauf er ein Eigenthumsrecht zu haben glaubt, was wird dann demselben übrig gelassen? Dies ist also der Stand der Sache: während D. auf der ersten Seite seines Buches dagegen protestirt, daß der Protestantismus bloß der begleitende Schatten an der kath. Kirche sei, hat er durch seine historische Analyse des Mittelalters glücklich herausgebracht, daß die kath. Kirche die Nacht ist, welche dem hellichten Tage des Protestantismus vorausging.

Das heißt nun allerdings den Protestantismus recht „glänzend" rechtfertigen und die Ehre desselben retten. Aber es gibt bekanntlich eine Methode der Ehrenrettung — und gerade die Gegenwart hat abschreckende Beispiele der Art genug aufzuweisen, — welche, weil sie den Gegenstand nicht in dem ihm eigenen, sondern in einem angedichteten Lichte sieht, dadurch wider Willen den Blick des Gegners für die Schattenseiten schärft. Wir fürchten, daß D. in diese Lage gerathen sei. Wenn nämlich Christenthum und Kirche innig zusammenhängen, die Kirche nur der sichtbar reale Ausdruck des Christenthums ist, die protestantische Kirche aber nach D.'s Betrachtung der Geschichte sich so über die katholische erhebt, wie Christus über die Zeit vor ihm: so besorgen wir, daß mit der Kirche auch das Christenthum selbst in eine höhere Entwicklungsphase getreten ist, und daß am Ende Luther über Christus den Vorzug erhält, gewissermaßen als der rechte Interpret, dessen Christus bedurfte und den er leider erst im 16. Jahrh. gefunden hat. D. selbst sagt ja, daß die Reformation die „höhere, von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe sei"; wenn er aber beisetzt: „in individueller Weise", dann fürchten wir, daß Christus einen sehr schlechten Interpreten erhalten hat; denn eine individuelle Interpretation — wir sagen das vom christlichen, nicht vom katholischen Standpunkt aus — ist für uns keinen Heller werth, wenn wir eine authentische nicht haben können.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. In der Betrachtung des Christenthums nimmt D. seinen Standpunkt nicht in der Geschichte, in der Masse der Thatsachen, sondern in der Schleier-

macherschen Theologie. Diese fordert, 1) in allen geschichtlichen Erscheinungen des Christenthums ein Doppeltes zu sehen: Licht und Finsterniß, Wahrheit und Irrthum, und 2) die geschichtlichen Erscheinungen in ihrem Werth nach ihrer chronologischen Reihenfolge zu schätzen. Diese Methode hat D. auf das Mittelalter angewendet und damit seine glänzenden Resultate erzielt, worauf ihm die kath. Kritik leider nur erwiedern kann: er hätte sich die Mühe sparen sollen, weil alles ja doch schon von vornherein feststand. Die speciellen Vorwürfe, die er dem Mittelalter macht, sind alt, und auch in dieser Beziehung lag für den „geistvollen" Theologen kein Bedürfniß vor, sie zu wiederholen.

Fragt nun der Leser nach des Pudels Kern, so müssen wir mit Göthe antworten: „ein fahrender Scholast", oder ohne Bild gesprochen: der Protestantismus „in der individuellen Weise" des Hrn. D. ist nichts als eine Repristinirung der alten Gnosis mit ihrem blendenden und bestechenden Zauber in der Darstellung, mit ihrer hochmüthigen Verachtung der kath. Kirche, mit ihrer souveränen Willkür gegen die historischen Thatsachen. Wie ein „Pneumatiker" sieht D. von der Höhe seines Standpunktes auf die armen „Psychiker" der kath. Kirche herab, die an ihrer historisch ererbten Kirche haftend auf der Erde kriechen, während D. in ätherischen Regionen den sublimirten Geist des Christenthums athmet. Gut für Strauß, denn wenn er sich doch einmal zu D. bekehren muß, so wird er sehen, daß er doch nicht, wie er vor Jahren befürchtete, zum „Stroheßen" verurtheilt, sondern zu Nektar und Ambrosia begnadigt wird.

Und wir? Wenn Irenäus seiner Zeit die theologischen Feinschmecker auf die schmale Kost der regula fidei herabsetzte, so bleibt uns leider nach diesem Vorgange nichts übrig, als D. zu bitten, wenn er wieder über die kath. Kirche schreiben will, zum ersten besten Katechismus zu greifen und sich mit wahrer „Unbefangenheit" zu fragen: lehrt die kath. Kirche Pelagianismus? übt sie in ihren Sacramenten Magie?

Hildesheim. H. Hagemann.

Populäre Theologie.

Die Philosophie des katholischen Katechismus. Eine gründliche und populäre Rechtfertigung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre mit besonderer Berücksichtigung der wichtigsten Fragen und Einwürfe der Gegenwart von Dr. **A. Martinet.** Nach dem Französischen von einem Pfarrer der Diöcese Limburg. Mainz, Kirchheim 1866. XII u. 539 S. 8. 1 Thlr. 5 Sgr.

Der verstorbene Abbé Martinet zählte zu den beliebtesten und fruchtbarsten populären theologischen Schriftstellern des heutigen Frankreich, und verstand es besonders die wichtigern Tagesfragen geschickt aufzugreifen und in schlichter, witziger, manchmal auch derber Weise zu besprechen und zu erledigen. Das rubricirte Werk ist die umfassendste seiner literarischen Arbeiten und nähert sich am meisten der streng wissenschaftlichen Behandlung. Original und belgischer Nachdruck [1]) haben erstaunlichen Erfolg gehabt, auch wohlverdienten Erfolg, wenn man für die Beurtheilung nicht den deutschen, sondern den französischen Maßstab anlegt, welcher angesichts der heutigen Unfruchtbarkeit der geistlichen gelehrten Schriftstellerei bekanntlich ein sehr gnädiger sein muß. Das Werk selbst entspricht seinem Titel, welchen der deutsche Bearbeiter amplificirt hat, nur in sehr bescheidenem Grade. Im Grunde gehören nur die beiden mittlern Bücher zur eigentlichen Aufgabe des Werkes, während das erste eine Art vorbereitender Apologetik darstellt und das vierte auch ganz wegbleiben oder als selbständige Broschüre erscheinen konnte. Die beiden mittlern Bücher selbst erschöpfen aber den Katechismusstoff nicht, indem auf eine systematische Behandlung der Gnadenmittellehre (Gebet und Sacramente — wir reden im Sinne unserer gewöhnlichen Katechismusmethode) gar nicht eingegangen ist und auch andere und zwar wichtige dogmatische Materien übergangen oder nur flüchtig berührt werden. Am wenigsten aber ist das verlockendste Wort des Titels, „Philosophie", wahrgehalten, indem von dem, was wir als philosophische Verständigung über die Offenbarungswahrheiten zu betrachten pflegen, nur sehr Weniges und meist sogar nur Untergeordnetes dargeboten wird.

Nach einigen interessanten, auf interessante Art besprochenen Vorfragen gibt der Verf. im I. Buche „die Grundlage der Philosophie des katholischen Katechismus", d. h. des kath. Religionssystemes, mittelst Erörterung der Wahrheit von „vier Existenzen", nämlich Gottes, Christi, der Kirche und des Menschen. Die Gotteslehre besteht größtentheils aus einem sehr einläßlichen Nachweis des Daseins Gottes oder vielmehr der Macht, Weisheit, Güte des daseienden Gottes aus der Beschaffenheit, der Ordnung und dem Bestande der Weltwirklichkeit. Auf Grund der allgemeinen Vorsehung Gottes und der Verschiedenheit des Menschen von den übrigen Geschöpfen der Erde wird ohne weiteres auf die Zweckdienlichkeit, um nicht zu sagen Nothwendigkeit einer positiven Offenbarung gefolgert. Diese apologetische Lebensfrage wird aber mit einer Kürze und Leichtigkeit abgethan, wie es kaum in einem weniger gründlichen und werthvollen Buche geschehen durfte. Befriedigender ist der zweite Abschnitt, obgleich auch hier die eigentlich wissenschaftliche Basis, der Nachweis der geschichtlichen Wahrheit unserer biblischen Urkunden, über Gebühr vernachlässigt wird. Was an die Stelle dieser Grundlage gesetzt wird, die christliche Literatur überhaupt in ihrer Massenhaftigkeit (S. 74 f. der Uebersetzung), beweist für sich die Existenz Christi so wenig, als die Gesänge Homers und die ganze Homerliteratur den Inhalt jener Dichtungen zu historischen Thatsachen stempelt. Am gelungensten ist die Aufzeigung der Göttlichkeit der Kirche. Auch der vierte Abschnitt enthält treffliches Material zur Begründung des Satzes, daß der Mensch mit seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen auf den Katholicismus angelegt sei. Die Seitenblicke und Seitenhiebe auf die Gegner sind scharf, verwundend, bisweilen tödtlich. — Das II. Buch, der dogmatische Theil, liefert eine viel zu kurze und doch wieder zu wort- und phrasenreiche Erklärung und Vertheidigung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Weder Erklärung noch Begründung sind dem Bedürfniß wissenschaftlich gebildeter Leser hinreichend angemessen. Die philosophischen Verständigungen über Trinität, Incarnation, Erbsünde, Versöhnung u. s. w. fehlen fast gänzlich oder verdienen doch keineswegs den Titel „Philosophie." Auch da, wo der Verf. verhältnißmäßiger Weitläufigkeit aus durch die Stoffe nicht gebotenen Gründen sich befleißigt, begegnet uns dieser Mangel an speculativer Tüchtigkeit. Im Artikel von der Höllenfahrt Christi z. B. (S. 268 ff.) wird die Frage über die Gründe des Verhaltenwerdens der entschlafenen Gerechten alter Zeit gar nicht aufgeworfen, die calvinische Vorstellung dagegen von der Höllenpein Christi mit der Bemerkung abgefertigt, daß ein einziger Blutstropfen Christi für die Zwecke der Erlösung überfließend ausgereicht hätte. — Im III. Buche, welches unter dem Titel „die Gebote Gottes und der Kirche" die Hauptpunkte der christlichen Sittenlehre mit Rücksicht auf die in der heutigen civilisirten Gesellschaft verbreiteten Irrthümer und Vorurtheile abhandelt, befindet sich der Verf. wieder ganz in seinem Elemente, weßhalb auch dieser verhältnißmäßig ärmere Stoff einen größern Raum als die Glaubenslehre für sich in Anspruch nimmt. Freilich bleibt auch hier wieder für die ideelle Auffassung Manches zu wünschen übrig, so namentlich bei der Darlegung des Verhältnisses, in welchem göttliche und kirchliche Gesetzgebung, sowie Staat und Kirche sich zu einander befinden. — Ueber das IV. Buch, „die Einwürfe" betitelt, haben wir bereits bemerkt, daß es nur lose mit dem Ganzen zusammenhängt. Es gehört

1) *La philosophie du catéchisme catholique,* par M. l'abbé *Martinet.* Bruxelle, Goemaere 1853. 2 Bände. 326 u. 364 S. 8.

mit zur Göttlichkeit des Katholicismus, ein Zeichen, eine Lebensmacht zu sein, welcher vielfach und immerfort widersprochen wird. Bekanntlich ist in Frankreich seit den ersten Erfolgen des P. Lacordaire le christianisme civilisateur das Lieblingsthema der Kanzel und der religiösen Literatur geworden. Die Gegner haben den Stiel umgekehrt und den Katholicismus für unverträglich mit der rechten Civilisation und den modernen Ideen erklärt, weshalb auch nach Napoleon III. der Papst-König nicht mehr in das Gefüge der heutigen Staaten paßt. Bis zu dieser Höhe der Gegnerschaft erhebt nun freilich aus begreiflichen Gründen der Verf. sein kriegerisches Auge nicht; wohl aber läßt er es sich ernstlich angelegen sein, den Katholicismus gegen den Vorwurf zu schützen, daß ihm rücksichtlich der Wahrnehmung der socialen Interessen der Protestantismus weit überlegen sei. Von S. 468 an bis zu Ende des Werkes befaßt er sich nämlich mit der Würdigung folgenden Einwurfs: „Von der Epoche der religiösen Befreiung des 16. Jahrhunderts datiren alle Fortschritte: der Fortschritt in der Wissenschaft und Literatur, der Fortschritt in Politik, Ackerbau, Industrie und Handel. Durchzieht Europa und die neue Welt; vergleicht die Völker und Religionen unter einander, und ihr werdet sehen, daß die protestantischen Nationen durch ihre Thätigkeit in Industrie und Handel und durch die Einsicht in das, was das Wohlsein eines Volkes ausmacht, die erste Stelle einnehmen. Was findet ihr hingegen in jenen Ländern, wo der seiner Natur nach rückschrittliche Katholicismus den geistigen Fortschritt hemmt? Todte Reichthümer in der Hand der Kirchen und Klöster, Mittelmäßigkeit und vielfache Schläfrigkeit in den höhern Bürgerclassen; beim niedern Volke Elend, Faulenzerei und Bettelhaftigkeit. Die Liebe zur Freiheit zeigt sich hier nur in revolutionären Bewegungen. In den gemischten Bevölkerungen werdet ihr die Kinder der Reformation von den Gläubigen der alten Kirche an der bessern Bebauung ihrer Felder, an der Zierlichkeit und Reinlichkeit ihrer Wohnungen und ihrer Person, an der größern Würde ihrer Haltung, an der größern Nüchternheit und Abneigung gegen das grobe Laster des Trunkes u. s. w. unterscheiden." Wir übergehen die zum Theil wirklich originelle Beleuchtung dieser gewiß auch manches Wahre enthaltenden Diatribe. Bei allen die concrete Wirklichkeit und die allgemeinen Principien angehenden Fragen sucht Martinet seines Gleichen. Rechnen wir dazu noch, daß sein Stil bei solchen Erörterungen wahrhaft anziehend und an das echt Oratorische anstreifend ist, so ist es erklärlich, daß dieses Buch eine vielseitige rednerische Verwendung zuläßt und namentlich auch in und außerhalb Frankreichs in Missionspredigten verwerthet wird.

Seinem theologischen Standpunkte nach zählt der Verf. zu denjenigen Praktikern, welche keine hohen Stücke auf die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft in religiös-sittlichen Fragen halten und weit davon entfernt sind, den Menschen, wie er jetzt geboren wird, dem natürlich guten Menschen gleich zu stellen.

Wenn es auf dem weitschweifigen Titel der deutschen Ausgabe heißt: „nach dem Französischen" (d. i. bearbeitet), so können wir dieß nur in sehr bescheidenem Maße gelten lassen. Ref. hat selbst zwischen der französischen Ausgabe vom J. 1853 und dieser deutschen vom J. 1866 keine erheblichen Verschiedenheiten entdecken können, und wo ihm solche begegneten, da hätte er in den meisten Fällen dem Texte des Originals den Vorzug eingeräumt. Das sogar ist uns vorgekommen, daß, wo der französische Autor auf Erzeugnisse der deutschen (gegnerischen) Literatur ausdrücklich Bezug nimmt, der deutsche Bearbeiter solchen Specialitäten ausweicht. Und doch würde sich einer deutschen Bearbeitung, wie schon unsere bisherigen Bemerkungen darthun, eine sehr dankbare Aufgabe dargeboten haben. Selbst correctere und inhaltsreichere Ueberschriften der einzelnen Abschnitte, sachgemäßere Vorbereitungen für die erste Fragestellung der Abschnitte, Hinweisungen auf einschlägige deutsche, den Lesern des Buches zugängliche Werke, ein sorgfältiges Sachregister wären höchst dankenswerthe Beigaben gewesen. Manches zunächst nur französische Leser vorzugsweise Interessirende hätte abgekürzt und zum Ersatz als Ausfüllung unverkennbarer Lücken das Beste aus unserer neuesten apologetischen Literatur im Geiste und Stile des Originals aufgenommen werden können.

Nur wenige Ausnahmen abgerechnet, ist der Sinn des Originals durch die Uebersetzung richtig und treu wiedergegeben und insofern kann die letztere als eine gute und gelungene bezeichnet werden. Bisweilen, aber auch nur bisweilen ist die Darstellung so correct und fließend, daß man gar nicht versucht wird, die Uebersetzung mit dem französischen Text zu vergleichen. Zahlreich dagegen sind die Fälle, in welchen der Sprachkundige sofort das Französisch-deutsch herausfühlt und kaum der Versuchung widerstehen kann, die Rückübersetzung in das echte Französisch zu vollziehen. Noch mehr — es thut uns wahrhaftig leid im Interesse des Uebersetzungswesens dieses sagen zu müssen — der Herr „Pfarrer der Diöcese Limburg" hat bisweilen gar zu flüchtig gearbeitet, sich mit der ersten im Lexikon angegebenen Bedeutung der Worte begnügt und zu wenig auf den Sinn und Zusammenhang des Ganzen reflectirt [1]).

Wenn wir diese Ausstellungen auf das Zeugniß folgen ließen, daß die Uebersetzung im Allgemeinen als eine gute bezeichnet werden könne, so wurden wir dabei vornehmlich von dem Wunsche bestimmt, daß die katholischen Schriftsteller und Literaten (also auch Uebersetzer) doch nicht so sehr auf die Quantität, als auf die Qualität ihrer Leistungen den Accent legen möchten. Fabrikarbeit sollte auf diesem Gebiete gänzlich unterbleiben. Es ist gewiß im höchsten Grade anerkennenswerth, wenn auch Seelsorgsgeistliche, deren Tüchtigkeit nicht durch literarische Verdienste documentirt zu werden braucht, ihre Mußestunden zur Mitarbeit am Werke der Gelehrten verwenden; aber wenn sie einmal auch hiezu sich für berufen erachten, müssen sie es als ihre erste Pflicht ansehen, in dem erwählten Zweige den Meistern vom Fache möglichst ebenbürtig zu werden.

Bonn. Dieringer.

---

1) Da er ohne Zweifel s. Z. eine zweite Auflage wird zu besorgen haben, so kann es auch für ihn von Nutzen sein, wenn wir unser Urtheil durch einige Beispiele belegen. S. 7 „unzählige Anzahl", st. Unzahl (infinité); S. 14: „der menschliche Gedanke", st. die menschliche Denkthätigkeit (pensée humaine); S. 26: „die Flotten kommen aus den Häfen hervor", st. sie laufen aus (sortir); S. 27: „ein blutiger Trümmerhaufen", st. blutgetränkt oder im Blute schwimmend (flotter dans le sang); S. 52: „Wie Atheisten entstehen", st. wie man Atheist wird (Comment se font les athées); S. 57 Ueberschrift des Kapitels: „Der Gott des Weltalls ist der Gott des Evangeliums", st. ist auch oder zugleich (bien). . . Doch wir fühlen, daß wir in dieser Weise nicht fortfahren dürfen. Daher nur noch einige Beispiele der gerügten Nachläßigkeit. In der Note 1, S. 101 ist zu lesen: „S. M. 18 Cap. 26 V. s. Mr. 10 C., 14—15 V." Was bedeutet diese Buchstabenrechnung? Antwort: Matth. 18, 26. Marc. 10, 14. 15. — Der Verf. schreibt und zwar dogmatisch völlig correct; „Je crois la sainte église catholique"; die Uebersetzung lautet: „Ich glaube an eine heilige katholische Kirche" (S. 292). Den Höhepunkt erreicht der Mangel an hinreichender Reflexion in folgendem Falle. Der Verf. erinnert für einen bestimmten Lehrzweck an das traurige Zerwürfniß, welches seiner Zeit zwischen Fenelon und Bossuet obwaltete. Das herbe Verfahren des Letztern ist bekannt; die durch ihn zu Rom denuncirte Schrift des Erstern wurde verurtheilt. Ueber die endliche Beilegung dieses Streites schreibt nun der Verf. in seiner drastischen Weise: „La lutte entre ces deux géants reste incertaine jusqu' au jour où Innocent XII. se voit obligé de dire au cygne de Cambrai: »Chantez la palinodie«! et à l'aigle de Meaux: »Ne vous herissez plus si fort«!" Die letzte an Bossuet gerichtete Ermahnung lautet nach der Uebersetzung: „Sträube dich nicht mehr so sehr!" (S. 150). Und wirklich: „se 'herisser" heißt „sich sträuben"; was es aber sonst noch heißt und in diesem Satze heißen muß, das zu ermitteln war

Katholische Poesie.

Einleitung. Der h. Augustinus schreibt noch als Katechumen (c. Acad. II, 3): „Philokalie und Philosophie sind fast gleichklingende Namen für Begriffe, die mit einander nahe verwandt nicht bloß scheinen wollen, sondern es wirklich sind. Was heißt philosophia? Liebe zur Weisheit; und philocalia? Liebe zur Schönheit. Ist nun aber nicht die Weisheit selbst auch wahre Schönheit? Schwestern also sind jene beiden, Töchter einer und derselben Mutter. Aber die Schönheitsliebe hat sich von der Genußsucht ihrem Himmel entlocken und zur Belustigung des Volkes in den Bühnenkäfichten sperren lassen; nur noch durch den hohen Klang ihres Namens heischt sie vom Vogelfänger einige Achtung. Flügellos, beschmutzt und verarmt, wie sie ist, wird sie von ihrer im Fluge nicht gehemmten Schwester wohl noch oft genug erkannt, aber selten frei gemacht. Ist doch sie selbst, die Philokalie, sich ihres Ursprungs nicht einmal bewußt, wenn ihr die Philosophie davon nichts sagt."

In den Retractationen (I, 1, 3) nennt das der Heilige eine Art von Fabel, die nichts weniger als sinnig oder schön sei. Denn was als Philokalie bezeichnet werde, gehe entweder auf in kindischem Spiele, oder wollte man es um des Namens „Schönheitsliebe" willen in Ehren halten, weil die wahre, vollendete Schönheit eben der Weisheit eigen sei, so falle damit in Bezug auf die geistigen und höchsten Dinge aller Unterschied zwischen der Philokalie und der Philosophie hinweg, so daß von ihnen als von zwei Schwestern nicht geredet werden könne.

Es hätte dieses Widerrufes nicht bedurft, wenn der Kirchenvater mit seinem Begriffe von der Philosophie nicht über das gewöhnliche Maß so weit hinausgegangen wäre. Aber auch so noch würde er es ohne Zweifel ganz in seinem Geiste gedacht und geschrieben finden, wenn er bei Dante (im 2. und 3. Buche des „Gastmahls") von jenen beiden Schwestern die eine in den zwei streng blickenden Augen (den überzeugenden Beweisen der Wissenschaft oder Philosophie im engern Sinne), die andere in dem Einen, das ganze Gesicht verklärenden Lächeln (der überredenden, herzgewinnenden Kraft der Kunst oder Philokalie) einer und derselben Beatrice versinnbildet fände.

Die Philosophie, sagt derselbe Dante (H. 11, 97 ff.; vgl. Par. 2, 112 ff.; 29, 13 ff.), belehrt uns, und die h. Schrift hatte dasselbe bereits auf ihrem ersten Blatte gethan, daß alle menschliche Kunst „gleichsam als Gottes Enkelin — a Dio quasi nepote" — der Natur nachgehen müsse, um, wie es die Himmelskreise mit ihren seligen Bewegern thun, „von oben nehmend und nach unten schaffend", Geistiges und Leibliches, Form und Materie mit möglichst starkem Baste so zu einigen, daß ihr Werk, als Ganzes und im Verhältniß jedes seiner Theile zu dem Ganzen, ein Nachbild sei von der dreigestalten Wirkung der ewigen Macht, Weisheit und Güte; — nicht ein Strahl, wohl aber ein Abglanz dessen, der nach Plato als

pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens simili que in imagine formans
Perfectasque iubens perfectum absolvere partes

von Boethius (de cons. III. m. 9) gepriesen wird.

Ganz in demselben Sinne mahnt uns Emilie Ringseis (Gedichte S. 65):

„Lerne Kunst gebrauchen
Als was sie ist: Zeugniß der Offenbarung,
Daß Gottes Bild du seist aus Gottes Hauchen!
Begreifst du so der Schöpferkraft Erfahrung,
Wird jede Kunst dem Glauben Liebesnahrung,
Dankwolke, zum Urschöpfer aufzuhauchen!"

des Uebersetzers Sache ebenso gut, wie er einige Seiten früher einsehen mußte, daß bei der Uebertragung eines aufgestellten Rechenexempels durch die Worte: „was übrigens zu viel ist" (S. 146) das gerade Gegentheil von dem herauskommt, was der Verf. durch seine Phrase: „ce qui est encore trop" hat sagen wollen.

Und wie zur ersten Schöpfung, so verhält sich die Kunst auch zur zweiten, zum Erlösungswerke. Alle Kunst hat mitzuwirken zu der einheitlichen und doch vielklangvollen Ausgestaltung, wie des einzelnen Menschen, so der ganzen Menschheit durch den, der als das „Wort, das Fleisch geworden", der Inbegriff und die Quelle ist wie aller Wahrheit, so aller Grazie.

„Ja auch die Kunst muß Heiland sein, versöhnen, —
Kraft deiner Kraft, Gottmensch, das Reich des Schönen
Vom Fluch erlösen, von Verzerrungsschmach."
(Ringseis, Gedichte S. 53.)

Ein Sacrament soll jedes Kunstwerk sein; alle Philokalie muß bewußt oder unbewußt theilnehmen an dem Werke der Erbauung des Einen Gotteshauses, an der Offenbarung des großen Geheimnisses in Christo und seiner Kirche: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

So viel zur Bezeichnung des Standpunktes, von welchem aus in diesen Blättern über Kunst überhaupt und Dichtkunst insbesondere zu sprechen sein wird. Als Grundregeln, die nicht für Künstler und Kunstrichter allein geschrieben sind, aber doch von ihnen ganz besonders beachtet werden sollten, erlaube ich mir zur Ersparung theoretischer Erörterungen einige altbewährte Sätze in Erinnerung zu bringen.

Non possumus amare nisi pulchra. — Pulchritudo est aequalitas numerosa. — Nihil est ordinatum, quod non sit pulchrum. — Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem non turpiter, ut qui legem agere noluit, a lege agatur. — Etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris agitur. — Nulla natura, quae non, ut sit quidquid est, appetat unitatem. — Omnis mensura et modus inmoderationi et infinitati recte anteponitur. *S. Aug.*

Lignum illud, quod scientiam permixtam confusamque fructificat, ex his est, quae nobis interdicuntur a Deo. — Bonum simplex et unum, malum varium et fucatum. *S. Greg. Nyss.*

Bonitas definita est, infinitum vero malitiae dedecus, nullis propriis principiis nixum. — Quidquid est, ideo est, quod unum est. Omne enim esse ex forma est in rebus creatis materia unitae. — Unitas est, quae unit omnia et tenet omnia diffusa in omnibus, quae sunt. — Nihil est, quod naturam servans Deo contraire conetur. — Nulla natura mali. — Nihil est, quod mali causa ne ab improbis quidem fiat. — Ordo quidam cuncta complectitur, ut quod ab signata ordinis ratione decesserit, hoc licet in alium, ordinem tamen relabatur. *Boëth.*

Endlich: ut pictura poësis erit, oder auch veluti modulatio musica. Wie in der Musik die Töne, in der Malerei und Sculptur die Farben und Gestalten, so müssen auch in der Poesie Gedanken und Empfindungen, Handlungen und Leiden der Maßlosigkeit entzogen, in reiner, scharfer Begrenzung Jedes einheitlich für sich, nicht bloß überkleidet sondern durchgeistet, einem wohlgerundeten Ganzen dienstbar gemacht werden; alles Haltlose, Unklare, Vage, Schillernde und Verschwommene ist vom Bösen.

„In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben."

I. Dramatische Poesie. 1. Wilhelm Molitor.

a. Maria Magdalena. Ein dramatisches Gedicht. Mainz, Kirchheim 1863.
b. Die Freigelassene Nero's. Ebend. 1865.
c. Julian der Apostat. Ebend. 1866.

Molitor ist ein ausgezeichnetes Dichtertalent; er könnte ein Dramatiker ersten Ranges werden. Aber fürs Theater, wie es nun einmal ist, schreibt er nicht und wird er niemals schreiben wollen. Er hat nur Leser im Auge. Er hätte sich mehr in Gedanken eine Bühne schaffen und Zuschauer und Hörer nach seinem Sinne herbeizaubern sollen, dann würden seine „Handlungen" und die handelnden Personen an Abrundung und Leben gewonnen haben. Jetzt herrscht zwar keineswegs ein trockner Lehrton, aber doch die Absicht zu lehren und der Lehrinhalt zu sichtbar vor. Nur „Magdalena" könnte mit wenigen Abkürzungen aufgeführt werden; die beiden andern Stücke nicht; sie

sind übermäßig stoffreiche Rundgemälde, die sich füglich: „Nero und seine Zeit", „Julian und seine Zeit" überschreiben ließen. Auch die Kunst soll lehren, aber per exempla trahens, überall harmonisirend, nicht sachlich erschöpfend, nicht scheidend und vereinzelnd, wie die Wissenschaft oder die Predigt. Selbstzweck im strengen Sinne des Wortes ist sie nicht; aber je mehr der Künstler das Schöne um der Schönheit willen, formali quasi intuitu, liebend zu erfassen und darzustellen versteht, um so sicherer wirkt sein Werk auch zu Gunsten des Wahren und des Guten.

a) „Maria Magdalena" ist das menschliche Herz, wie es frei, wie es ganz es selbst zu sein verlangend immer tiefere Knechtschaft findet, bis es im Herzen des Gottmenschen („ich glaube an sein Herz" S. 164) das Gesetz der Freiheit erkannt und sich ihm liebend hingegeben hat. Domine, tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, könnte als Motto dienen, oder Quaerite, quod quaeritis, sed non est, ubi quaeritis! Trotz aller Eitelkeit und Genußsucht ist die Sünderin immer wahrheitsliebend und wahrhaftig geblieben und ist in hohem Grade barmherzig (S. 24 f.). Das rettet sie nicht, aber macht sie doch empfänglich für die Rettung. Ihr Zustand, ihr Trotz und ihre Verzagtheit, ihre Sehnsucht und ihr Wehe, der Aufschwung, das Schwanken, der Rückfall, der Kampf und die Entscheidung, das Zusammenwirken von Natur und Gnade zum endlichen Sieg und Siegesjubel, das alles ist ganz vortrefflich geschildert und motivirt. Bei den einzelnen Schönheiten dürfen wir uns nicht aufhalten; nur was mir weniger gefallen hat, will ich hervorheben.

1. Der Dichter hat seiner Darstellung nicht mit Unrecht die alte Legende zu Grunde gelegt, doch hätte er sich im Eingang strenger nach ihr richten sollen. Magdalena ist die Tochter eines Herzogs von Syrien, gleichviel ob römischen, normannischen oder napoleonischen Adels, jedenfalls eine duchesse, wie unser Jahrhundert, in Frankreich namentlich, ihrer mehr als eine aufzuweisen gehabt: ein Kind aus gemischter Ehe — der Vater ein Weltmann, ein Heide, die Mutter rechtgläubig und fromm, — in einem religionslosen Pensionate für die große Welt aufs feinste erzogen und demnach denkend und handelnd wie der Vater, wiewohl im Herzen mehr der Mutter zugethan. Das ist Magdalena auch bei Molitor; er hat sich aber diese einfache Begründung ihres Charakters und Verhaltens dadurch trüben lassen, daß er sie zur Erbin „strenger, würdiger Ahnen", zur Tochter „gottesfürchtiger Eheleute", beiderseits jüdischer Herkunft, macht, die nur ihr jüngstes Kind nicht ganz so streng in Zucht gehalten haben, wie die beiden ältern, Lazarus und Martha. So bleibt der Reichthum, bleibt der Umgang, bleibt besonders auch die griechisch-römische Bildung unserer Heldin unerklärt und unerklärlich. Viel sachgemäßer schreibt Rhabanus Maurus: Mater eius nobilissima, nomine Eucharia, ex gentis Israëliticae regali prosapia inclytum genus duxit. Pater eius Theophilus, natione Syrus, non solum genere illustrem, verum etiam titulo spectabilem et administratione clarissimam nobilitatis lineam traxit. Siquidem inter satrapas provinciae primatum gerens, quod filii huius saeculi habent pro magno, totius Syriae et universae maritimae regionis dux inclytus et princeps fuit. De vita B. Mariae Magd. (Monuments inedits II p. 459.)

2. Denkt man sich aber auch den Reichthum in der Familie noch so groß (nach Rhaban besaßen die drei Geschwister gemeinschaftlich iure haereditario multam patrimoniorum summam, praediorum quoque et pecuniarum necnon et famularum copiam, scilicet et civitatis Ierosolymae partem maximam, et tria praedia: Bethaniam in Iudaea, Magdalum in Galilaea, et Bethaniam trans Iordanem, ubi erat Ioannes baptizans), so schildert uns doch der Dichter das Leben auf dem Schlosse und in den Gärten am See Genesareth als ein so großartig verschwenderisches, daß man unwillkürlich an Shakespeare's „Timon von Athen" erinnert wird und für die Herrin einen Umschwung fast naturnothwendig kommen sieht, von der bisherigen Thorheit in die entgegengesetzte Thorheit, nicht aus Einsicht, Willenskraft und Gnade, sondern aus Uebersättigung, Erschlaffung und Verarmung. Man muß wohl annehmen, die spionirenden Juden haben es richtig bereits erkannt (S. 20), was nach erfolgtem Bruche Jethran und Thais (S. 164 u. 166) der „thörichten Verschwenderin" zum Abschiede ins Gesicht schleudern: „die Mittel fehlen", um länger so noch fortleben zu können, darum sucht und findet sie in „heiligen Gefühlen" — „aus Sumpf und Wildniß" einen „sehr bequemen Ausweg." Auch schaltet Metellus zu sehr als Hausherr; Cornelius mit dem siegreichen „Adonisblicke" (S. 49) rühmt sich zu unverhohlen der vor Jahren schon an diesem Orte „durch Maria's Gunst so oft beglückt im Freudenrausche" ihm dahingeschwundenen Tage; die Erinnerung an Roscius endlich (S. 136) greift zu tief, als daß nicht an Verhältnisse gedacht werden müßte von ganz unreiner Natur; dann ist es aber wieder gar nicht zu begreifen, wie die schon halb Bekehrte auch nur auf einen Augenblick sich selbst einreden oder von Jethran und Thais einreden lassen konnte (S. 65. 82. 87), sie dürfe und müsse wohl auch als Jüngerin Jesu in gewohnter Weise der Gastfreundschaft pflegen.

3. Den größten Fehler hat Molitor meines Erachtens begangen in der Schilderung des Apostels Judas S. 53 ff. und 99 ff. — Judas kehrt von einer Sendung durchs Land zurück, hat Wunder gewirkt, aber nur höchst spärlich Almosen geschenkt erhalten — „und das Brod ist theuer." Da vernimmt er, daß die reiche und freigebige Herrin von Magdala eine „treue Schülerin" seines Meisters geworden; sie wird ihm sicherlich „den Seckel" füllen. Magdalena weist gerade den Vorwurf zurück, es sei nur armes Volk, das dem Rabbi nachlaufe; „Niedere", sagt sie, allerdings, „doch niedern Sinn gewahrt' ich nicht bei ihnen." Da erscheint an der Pforte der Apostel: ein Mann in ärmlichem Gewande, von der Natur ganz unverkennbar „derb gezeichnet", dazu als „volles Bild des Zornes", mit geballter Hand, mit glühendem Antlitz, sprühenden Augen, das Haupt „umflattert von dem feuerrothen Haar", „in hastiger Rede" keifend mit der Schaffnerin. Tief entrüstet heißt Maria ihn von dannen gehen; ihr Stolz bäumt sich noch einmal auf, die halben Vorsätze brechen zusammen; sie weist nun auch selbst ihre Schwester Martha kalt von sich und gibt sich ganz dem alten Leben wieder hin, bis die Nachricht von der Enthauptung des ihrem Hause befreundeten heiligen Täufers ihr die Binde von den Augen reißt und dem Trotze den Todesstoß gibt; da entflieht sie der „Mörderhöhle" ihrer mit Herodes und Herodias als gleichgesinnt erkannten Umgebung.

Der Dichter hat die gute Absicht gehabt, eine Klippe bloßzulegen, an welcher die gebildete und gesittete Welt gern Anstoß nimmt: „was Alle bändigt, das Gemeine", sagt sie, hat im katholischen Klerus gar viele Vertreter. Mag sein; gemein scheint oft, was es nicht ist; indeß die Bischöfe können irren; aber der Heiland selbst, wie konnte er ein so nicht bloß scheinbar, sondern durch und durch gemeines Subject, um an seiner Statt zu lehren und zu heilen, wählen und entsenden? Der Maler freilich kann kaum anders, als den Bösewicht in und zu dem, was er durch eigene Schuld geworden, wie von der Natur unwiderstehlich getrieben und ausgeprägt uns vor Augen stellen. Dem Dichter jedoch stehen ganz andere Mittel zu Gebote, als selbst einem Leonardo da Vinci. Wie Chriemhilde nicht bloß im Eingange zum Niebelungenliede, sondern auch noch in der Mitte desselben als die schönste und edelste von allen deutschen (nur noch nicht vom Christenthum durchdrungenen) Frauen geschildert wird, so können, und ich meine fast, müssen wir uns den Verräther als den Nobelsten nicht von den Aposteln allein, sondern auch von allen Juden seiner Zeit vor-

stellen und deshalb neidisch gegen Andere, die ihm vorgezogen wurden, weil er sich der größern Kraft nicht bloß, sondern auch Gesetzestreue bewußt war, als Inbegriff und Träger alles dessen, was dem ganzen Geschlechte Abrahams an natürlicher und übernatürlicher Begabung vor den übrigen Völkern der Erde gewährt worden, ganz fähig und würdig, zum Apostel nicht bloß, sondern zum Ersten derselben ausersehen zu werden, keiner Art von actueller Gnade, keiner Art von gratia gratis data ermangelnd, nur der gratia sanctificans, und ihrer nur deshalb, weil er sie verschmähte.

4. Um Maria bewegt sich nebst der jüdischen auch mit Allem, was sie Verlockendes hatte, die griechisch-römische Welt. Nur ist der gute Kern in der römischen virtus und griechischen Weisheit gar nicht vertreten. Sollen doch auch Sokrates und Plato in der Erkenntniß von des Lebens Werth und Nichtigkeit mit Epikur und Zeno sich ganz gut verständigt und bei allem Dufte der Gedanken doch der gröbern Wirklichkeit ihr Recht ganz unumwunden zugestanden haben (S. 117. 161). So findet auch die attrita frons des sadducäischen Juden Jethran nichts der Achtung werth, als was sich greifen und halten läßt (S. 27). Unvereinbar damit scheint (abgesehen von der doch gar zu pedantischen Einleitung mit der „Einfachheit Homers“, mit „Sophokles' Dichterschwung“, mit „Demosthenes“ u. s. w.) die ganz prächtige Lobrede, welche Adraft auf des wunderbaren Rabbi Vortrag hält (S. 58 f.), und die Schilderung, welche Jethran von der heiligen Jungfrau gibt (S. 89 f.; S. 143 muß er sie sogar, der Kirche vorgreifend, velut acies ordinata, wie ein geordnet Schlachtheer Jedem furchtbar erkannt haben; ja Thais, die Teufelin, sieht sie, ohne zu zittern, „in des Schleiers Hülle wie eine Königin“ daherschreiten, „umleuchtet von einer Sonne Glanz“ nach Off. 12, 1.) Bei solchen Stellen muß sich indeß der Leser ganz in die Gegenwart herab versetzen und in Kreise, wo man, wenn auch glaubenslos, doch gut mittelalterlich naiv, romantisch und katholisch zu singen und zu sagen vermag, wie etwa Heinrich Heine in seiner läppischen „Wallfahrt nach Kevelaer“ es gethan zu haben sich rühmte.

Ganz unnatürlich schlecht ist Thais, wie sie S. 97 mit ihrem Hasse prahlt und, ohne auch nur im mindesten persönlich gereizt zu sein, auf die überfreundliche Hausherrin den vergifteten Dolch „zum Abschiedsgruße“ schleudert (S. 159).

Ueber die beiden folgenden Dramen können und müssen wir uns kürzer fassen.

b) „Die Freigelassene Nero's.“ — „In der Gegenwart, dünkt uns, muß es ebenso anziehend als lehrreich sein, in jene Tage des Ursprunges des Christenthums und der Kirche zurückzugehen und aus den Kämpfen, welche damals von den Zeugen der Wahrheit gegen die Mächte des Wahns geführt wurden, Muth und Trost zu schöpfen für den erneuten Kampf, welcher uns ohne Zweifel gegen ein erneutes Heidenthum bevorsteht.“ So der Verf. in der Vorrede. Zu dem Zwecke läßt er das ganze Leben und Treiben in Rom unter dem kaiserlichen Aesthetiker und Demagogen (Sueton gibt mir das Recht, ihn so zu nennen) Nero in den Jahren vor und während der ersten Christenverfolgung an uns vorübergehen, nach allen Beziehungen hin in seinem Schimmer und seinem Wuste, in religiöser und sittlicher, in politischer und socialer Hinsicht, in Kunst, Wissenschaft und Rechtspflege, repräsentirt und geschildert von Seneca, Petronius, Martialis, Paris, Thrasea, Pätus, Poppäa Sabina u. s. w. Im Gegensatz dazu wird das neue Leben in der verjüngten Weltstadt angedeutet und eingeleitet von Clemens (Plautius Lateranus), Plautilla und ihren Hausgenossen nebst den Vertretern des Germanenthums Irene (Frida) und ihrem Bruder Fridogar. Die Hauptgegensätze, einerseits Nero, andererseits die beiden Apostelfürsten, erscheinen nicht auf der Bühne, um so mehr wird aber von ihnen gesprochen. Das ganze Bild ist, als Kunstwerk betrachtet, mit Farben und Gestalten und gelehrten Notizen überladen.

Tief ansprechend, aber doch, genau besehen, ganz unbegreiflich ist mir die Hauptheldin Irene: das frische, freie, fromme, fröhliche Gemüth der deutschen Jungfrau, geschirmt von der trotzig derben Kraft eines ritterlich treuen und ehrenfesten Bruders, bis sie und er durch sie vom Rande des Abgrunds in die dunkel ersehnte wahre Freiheit hinübergerettet wird. Als Kinder (S. 25) sind die Beiden gefangen nach Rom geführt worden. Dort hat sie, zwar Fürstentochter, aber doch nur „gewohnt, einsam zu sitzen mit der raschen Spindel und durch die menschenleere Waldeswildniß die Heerde zu dem frischen Quell zu leiten“ (S. 28), sie hat als Sclavin im kaiserlichen Palaste „gefühlt das bittre Leid des Dienens“ und hat „geduldet namenlose Qual“ (S. 54). Inzwischen ist ihr Bruder, ohne durch Gunst befördert worden zu sein, Centurio geworden und „kein Flaumbart mehr“, sondern ein rechter „Bär“ (S. 44). Sie fand also nicht „bald“, wie sie S. 25 sagt, die Freiheit, sondern nach einer ziemlichen Reihe von Jahren und aus keinem andern Grunde, als weil Nero sein Auge auf sie geworfen und sie, sobald sie es ihm erlaubt, neben Poppäa oder auch, wenn sie anders nicht will, an deren Stelle auf den Thron zu erheben beschlossen hat. Da sitzt nun die weiße Taube vor dem offenen Käficht und freut sich köstlich ihrer Freiheit, indeß die Geier sie umschweben und nur deshalb ihr noch nichts zu Leide thun, weil der Königsfalke sie ganz kunstgerecht für sich abzufangen wünscht. Sie ist wie die Unschuld selbst, aus einer zwar nicht christlichen, aber gleichwohl klösterlich reinen und doch auch sehr feinen Erziehungsanstalt an den Hof entlassen, wo sie anfangs zwar etwas schüchtern, bald aber ganz unbefangen in sehr wohlgesetzter Rede mit der Kaiserin sich unterhält und den Seneca, welchen eben „die Stunde zu Poppäa ruft“ (S. 64), auf dem Wege dahin aufhält, um über Religion und Philosophie, über das Christenthum und den Apostel Paulus namentlich seine Meinung zu vernehmen. Bald will sie zwar mit den Menschen am Hofe „abgerechnet“ haben und sich „ihr tolles, wüstes Treiben“ nicht anfechten lassen, indeß „das Herz der Stolz, ein starker Panzer, schützt“; aber sie will auch nicht verschmähen „zu genießen, was die Gunst des Augenblicks gewährt“ (S. 52), — bis (S. 112) „der trunkene Cäsar“ ihr von Liebe zu sprechen wagt, ihr Poppäa's Sturz und Tod zuschwört, ihr deren Diadem anbietet, sich endlich sogar „erkühnt“, sie „an der Hand zu fassen“:

„Da stieß ich ihn zurück, und taumelnd sank
Zum (?) Boden das berauschte Ungeheuer.“

Da flieht sie zu der längst schon mütterlich um sie besorgten christlichen Matrone Plautilla, wird Christin und stirbt endlich als Martyrin. Nero hat sie inzwischen vergeblich von dem persönlich deshalb an den Hof beschiedenen und vorerst noch „unbehelligt“ wieder entlassenen Apostel Paulus zurückverlangt; es folgt der Stadtbrand, die Christenverfolgung, der beiden Apostel Todesgang (womit verglichen die Weise, wie Seneca stirbt, auch dem Heiden Plautius als nur künstlerisch schön und wohl berechnet, aber das Gefühl mehr verletzend als zum Mitleid und zur Bewunderung stimmend erscheint S. 170 f.) u. s. w.

Ergreifend schön, nur wenig motivirt, ist der Schluß, wo der Diakon Clemens, der gefangenen Irene die heilige Wegzehrung bringend, die ewige Stadt im Christenthume verjüngt wie einen Phönix aus der Asche steigen sieht. Noch etwas weniger motivirt hat Aehnliches schon dem Plautius S. 20 f. geträumt. Es wäre diese Vorschau wohl zu begründen gewesen, wenn der Dichter etwas mehr den Finger Gottes auch in der griechischen und römischen Welt zur Bahnung der Wege für das Christenthum und dessen einheitliche Ausgestaltung in der Kirche hätte thätig sehen wollen, wenn er mehr mit Liebe der Lichtseite nicht des Heidenthums, aber doch am und im Heidenthume nachgegangen wäre. Dem natürlich Guten ist ja der Verf. in den beiden lieben

Kindern vom deutschen Rheine im Uebermaß gerecht geworden; warum hat er dieselbe Natur nicht auch in der griechisch-römischen Bildung, ja unter aller Verbildung noch durchklingen oder vielmehr den Grundton bilden lassen? Keine Natur als solche ist böse; kein natürliches Streben ist aufs Böse um des Bösen willen gerichtet. Warum also z. B. den Seneca aus einem dogmatischen Stoiker zu einem ganz vagen Eklektiker gemacht, warum ihn tiefer hinabgedrängt erscheinen lassen eben durch das, was ihn heben sollte? Denn war er, wie er sich rühmt, „vertraut" mit der Person, dem Charakter und dem Lehrsysteme des Apostels Paulus (S. 19. 68 f.), so erscheint sein Tod allerdings nicht mehr in demselben günstigen Lichte, wie der des Sokrates; aber auch dann noch war kein Grund und kein Recht vorhanden, so daran zu mäkeln, wie Molitor es durch Plautius thun läßt. Ich denke, es ist hier gar nicht am unrechten Orte, wenn ich über diese Neigung, aus lauter Eifer für das Uebernatürliche alles bloß natürlich „Glänzende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen", Seneca selbst und durch ihn Socrates redend einführe (Calumniantur): Aliter loqueris, aliter vivis. Hoc per malignissima capita et optimo cuique inimicissima Platoni obiectum est, obiectum Epicuro, obiectum Zenoni. Omnes enim isti dicebant, non quemadmodum viverent, sed quemadmodum vivendum esset. De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convitium facio, inprimis meis facio; cum potuero, vivam quomodo oportet. — Vobis vacat, aliena scrutari mala et sententias ferre de quoquam. Quare hic philosophus laxius habitat, quare hic lautius coenat? Papulas observatis alienas, ipsi obsiti plurimis ulceribus.... Obiicite Platoni, quod petierit pecuniam, Aristoteli, quod acceperit, Democrito, quod neglexerit, Epicuro, quod consumpserit. . . O vos usu maxime felices, cum primum vobis imitari vitia nostra contigerit! (Sen. de vita beata c. 18. 27). Ja wir haben nicht bloß „gegen ein erneutes Heidenthum" zu kämpfen, sondern gegen ein Herabsinken unter das alte Heidenthum und müssen jede Waffe preisen und benutzen, die sich einst, wenn auch nicht allein genügend, doch verhältnißmäßig lobenswerth, in hohem Grade wirksam erwiesen hat zur Abwehr größerer Unnatur.

c) Julian der Apostat. — „Die Ohnmacht des Kampfes gegen den Felsen der Kirche", sagt der Verf. in der Vorrede S. VIII, „das ist der Gegenstand dieser Dichtung. Sie möchte auf die stürmischen Fragen und Zweifel der Zeit mit einer geschichtlichen Thatsache antworten, welche in den engen Rahmen eines dramatischen Werkes plastisch zusammengefaßt ist." — Der Schauplatz ist im ersten Acte Athen, im zweiten Constantinopel, im dritten Rom, im vierten Antiochien, im fünften das Feldlager am Tigris. Der Blick erweitert sich aber schon gleich im Eingang auch über Gallien, Spanien, Afrika und Palästina. Oertliche Einheit also, insofern urbs et orbis Eins sind. Die Zeit ist dagegen ziemlich beschränkt, auf die achtzehn Monate nämlich der Regierung des Apostaten; es spiegelt sich aber darin die ganze griechisch-römische, christliche und antichristliche Vergangenheit wieder. Die Hauptpersonen: Julian, Maximus, Priscus, Libanius, Victorinus, der h. Gregor von Nazianz und sein Bruder Cäsarius sind nach ihren eigenen und ihrer Zeitgenossen Schriften treu geschildert und redend eingeführt; wesentlich treu auch die Ereignisse und Zustände. Selbst Gibbon würde sachlich nicht viel auszusetzen finden, nur legt er einen andern Maßstab der Beurtheilung zu Grunde. Erdichtet, aber im Geiste der Zeit gedacht, sind Fabius, Thebe, Anthusa u. A.

Eine Fülle von Wahrheiten ist in dem Gedichte verbunden mit einer großen Menge von Schönheiten; Wahrheit und Schönheit dem Kunstwerk als solchem zuerkennen kann ich nicht. Wollte man das Ganze nicht nach einem trotz aller äußern Thätigkeit in sich abgeschlossen ruhenden, sondern nach einem folgerecht sich entwickelnden Charakter benennen, so mußte es nicht „Julian", sondern „Quintus Fabius Maximus" heißen. Der wackere Römer wird weniger durch Thebe als durch die Unvernunft des Kaisers selbst zum Christenthum bekehrt.

Molitor sieht den Apostaten etwas zu sehr mit den Augen des h. Gregor von Nazianz (Or. III. IV). Dieser stand der dunkeln Erscheinung gar zu nahe; aus weiterer Entfernung dürfen wir den pedantischen Schulmeister auf dem Throne wohl etwas milder beurtheilen und nach einer Regierung, wie es die des arianischen Kaiserpapstes Constantins gewesen, die Reaction des Heidenthumes erklärlich finden, ohne daß wir in denen, welche die Strömung eingeleitet oder fortgeführt haben, überall nur bösen Willen anzunehmen berechtigt wären. Wie dem aber auch sein mag, nach den Regeln der Kunst ist es auf keine Weise zu rechtfertigen, daß der Dichter von vornherein über seinen Helden den Stab bricht, indem er das Urtheil der Leser oder Hörer durch einen Mann, dem sie Vertrauen schenken müssen, gefangen nehmen läßt. Gregor hat vor sechs Jahren ein halbes Jahr lang mit Julian zusammen in Athen studirt und behauptet nun, damals schon ihn durchschaut und oft zu seinen Freunden gesagt zu haben: Welch Unheil zieht das römische Reich sich groß an diesem Menschen! (S. 21).

Unstät ist sein Benehmen, scheu das Auge,
Das oft unheimlich, wie im Wahnsinn rollt.
Die Schulter zuckt; krampfhaft wirft er den Kopf,
Verzerrt die Miene, lacht unmäßig laut.
Das däuchten keine guten Zeichen mir.

Man könnte lächeln und dem Redner zurufen: „Ja, wie er sich räuspert u. s. w."; hören wir ihn aber weiter! Julian hat „zu dem alten bittern Grimme" (wegen der Blutscenen in seiner Familie) „das süße Gift hellenischer Sophisten" eingeschlürft.

So ward sein Wesen, von Natur schon seltsam,
Gründlich verkehrt, zerrissen, eitel, unwahr;
Stolz und Verachtung spricht von seiner Stirne u. s. w.
(S. 23).

Nehmen wir dazu noch, was derselbe Gregor (S. 86) zu seinem Bruder Cäsarius, dem kaiserlichen Leibarzt, sagt:

Erinnerst du dich, was die alte Mythe
Vom Aetna sagt? Die ganze Wucht des Berges
Liegt auf der Brust des stöhnenden Giganten,
Den Zeus im Abgrund dort gefesselt hält.
— — — — —
So schien mir damals Julian geartet.
Weh' uns, wenn sich entlädt solch ein Vulkan!

vergleichen wir damit aus der Rede, womit der Kaiser sich zum letzten Kampfe anschickt (S. 239 f.):

Bei den Dämonen allen, die mir hold,
Ich hasse euch! Ich hasse diese Kirche,
Und den Gekreuzigten verachte ich.
Ich will sie nicht, des Galiläers Gnade,
Und lache der Verheißung, die er giebt!
Das Kreuz zu stürzen ist mein Lebensziel — —
— — — — — —
Und muß es sein, wenn nur das Kreuz erliegt,
Gern stürz' ich in des Hades ew'ge Nacht.

und hören wir ihn endlich am Ufer des Tigris sterbend den Wunsch aussprechen (256):

Im Fluthengrab des Flusses zu verschwinden,
Damit man ihn als einen Gott verehre.

so bedauern wir den Dichter, daß er seine Kraft an einen Wahnsinnigen oder Besessenen verschwendet hat. Je höher dagegen Julian in sittlicher Hinsicht stehend gedacht wird, desto schwerer wiegt sein Wort: Tu vicisti Galilaee! Je mehr wir ihm von den gewöhnlichen Regententugenden zuerkennen, desto gefährlicher erscheint seine Auffassung von der Regentengewalt und den Regentenpflichten, desto belehrender endlich ist seine Geschichte für unsere Zeit. Der Dichter hätte sich füglich in diesen Dingen an Ammian Marcellin mehr halten dürfen als an Gregor; und wenn jener z. B. vor allem die Keuschheit des Kaisers preist (Et primum ita inviolata castitate enituit, ut post amissam coniugem nihil unquam venereum agitaret. XXV, 4, 2), so konnte ihm das aufs Wort geglaubt, und Julians Verhältniß

zu Anthusa mußte nicht so zweideutig geschildert werden, wie es S. 190. 201. 238 geschieht.

Die Sprache und den Versbau hat Molitor in seiner Gewalt. Manche naevi kommen allerdings vor, die nicht immer Schönheitsflecken sind. Wenn z. B. Irene (Freig. S. 24) sagt: „Italiens Sonne scheint dort" (in Deutschland) „nicht so hell", so „lächert mich das", wie der Memminger Mond in der Historie von den sieben Schwaben. Ausdrücke und Verbindungen wie: „seiner Verse lauschen", „hätte unserm Rathe sie gefolgt", „theuer stehen", „sich im Gehorsam und Gebet befleißen", „sühnen für die Sünden", „ihn kümmerst du", „mir gedenkt Diocletian", „ein Maß halten", „des Fürsten eines Lieblingsfach", „ewig daran ergründen", „greise Brust", „greises Auge", „greises Herz", „stäubte" für „stob", „träufte" für „troff", „flüchten" für „fliehen", „schmolz" für „schmelzte", „erzürnen" für „zürnen", „eines" oder „des Nero's, Cato's, Plato's, Cäsars, Centurio's" für „Nero" u. s. w. — wären leicht zu vermeiden gewesen.

Die äußere Ausstattung ist sehr gut. Störende Druckfehler wie Freigel. S. 4: „einen Cäsar lohnt" statt „einem", S. 7: „die Nero's Verse lobt" statt „der", sind mir sonst keine aufgefallen; ebendaselbst S. 20 war wohl der ganze Vers: „die dieses Aberglaubens ward bezüchtigt" wegzufallen bestimmt und konnte wegfallen, wenn man im vorhergehenden las: „des Aulus Gattin, hieß es, huldigt ihm."

(Schluß folgt.)

Spellen. G. Schündelen.

Literarische Notizen.

— Im Anschlusse an das bekannte Buch von Rudolf von Raumer „Die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache" hat Prof. Wedewer in Frankfurt in einer kleinen Gelegenheitsschrift [1]) die Einwirkung des Christenthums auf die griechische Sprache, die lateinische sammt den romanischen und die deutsche Sprache in kurzen Umrissen populär und anziehend geschildert. Als Anhang sind beigefügt alphabetische Verzeichnisse 1. von Wörtern deutschen Ursprungs, welche entweder durch das Christenthum einen neuen Sinn erhalten haben oder welche nach der Einführung des Christenthums griechischen oder lateinischen Wörtern frei nachgebildet wurden; 2. von Wörtern, welche unter dem Einfluß des Christenthums direct aus dem Griechischen, Lateinischen oder Hebräischen [aus diesem doch immer nur indirect, durch Vermittlung der beiden andern Sprachen] mit mehr oder minder veränderter Form in das Deutsche aufgenommen worden sind. „Aus diesen Verzeichnissen ergibt sich, heißt es am Schlusse, daß die Wörter, welche die Grundbegriffe des Christenthums enthalten, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, Sünde, Erlösung, Heiland, Gnade u. s. w. und die vor allen dem Volke zugänglich und verständlich gemacht werden mußten, größtentheils der deutschen Sprache entnommen sind, während die auf die kirchlichen Einrichtungen und Gebräuche bezüglichen Ausdrücke meist griechisch-lateinischen Ursprungs sind und nur selten, wie Engel, Teufel und Kreuz, ein vollkommen deutsches Gepräge erhalten haben."

1) Das Christenthum und die Sprache von Professor H. Wedewer. Besonderer Abdruck aus dem Prüfungs-Programm der Selectenschule zu Frankfurt a. M. Frankfurt, Hamacher 1867. 43 S. 8. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

— Von einer interessanten Abhandlung über das Abendmahl von Leonardo da Vinci, welche Prof. Hefele in der Tübinger Quartalschrift veröffentlicht hat, ist ein besonderer Abdruck erschienen [1]) und dadurch die Verbreitung derselben in weitern Kreisen möglich gemacht.

— Von dem Sp. 132 ausführlicher besprochenen „Archiv für Anthropologie" ist kürzlich das 3. Heft (S. 285—403. $1\frac{1}{2}$ Thlr.) erschienen, mit welchem der erste Band abschließt. Der für weitere Kreise interessanteste Aufsatz dieses Heftes sind die „Studien über die neueste Pfahlbautenliteratur" (auch über die Sp. 135 besprochenen Schriften von Desor und Pallmann) von L. Lindenschmit. Den Schluß bildet ein „Verzeichniß der [sehr reichhaltigen] anthropologischen Literatur im Jahre 1866" mit kurzen Referaten und Kritiken bei den meisten Schriften von C. Vogt, Welcker u. A. und ein Register des ersten Bandes.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Danko, Hist. revelationis div. N. T., von Langen.
Danko, de S. Scriptura Commentarius, von Reusch.
Daumer, das Geisterreich, von Dieringer.
Hergenröther, Photius, von Reischl.
Poppe, die Volksschule, von Gmelch.
Reumont, Geschichte der Stadt Rom, von Potthast.
Thommes, Geschichte von England, von Beckmann.
Weyden, die Juden in Köln, von Ennen.

Correspondenz der Redaction. — No. 16: Dankend erhalten. Wegen E. schreibe ich. — No. 31 u. 157: Dankend erhalten. — No. 64: M. 4. Bd. an Sie abgesandt. — No. 123: Ganz einverstanden. — No. 129: Ich erwarte, daß Sie Wort halten. — No. 180: Einverstanden.

1) Das Abendmahl von Leonardo da Vinci. Von Prof. Dr. Hefele. Nebst einer lithographirten Abbildung. 20 S. 8. Tübingen, Laupp 1867. 4 Sgr.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 27. Mai 1867. № 11.

Alttestamentliche Theologie.

Zur Theologie der Psalmen. Von Prof. Dr. J. H. Kurtz, Dorpat, Karow (Gläser) 1865. 2 Bl. 179 S. 8. 24 Sgr.

Diese Schrift ist ein vom Livländischen evangel.-lutherischen Consistorium legitimirter und von der kais. russischen „Censur erlaubter" (s. Rückseite des Titelbl.) Abdruck von Aufsätzen aus der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1864. 65. Sie bespricht den messianischen Gehalt, die Vergeltungslehre der Psalmen, die Selbstgerechtigkeit der Psalmensänger und die Fluch- und Rachepsalmen. Es wird anerkannt, daß die Psalmen, obwohl schriftstellerische Producte subjectiver Religions- und Heilserkenntniß, subjectiver Empfindung und Auffassung, als Offenbarungsschriften zu gelten haben, da sie nicht ohne objectiv göttlichen Halt, Basis und Norm sind und von ihnen das Hinzutreten neuer objectiver Offenbarung so wenig ausgeschlossen ist, als in den historischen und prophetischen Schriften die Geltendmachung persönlicher Empfindungen und Ueberzeugungen. Dieser Charakter des Psalters hat für denselben die Aufnahme in den Kanon bewirkt und ihm eine hohe Stellung auch im Neuen Bunde erworben, dessen heilige Bücher bei ihrem entschieden objectiven Lehrcharakter keine Schrift enthalten, die gleich der alttest. Liedersammlung das Ringen der frommen Seele nach Aneignung des Offenbarungsgehaltes und nach voller Aufklärung über denselben vor Augen stellt. Vom Standpunkt der Erfüllung, der vollendeten Religion aus liegt die positive Beseelung des Psalmensängers durch den Geist Gottes klarer vor, da namentlich in den messianischen Psalmen manches dem Dichter selbst nach seiner tiefern Bedeutung verborgen blieb, sich aber, da es seine adäquate Erfüllung im N. B. erhielt, häufig auch der Form des Ausdruckes nach von Gottes Geist intendirt zeigt.

Auch für die e i g e n t l i c h prophetischen Psalmen nimmt K. einen typischen Ausgangspunkt und eine zeitgeschichtliche Grundlage an, da der Typus erst dem Geiste die Richtung auf das Urbild gegeben und ohne ihn und eine persönlich-geschichtliche Grundlage die Lieder mit ihrem eine ferne messianische Zukunft in sich tragenden Inhalte wie in der Luft hängen würden. Deshalb erscheint ihm der Unterschied zwischen direct prophetischen (messianischen) und typischen Psalmen als ein flüssiger mit manchen Mittelstufen, Uebergängen von den typischen zu den prophetischen Liedern, wo die Zustände und Aussichten der Gegenwart im Lichte der zukünftigen Vollendungszeit vorgeführt werden, ohne daß damit die Ablösung des Urbildes vom Vorbilde schon vollzogen wäre, und mit Vorstufen zu den im strengern Sinn typischen, in welchen auch das Unwesentliche und Zufällige in den heilsgeschichtlichen Situationen und Entwicklungen, sofern es im Leben des Urbildes in analogen Erscheinungen sich wiederholt, zur Berücksichtigung gekommen ist. Direct messianische Psalmen bleiben so im Grunde keine mehr übrig: ob es solche trotz den Ausführungen des sonst correct bibelgläubigen Verf. gibt, wird wesentlich von der Frage abhängen, ob zur Zeit der Abfassung der betreffenden Psalmen das Bild des Messias im Geiste nicht so fast des Volkes als seiner erleuchteten Führer bereits genauer umrissen und ausgeführt war? Bei Annahme einer im Anschluß an die uralten Prophetieen und zugleich conform mit dem Fortschritte des nationalen und religiösen Bewußtseins Israels stattgehabten Einwirkung des göttlichen Geistes auf die moralischen Leiter des Volkes muß jene Frage bejaht werden. Für die zeitgeschichtliche Erklärung bleibt, auch bei Annahme direct messianischer Psalmen noch Raum: Anspielungen, Einkleidungen, Bilder, historische und archäologische Beigaben fallen immerhin in ihren Bereich. Hieher gehört vor Allem Ps. 110 (109). K. gibt hier selbst zu, daß der persönliche Messias, d. h. das vom königlichen Typus abgelöste Urbild des theokratischen Königthums, der dem Anfänger desselben gegenständlich bewußt gewordene Vollender desselben, Object der Verherrlichung des Ps. sein, daß schon David selbst hier die Ablösung des typischen vom prophetischen Element vollzogen haben k ö n n e. Nach Matth. 22, 43 hat er es auch wirklich gethan. — Von Ps. 2, welcher nächst Ps. 110 am häufigsten im N. T. auf Christus angewandt wird, meint K., daß derselbe im Uebergang vom Typischen zum Prophetischen begriffen sei; aber gerade nach V. 8, welcher diese Annahme stützen soll, kann unmöglich der Dichter erwartet haben, daß schon der gegenwärtige Inhaber des Thrones, David, sein Reich bis zu der Erde Erden ausdehnen werde. Denn eine solche Universalherrschaft ist darin ausgesprochen, und nicht bloß „die Beziehung des Vorbildes zum Urbild, der Repräsentation zur Idee als Bürgschaft dafür geltend gemacht, daß auch der gegenwärtige Inhaber des Königthums über die dermaligen Feinde desselben den Sieg davon tragen müsse." (S. 34.) Unnatürlich ist hier auch, daß die Könige und Richter V. 10 ganz andere sein sollen, als die V. 1—3 genannten, welche V. 5 durch Gottes Zorn geschreckt und bloß, wenn sie (V. 10) sich nicht warnen lassen, vernichtet werden. S. 36 sagt K.: „David hat ein Anrecht auf den Namen Sohn Jehova's (V. 7), wie (?) früher Israel durch die Einsetzung zum Bundesvolke der erstgeborne Sohn Jehova's geworden ist (Ex. 4, 22), durch seine Berufung und Salbung zum theokratischen Königthum, zur Repräsentation des Gottkönigs. David als Sohn Gottes gebührt nun nach V. 8 als Erbtheil auch des Vaters Weltherrschaft, nicht ihm als Person, sondern als König, und d e r starb nicht, als David starb." Noch weniger aber wird sie einem seiner geringern Nachkommen gegolten haben, sondern nur dem messianischen König, dem sie ursprünglich und direct zugesprochen erscheint. Gegen Hupfeld, welcher Ps. 2 nicht zur messianischen Friedensregierung passend fand, ist neben den von K. angegebenen Stellen besonders noch Joh. 5, 22; Matth. 24, 51; Apok. 1, 16; 6, 2 ff. anzuführen, wo die drei folgenden Reiter lediglich Diener und Werkzeuge des strafenden Richters, Christi, sind. —

Für Ps. 45 nehmen wir mit K. ob der Menge specieller Züge einen zeitgeschichtlichen Anlaß, eine natürliche Basis an, welcher das zukunftsgeschichtliche Urbild nicht durchweg congruent ist. Es ist nicht zu leugnen, daß die allegorische Erklärung des Ps. an großen Härten leidet und fast ebensowenig in allen Einzelheiten durchzuführen ist, wie die des Hohen Liedes. Ohne Schwierigkeit läßt sich dagegen die ursprünglich messianische Bedeutung von Ps. 72 festhalten, der sich gar nicht erst wie Ps. 45 von seinem nächsten zeitgeschichtlichen Object, „an welchem er nicht in Erfüllung ging, abzulösen" brauchte, da er sich unmittelbar schon auf den zukünftigen Davidsohn richtete. Bei dem übrigen durchgängig messianischen Inhalt des Ps. ist der Hinweis auf 2. Sam. 7, 16, wonach schon David ewige Herrschaft verheißen ist, dasselbe also auch hier V. 7 bei Salomo geschehen konnte, ohne Belang: V. 7 verstärkt nur noch die sonstigen Beweise für den messianischen Charakter des Liedes. Ein solcher ist um so mehr festzuhalten, als K. S. 68 f. sich genöthigt sieht, selbst für Ps. 45 als die Hauptsache die Verherrlichung der heilsgeschichtlichen Stellung Salomons zu betrachten und in der Vermählung selbst für die königliche Braut eine messianische Bezüglichkeit anzuerkennen, sofern er sich durch sie die königliche Nachkommenschaft, die weitere Entfaltung des Hauses Davids bis auf Christus hin bedingt denkt. Wenn hierbei behauptet wird (S. 62), daß der Allegorisirung des Verhältnisses Christi zur Gemeinde durch das Bild der Ehe im A. T. jede Analogie, Basis und positive Berechtigung fehle, der Messias allenthalben in seiner Herrlichkeit nur als Herrscher, König und Fürst Israels und der bekehrten Heidenvölker erscheine, nie als deren Bräutigam oder Gemahl, und daher auch in Ps. 45 nicht als solcher auftreten könne, so beruht dies auf einem quid pro quo. Woher hat denn das N. T. jene in ihm so ganz gewöhnliche Allegorie für Christus, den menschgewordenen Jehova? Je inniger das Verhältniß war, in welches bei den Propheten der Messias zu Jehova gestellt wurde, um so näher legte sich die Uebertragung des Bildes vom Bräutigam und Gatten von Jehova auf den Messias. War die göttliche Natur desselben einmal geoffenbart, so verstand sich auch für ihn jene im A. T. für das Verhältniß Jehova's zu seinem Volke ganz geläufige Einkleidung von selbst, und sie liegt eben in Ps. 45 vor. K. kann also nicht einmal das argumentum e silentio für sich anführen.

Manche Psalmstellen, welche nach älterer Auslegung direct messianische Aussagen enthalten sollten, sind mit K. und A. als dem Verfasser derselben noch unbewußt typische, durch Fügung des göttlichen Geistes auf Thatsachen und Situationen der künftigen messianischen Geschichte präformirte Aussagen zu betrachten, welche für den Dichter selbst nur den nächstliegenden, gewöhnlichen Sinn haben konnten. Dahin gehören Ps. 16, Ps. 118, 22, Ps. 8, der keineswegs ein direct messianischer Psalm von der Erniedrigung und Erhöhung des Erlösers ist, sondern durch die Incongruenz der ursprünglich gesetzten Bestimmung des Menschen mit seiner gegenwärtigen Erscheinung auf heilsgeschichtlichem Boden zuletzt zur Weissagung auf das im Menschensohn κατ' ἐξοχήν verwirklichte Ideal der Menschheit wurde.

Von den Leidenspsalmen betrachtet K. keinen als direct messianisch. Während von ihm das Herrlichkeitsbild vom Messias auf 2. Sam. 7, 16 zurückgeführt wird und sein alttest. Vorbild in David hat, soll das Leidensbild in dem Knechte Jehova's auf Deut. 18, 18 zurückgehn und sein Vorbild in Moses, dem leidensreichen Stifter des A. B., haben, in welchem sich die Idee des alttest. Prophetenthums, wie in David die des Königthums, vollende. Allein die deuteron. Stelle nimmt einen prophetischen Lehrer in Aussicht, ein Collectivum oder eine einzelne Persönlichkeit, nicht mehr und nicht weniger, und verknüpft mit ihm noch entfernt keine Leidensstellung. Das alttest. Leidensbild für den Messias geht ebenfalls auf David zurück, wie schon Ps. 22 und 69 zeigen, die auch K. für wahrscheinlich davidisch hält. Alle Leidenspsalmen mit messianischer Bezüglichkeit tragen Davids Namen. An einzelnen Propheten, wie Jeremias, prägte sich später allerdings der typisch messianische Leidenscharakter noch bestimmter aus, aber sie stellen sich nach dieser Seite nicht unter die von Moses, sondern von David begonnene typische Reihe. S. 87 nennt K. selbst auch David und nicht Moses den ersten bahnbrechenden Träger der Messiasidee nach der Seite des Leidens als der heilsgeschichtlichen Bedingung der Herrlichkeit. Im Interesse seiner Lieblingsansicht, daß hier überall zwar messianische Bezüglichkeit vorhanden und intendirt, aber dem Dichter selbst noch nicht zum Bewußtsein gebracht war, führt K. S. 92 zu Ps. 22, 17 einige leere Gründe gegen den Plural des Verbum auf (foderunt manus Vulg.). Hände und Füße sind nicht einmal dann als Object desselben unpassend, wenn der Ps. nicht direct messianisch ist, sondern auf David selbst geht, und ihre Durchbohrung würde die völlige Lahmlegung all seiner Widerstandsmittel bezeichnen. Die im Verse vorangehenden Perfecta verlangen wieder ein solches und auch die Imperfecta in V. 18 f. sind keineswegs Ausdruck der Erwartung eines Bevorstehenden, sondern der in der Gegenwart fortdauernden Handlung. Gegenüber der modernen Auslegung, daß David der Leidende sich in Christo und die Aeußerlichkeit seines Leidensgeschickes ἐν πνεύματι anschaue, ist mit Recht geltend zu machen, daß ein solches Ueberschwanken von der eigenen Person zu einer andern ohne Störung des Seelenlebens undenkbar sei, und der Ps. entweder von dem Leiden Davids, dessen einzelne Ausdrücke Gottes Geist in ihm typisch gestaltete, oder als unmittelbar messianischer zu verstehen. — Für Ps. 69. 40. 41, 10. Ps. 88 ist dem von K. eingenommenen Standpunkt der Auslegung beizupflichten.

In dem Abschnitt über die Vergeltungslehre der Psalmen, der sonst reich an treffenden Bemerkungen und Auslegungen ist, wird durchaus nur diesseitige Vergeltung als Lehre der Psalmendichter angenommen und S. 136 geradezu behauptet, daß über den Scheol hinaus bis auf die Auferstehung und die jenseits der Auferstehung liegende ewige Seligkeit und Verdammniß der Blick keines Psalmisten und keines Propheten vor Daniel, weder mittelst objectiver Offenbarung, noch mittelst subjectiver Ahnung hindurch gedrungen sei. Allein die Erklärung einzelner einschlägiger Stellen durch K., besonders die von 73, 14 ist doch zuletzt unbefriedigend und lückenhaft und läßt das durchbrechende Bewußtsein einer schon hienieden geknüpften innigen Verbindung des Frommen mit Gott, das über Leiden, Tod und Hölle fortdauert und dieselben als Hindernisse schlechthin ignorirt, außer Beachtung. — Zu rügen ist noch in der tüchtigen Abhandlung, welche Scharfsinn und Kenntnisse des längst bewährten Verf. in ein neues Licht stellt, die ganz außergewöhnliche Menge von Druckfehlern, von denen es oft seitenlang förmlich wimmelt. Hier wenigstens hätte sich die kaiserlich russische Censur durch strenge Vigilanz ein Verdienst erwerben können.

Tübingen. Himpel.

Dogmengeschichte.

Dogmengeschichte der patristischen Zeit (325—787 n. Chr.). Von Dr. **Joseph Schwane**, Professor der Theologie an der Königl. Akademie zu Münster. Erste Lieferung, die „Theologie" enthaltend S. 1—328. Zweite Lieferung, die „Christologie" und „Anthropologie" enthaltend S. 329—816. 8. Münster, Theising 1866. 1867. 3 Thlr. 10 Sgr.

Mit der soeben erschienenen zweiten Lieferung ist das obengenannte Werk seinem größten Theile nach zum Abschluß gebracht, und es wird daher angemessen sein, demselben schon jetzt eine vorläufige Besprechung zu widmen [1]). Da der Verf. bereits

1) Das Schlußheft von etwa 10 Druckbogen soll, nach Angabe

durch seine Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit (Münster 1862), welche sich einer ausnehmend günstigen Aufnahme zu erfreuen hatte, dem theologischen Publicum bekannt ist, so dürfen wir hier von einer nähern Beschreibung seiner Methode Abstand nehmen. Es genüge die Bemerkung, daß sich beide genannten Werke in gleichem Maße durch Gründlichkeit der Forschung, durch Objectivität und Klarheit der Darstellung auszeichnen. Ueber die durch den Gegenstand selbst gebotenen Unterschiede in der Darstellung äußert sich der Verf. selbst folgendermaßen: „Hat die Dogmengeschichte im allgemeinen eine zweifache Aufgabe: nämlich einerseits zu zeigen, wie im Laufe der Zeiten und bei allen Entwicklungen die Substanz der göttlichen Wahrheit immer dieselbe geblieben, und anderseits den Fortschritt in der Formulirung und Definirung der Wahrheit wie in dem Verständniß über dieselbe darzustellen — so hatte die Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit die erstere Aufgabe vornehmlich ins Auge zu fassen, obwohl auch die andere berücksichtigt und durch vielfache Resultate erklärt wurde. Für die patristische Zeit stehen dagegen die beiden bezeichneten Aufgaben fast in einem umgekehrten Verhältnisse. Das will sagen: es kann jetzt nicht mehr so wichtig sein, allen nur irgendwie erfindlichen Zeugnissen für alle christlichen Lehrsätze und deren Ursprünglichkeit nachzuspüren; vielmehr muß die andere Aufgabe in den Vordergrund treten, die einzelnen Entwicklungsphasen und den wahren Fortschritt auf dem Gebiete der Dogmenentfaltung darzustellen. ... Dieser wird uns nicht als ein ewiger Kreislauf von Verneinung und Bejahung entgegentreten, sondern als eine lebendige Entwicklung, die von einer Befestigung der Cardinallehren der Theologie ausgeht und dann zur Durchbildung derselben bis zu den letzten Consequenzen fortschreitet. Nur das, was für diesen Entwicklungsgang Bedeutung hat, wird den Stoff zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit liefern" (S. 13 f.).

Die sachliche Eintheilung des Stoffes vollzieht der Verf. auch hier wieder unter den vier Kategorieen der Theologie, Christologie, Anthropologie, Ecclesiastik. Es will uns scheinen, daß diese Gruppirung für die patristische Zeit dem geschichtlichen Thatbestande mehr entspreche, und darum hier angemessener sei als bei der Darstellung der vornicänischen Periode. Doch über letztere haben wir nicht mehr mit dem Verf. zu rechten. Berichten wir vielmehr kurz über den Inhalt des vorliegenden Werkes. Der erste Theil (S. 15—328) umfaßt die „Entwicklungsgeschichte der theologischen Dogmen über Gott, Trinität und die Offenbarung Gottes in der Schöpfung." In drei Capiteln kommt die Lehre über Gottes Dasein und Eigenschaften in der patristischen Zeit, die Entwicklung der Trinitätslehre, die Entwicklung der dogmatischen Lehren über die Weltschöpfung im allgemeinen und die Engel im besondern zur Darstellung. — Der zweite Theil (S. 329—534) ist der „Geschichte der christologischen und soteriologischen Dogmen in der patristischen Zeit" gewidmet. Wir vermissen hier eine detaillirtere Eintheilung und Gruppirung des Stoffes, die sich doch wohl im Anschlusse an die Eigenthümlichkeit der häretischen Gegensätze, welche die Entwicklung des Dogma's mitveranlaßten, hätte vollziehen lassen. Die Darstellung erhält dadurch wenigstens den äußern Anstrich einer aphoristischen Methode. Mit großer Sorgfalt und in treffender Weise hat der Verf. hier die mannigfachen Mißgriffe Dorners in der Exegese der patristischen Lehre aufgedeckt. In sehr gediegener Weise ist auch die Entwicklung der Erlösungsidee nachgewiesen. — Der dritte Theil (S. 535—816) enthält die „Geschichte der anthropologischen Dogmen in der patristischen Zeit", und behandelt im 1. Capitel die Glaubenslehren über die Natur des Menschen, die Bestandtheile und Fähigkeiten derselben; im 2. die Glaubenslehren von dem Urzustande, der Sünde Adams, der Erbsünde, Gnade und Prädestination; im 3. die Lehre von den letzten Dingen. Es werden durchgängig zuerst die Lehren der griechischen Väter, deren Reigen Athanasius eröffnet, dargelegt; dann folgen die lateinischen Väter und Schriftsteller; den Schlußstein bildet in der Regel die Darstellung des bei Johannes von Damascus vorliegenden Lehrtypus. Die einschlägigen Häresieen werden in eingehender Weise erörtert, unter Angabe der vorzüglichsten, namentlich für die Dogmengeschichte bedeutungsvollen Momente ihrer äußern Geschichte.

Der augustinischen Lehre hat der Verf. ihrer Bedeutung entsprechend überall eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. So zunächst der augustinischen „Theologie" (S. 50—105). Hier vermißt man ungern eine genauere Darstellung des philosophischen Standpunktes des h. Lehrers, namentlich seines Verhältnisses zur platonischen Philosophie. Die flüchtigen Andeutungen, welche der Verf. gibt, wird er selbst nicht als eine genügende Erörterung dieser ebenso interessanten als für das Verständniß der kirchlichen Lehrentwicklung der patristischen wie der mittelalterlichen Periode hochwichtigen Frage ansehen wollen. Mit besonderer Sorgfalt hat der Verf. auch die Frage erörtert, „ob unsere Gotteserkenntniß nach dem h. Augustin eine mittelbare oder unmittelbare sei" (S. 70—87). Ohne den Werth dieser Auseinandersetzung an und für sich verkennen zu wollen, müssen wir doch gestehen, daß sie uns an diesem Orte, als Glied einer dogmengeschichtlichen Darstellung, nicht als vollkommen gelungen erschienen ist. Auch hier durfte nach unserer Auffassung nicht ein positiv dogmatischer oder philosophischer Standpunkt mit dem rein historischen vertauscht, oder demselben doch nicht ein die Methode der Darstellung beherrschender Einfluß eingeräumt werden. Der Verf. scheint uns einer hier freilich nahe liegenden Versuchung nicht ausgewichen zu sein, indem er die Darstellung der betreffenden Lehre Augustins formell zu einer Bekämpfung der ontologistischen und verwandter Anschauungen sich gestalten ließ. Dem untergeordneten Momente der Kritik ist hier ein in der Geschichte ihm nicht gebührendes Uebergewicht gegönnt. Durch ein solches Verfahren geschieht der Klarheit, Objectivität und Vollständigkeit des zu entwerfenden geschichtlichen Bildes immer einiger Abbruch. Nicht als ob ein geradezu unwahres oder entstelltes Bild entworfen würde: so weit braucht der Einfluß des subjectiv kritischen Standpunktes nicht immer zu reichen; jedenfalls trifft dieses nicht zu bei dem uns hier vorliegenden Falle. Es ist aber schon ein störender Mangel an Klarheit und Objectivität, wenn das Vorwiegen kritischer Gesichtspunkte in einer solchen Darstellung dem Leser die Möglichkeit benimmt oder schmälert, das beschriebene Object in einem seiner vollen thatsächlichen Beschaffenheit entsprechenden Bilde, mit der der Wirklichkeit entsprechenden Vertheilung von Licht und Schatten aufzufassen. Nur zu leicht geschieht es bei einer Methode der genannten Art, daß eine Verkürzung der Schatten und eine Erhöhung des Lichtes stattfindet, daß oft unvermittelt neben einander liegende Gegensätze oder unvollkommen entwickelte Momente eines Lehrsystems zu Gunsten anderer nicht in ihrer vollen Naturwüchsigkeit vorgeführt und geschichtlich gewürdigt werden. So glauben wir denn auch, daß der Verf. der augustinischen Erkenntnißtheorie, namentlich im Hinblick auf Aeußerungen wie de Trin. IX, c. 6. 7; XII, c. 15; Conf. X, 65; XII, 35 u. a., welche zum Theil gar nicht berücksichtigt wurden, eine tiefere und fruchtbarere Erörterung gewidmet haben würde, wenn er sich nicht die Fessel der oben genannten kritisch polemischen Methode selbst angelegt hätte. — Auch hinsichtlich der griechischen Väter ist zu rügen, daß auf Darlegung ihres philosophischen Standpunktes nicht in ausreichender Weise Rücksicht genommen worden ist; und doch ist dieser z. B. bei Johannes von Damascus von weit tragender Bedeutung. Aehnliches gilt von den kappadocischen Lehrern. — Im Allgemeinen würde die Darstellung an Leben und Durchsichtigkeit gewonnen haben, wenn der Verf. den einzelnen Abschnitten eine zusammenfassende Ueber=

des Umschlagstitels, nebst Titelblatt, Vorrede und Sachregister gegen Schluß des Jahres ausgegeben werden.

sicht vorausgeschickt hätte, welche über den Entwicklungsgang der betreffenden Lehren, über die geschichtlichen Veranlassungen, die Träger der Entwicklung u. dgl. in wenigen markirten Zügen eine vorläufige Orientirung böte. Eine solche erleichtert wesentlich das Studium des Details und regt zu demselben an.

Wir erlauben uns schließlich auf einige Versehen und Ungenauigkeiten im Einzelnen aufmerksam zu machen. Die S. 115—116 mitgetheilte Uebersetzung einer Stelle bei Athanasius (Orat. III, 61) entspricht gerade in den entscheidenden Worten (*τὸν δὲ ἴδιον λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον κτλ.*) nicht dem mitgetheilten Grundtexte. — Die etwas ungenaue Erklärung der communicatio idiomatum (S. 159), daß „die Prädicate der einen Natur von der andern im concreten Sinne (soll heißen in concreter Form) ausgesagt werden können", wird später (S. 401) wenigstens in sachlicher Hinsicht näher präcisirt. — Die Anreihung der Lehre von der Schöpfung an die Theologie begründet der Verf. (S. 272) folgendermaßen: „Es wird sich (daher) die Lehre von der Schöpfung in der Dogmengeschichte am füglichsten als ein Anhang oder als eine Ergänzung und Vervollständigung der »Theologie« behandeln lassen, weil sie einerseits zur nähern Erläuterung derselben dient, und anderseits auch nicht so zum Mittelpunkte von zusammenhängenden Controversen und fortschreitenden Abwicklungen wurde, daß wir sie zum Leitfaden eines besondern Hauptheils der Dogmengeschichte nehmen könnten." Wir glauben, die vom Verf. dieser Lehre zugewiesene Stellung hätte eine tiefere Begründung zugelassen. Sowohl die Geschichte der Philosophie als die der Theologie beweist es ja hinlänglich, daß Theologie und Kosmologie überall in einer innern Beziehung des wechselseitigen Bedingtseins zu einander stehen. — Wenn S. 276 gesagt wird: die Arianer „nahmen für Gott nur eine Selbstoffenbarung auf dem Wege der Schöpfung aus Nichts an", so ist zwar aus dem Zusammenhange ein der Wirklichkeit entsprechender Sinn dieses Satzes zu entnehmen; an sich aber wird man den Ausdruck „Selbstoffenbarung" mit Rücksicht auf die arianische Theologie als minder zutreffend bezeichnen müssen. — Die S. 292 gegebene Erklärung der welterhaltenden Thätigkeit Gottes würde an Tiefe gewonnen haben, wenn die Idee des göttlichen Schöpferwillens näher ins Auge gefaßt worden wäre. Eine genauere Reflexion auf den Inhalt desselben, welche nicht an dem bloß abstracten Begriffe des Seins haften bleibt, sondern vielmehr zu dem Begriffe einer nach immanenten, durch Gottes Schöpferwillen mitgesetzten und in ihrer Fortdauer bestimmten Gesetzen lebenden und sich fortentwickelnden Schöpfung fortschreitet, scheint uns der Weg zu sein, auf welchem eine speculative Vermittlung zwischen dem scheinbaren Dualismus des schöpferischen und welterhaltenden Willens Gottes zu suchen ist. — Bei der Lehre Augustins über die dämonischen Wunder (S. 326) ist das de Trin. III. c. 8 n. 13 vorgetragene Moment übergangen, und doch ist dieses für die Erklärung der Möglichkeit und des metaphysischen Charakters jener Wunder von entscheidender Bedeutung (vgl. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder, Berlin 1865, S. 22 ff. und die dort mitgetheilten Parallelstellen). — Die Entstehung der dem Dionysius Areopagita beigelegten Schriften scheint der Verf. (S. 469 Anm.) ins 4. Jahrh. zu versetzen, während doch wohl jetzt allgemein die letzten Decennien des 5. Jahrh. als Entstehungszeit derselben angenommen werden. — Die intricate Honoriusfrage hat der Verf. mit der ihm eigenthümlichen Ruhe und Klarheit behandelt. Wir möchten hier nur seine Deutung des gegen Honorius auf dem 6. allgemeinen Concil und in dem Schreiben Leo's II. ausgesprochenen Anathems (S. 524 f.) als eine gezwungene bezeichnen. Es scheint uns, daß auch für die Vertheidiger der päpstlichen Unfehlbarkeit ein besserer Ausweg übrig bleibt, — eine tiefere oder minder abstracte Auffassung ihres Begriffes. — In der Entwicklungsgeschichte der christlichen Anthropologie (S. 535 ff.) hätte auch wohl die antiochenische Schule eine Stelle verdient. — In der Darstellung des Pelagianismus tritt die principielle Bedeutung des pelagianischen Freiheitsbegriffes nicht genug hervor (vgl. Wörter, der Pelagianismus S. 213). Daß Pelagius „sich allmälig auch zur Annahme einer innern Gnade verstanden habe" (S. 660), dürfte sich nicht leicht nachweisen lassen; selbst die von ihm in Worten scheinbar zugegebene innere Gnade der Erleuchtung, wird bei näherer Betrachtung zum bloßen Blendwerk (vgl. oben Sp. 277 und Wörter a. a. O. S. 378). Nur auf Julian kann daher die entgegenstehende Aeußerung des Verf. (S. 661) bezogen werden. — Im Hinblick auf den pelagianischen Freiheitsbegriff können wir dem Verf. nicht zustimmen, wenn er (S. 666) sagt: „Hinsichtlich des Urzustandes waltete zwischen der kirchlichen Theologie und den Pelagianern keine Differenz ob, wenn wir bloß die natürlichen Fähigkeiten und Kräfte der menschlichen Seele berücksichtigen." — Es ist wohl nur eine Unklarheit des Ausdruckes, wenn (S. 681) unterstellt wird, daß vermöge des Sündenfalles der Mensch „hinsichtlich seiner wesentlichen Kräfte und Fähigkeiten ebensowenig als seinem Wesen nach verschlechtert worden sei." Vgl. *Trid.* Sess. V. c. 1.

Wir sehen mit Interesse der Vollendung eines Werkes entgegen, das in sehr befriedigender Weise eine Lücke in der katholisch-theologischen Literatur der Gegenwart ausfüllt. Wir hoffen, daß die Bemühungen des Verf. die verdiente Anerkennung finden werden.

Bonn. Simar.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet von Dr. **J. A. Dorner.** München 1867.

Zweiter Artikel.

Nachdem wir über das Verhältniß, in welches sich D. als Geschichtschreiber des Protestantismus zur kath. Kirche gestellt hat, uns ausgesprochen haben, könnten wir seine Darstellung der protestantischen Theologie selbst, sowie er sie zu geben für gut befunden hat, ruhig der prot. Kritik allein überlassen. Denn nur von einer Seite darf er auf unbedingte Gutheißung rechnen, und hat diese auch schon in der Erklärung erhalten, „daß für die Aufgabe der Meister gefunden sei." Alle übrigen Richtungen dagegen werden bei dem herausfordernden Charakter, welchen das Buch durch seine kritische Stellung zu ihnen hat, je nach ihrem besondern Standpunkt eine solche vernichtende Kritik über dasselbe ergehen lassen, daß die kath. Kritik geduldig den Ausgang dieses neuen theologischen Kampfes abwarten kann, ohne für ihren Theil zu kurz zu kommen. Als denselben ausgesprochenen Parteimann nämlich wie gegenüber der kath. Kirche zeigt sich D. auch innerhalb des Protestantismus selbst, und unter den verschiedenen theologischen Richtungen, in welche der gegenwärtige Protestantismus zerfällt, findet in seinen Augen zuletzt doch nur eine einzige Gnade, natürlich die Theologie der Consensusunion, zu welcher D. sich selbst bekennt. Bedenken wir, daß diese Richtung in der evangelischen Landeskirche Preußens gerade jetzt die herrschende und officielle ist, und nehmen wir hinzu, daß einer der einflußreichsten Theologen den Protestantismus selbst in seiner Geschichte Zeugniß für die Wahrheit und Berechtigung dieser Richtung ablegen läßt, so kann es kaum ausbleiben, daß die in ihrem Dasein mehr oder weniger bedrohten protestantischen Sonderexistenzen sich wie Ein Mann gegen ein Buch erheben werden, das ihnen den Boden unter den Füßen wegzieht. Der vornehm absprechende Ton muß alle Gegner von rechts und links verletzen, muß Gegenerklärungen hervorrufen, und die Geschichte des Buchs wird vielleicht noch interessanter werden, als das

Buch selbst. Möglich, daß der Kampf, der um die Union im Großen geführt wird, und der mit dem Eintritt der neuen Aera nur scheinbar beschwichtigt ist, dagegen, wenn nicht alle Zeichen trügen, durch die Einverleibung der einzelnen Länder mit ihren verschiedenen Landeskirchen neue Nahrung erhalten hat und unter der Agitation des Protestantentags vielleicht bald den ganzen norddeutschen Bund erfüllen wird, ein Vorspiel an dem Kampfe hat, welcher sich im Kleinen um das Buch von D. mit seiner unverhüllten Tendenz für die officielle Consensusunion entspinnen wird.

Das Buch beleidigt nämlich alle Parteien nach oben und unten: es beleidigt die Männer der sog. negativen oder bekenntnißlosen Union bis zu Strauß herab, und es beleidigt die Männer der sog. Conföderations-Theologie bis zu den Vertretern des separirten Confessionalismus und der extremsten Kirchlichkeit von Hengstenberg bis Kliefoth. Wie auf politischem Gebiete die doctrinär-liberale Partei durch den Druck von oben und unten immer mehr zusammengepreßt und mit ihrer abgestandenen Halbheit eingeschnürt wird, so dürfte auch auf theologischem Gebiet D. mit seinem Buche das Schicksal haben, zwischen zwei Mühlsteine zu gerathen. Und vollends die Secten, die er so verächtlich von oben herab auf dem aristokratischen Standpunkt seiner evangelischen Kirche behandelt, und deren Verhältnisse zu den Landeskirchen er mit einem so markirten, so absichtsvollen Schweigen übergeht, während er in seiner Geschichte der protestantischen Theologie Deutschlands Excursionen nach allen europäischen Ländern, selbst nach Amerika unternimmt, sie werden es wohl nicht unterlassen, um so lauter zu reden, je absichtlicher D. von ihnen geschwiegen hat. Wären wir schadenfroh, so könnten wir uns schon im voraus weiden an den Schilderungen „aus Babylon", zu welchen Chr. Hoffmann in Kirschenhardthof den Stoff aus der Darstellung der neuesten prot. Theologie in reichhaltiger Fülle entnehmen könnte. Denn gerade was D. für seine stärkste Seite hält, die Begründung der Theologie der Consensusunion durch die Geschichte des Protestantismus selbst, könnte sehr leicht für Hoffmann eine unerschöpfliche Fundgrube für die bittersten Angriffe sein.

Doch mögen die angegriffenen Parteien selbst ihre Sache mit D. ausmachen. Für unsern Zweck einer wissenschaftlichen Kritik genügt es darzuthun, daß D. den Protestantismus nicht wie er ist und wie er objectiv in der Geschichte sich zeigt, sondern im Lichte seiner prot. Sonderstellung und darum in parteiisch gefärbter Weise dargestellt habe. Bei aller scheinbaren Objectivität hat nämlich sein Buch einen durchweg subjectiven und individuellen Charakter, insofern die Geschichte des Protestantismus gleich von vornherein so angelegt und so eingerichtet wird, daß zuletzt D. und seine „individuelle Auffassung des Christenthums" aus der historischen Verwicklung siegreich hervorgehen muß. Für diesen Beweis kommt es uns in hohem Grade zu Statten, daß bereits vor zehn Jahren Karl Schwarz in Gotha in seinem Buche „Zur neuesten Geschichte der Theologie" den Grundriß des Dorner'schen Werkes in einer Weise gezeichnet hat, als hätte D. nichts zu thun gehabt, als sich hinzusetzen und das vor ihm liegende Programm auszufüllen, oder als hätte er schon vor Jahr und Tag das Geheimniß seines Buchs Hrn. Schwarz mitgetheilt. Und doch war es dem letztern nicht darum zu thun, den historischen, sondern den theologisch-kirchlichen Standpunkt der Partei D.'s zu charakterisiren. „Diese Männer", d. h. neben Nitzsch, Jul. Müller, Sack, Lücke auch D., heißt es S. 334 ff., „wollen nicht allein eine kirchenregimentliche, sondern auch eine Lehr- oder Bekenntnißunion. Sie behaupten, daß die eine ohne die andere gar nicht zu denken sei. Der Consensus in den Bekenntnissen oder verschiedenen Confessionen ist viel größer und durchgreifender als der Dissensus; er bildet die geistig einende Mitte. Vor dieser Uebereinstimmung in den Fundamentalartikeln muß der Zwiespalt in den nicht fundamentalen Lehren zurücktreten. Und der Streit zwischen den beiden Confessionen besteht nur in solchen nicht fundamentalen Lehren. Ist doch das materiale wie das formale Princip des Protestantismus in beiden Kirchengemeinschaften gleicher Weise an die Spitze gestellt. Ist doch der Unterschied nicht ein principieller, bis auf die religiöse Grundanschauung zurückgehender, sondern nur ein wissenschaftlicher, nicht ein allgemeiner, sondern nur ein individueller, ja bei Licht besehen, ein zum großen Theil durch Eigensinn und Leidenschaftlichkeit verfesteter. Ist doch der Unterschied in der Abendmahlslehre zwischen Luther und Calvin so feiner und nur dialectischer Art, daß ihn kaum die Theologen richtig anzugeben wissen und die Laien nur durch theologische Agitation auf die längst dem Bewußtsein entschwundene Controverse aufmerksam gemacht worden sind. Handelt es sich doch gar nicht um die reale Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, welche Calvin ebenso gut lehrte wie Luther, sondern nur um die Art der Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Brodes und Weines, also um eine subtile Schulfrage, welche nicht der Grund der Aufhebung der Kirchengemeinschaft sein darf. Ist doch der deutsche Protestantismus, welcher seinen Melanchthon neben Luther hat, von vornherein zur Union prädestinirt, und hat doch diese Union in Deutschland noch bis nach dem Tode Luthers, bis in den Anfang des sechsten Decenniums des 16. Jahrh. geherrscht in dem öffentlichen und allgemeinen Gebrauch der Variata, in der Geltung der Melanchthonischen Theologie, so lange — bis die lutherischen Eiferer den Riß gewaltsam gemacht haben! Und ist doch endlich in der modernen, sog. gläubigen Theologie, welche das Jahrhundert der Aufklärung und Auflösung hinter sich hat und viel tiefere Gegensätze, die gegen den Rationalismus und Pantheismus, in sich durchzumachen gehabt, jene Differenz zwischen Luther und Calvin völlig vergessen und verwischt, ist sie doch nicht auf die Sondersymbole, sondern auf die principielle Grundlage des Protestantismus, auf den Consensus der beiden Confessionen auferbaut!"

Mit diesen Worten hat K. Schwarz bereits im J. 1856 das Programm entworfen, welches D. im J. 1866 ausgeführt, d. h. zur unabhängig von der Geschichte bestehenden Basis seiner Geschichte der prot. Theologie gemacht hat, in dem Grade, daß wir in ihnen das Werk D.'s wie im Keime und in seinen Grundzügen vor uns haben. Auch ihm ist der Protestantismus schon in seinen ersten Anfängen nach dem treffenden Ausdruck von Schwarz prädestinirt, und die Geschichte des Protestantismus ist eben nichts als eine Entwicklung, die sich unter dem Gesetz dieser Prädestination vollzogen hat und darum nothwendig in der Theologie der Consensusunion zum Abschluß gekommen ist. Sie ist der Protestantismus in seiner wahren und reinsten Gestalt, und damit er sich in dieser entpuppte, hat eben die geschichtliche Entwicklung stattgefunden. Alle übrigen Formen des Protestantismus sind eben deshalb unrein und unwahr, so versöhnlich auch D. von ihnen redet und ihnen das Recht individueller Existenz nicht absprechen will. Aber wenn K. Schwarz schon vor zehn Jahren das Buch von D. schildern konnte, wie wenn er es vor sich hätte, wie werden wir dann über die Unbefangenheit und Unparteilichkeit seines Verfassers urtheilen müssen? Wird K. Schwarz etwa zugeben, daß wir darin eine echte und rechte Geschichte der prot. Theologie haben? Oder war im Gegentheil seine Absicht eben zu zeigen, daß die von ihm hervorgehobenen Anschauungen gewissermaßen die Schlinge sind, welche den Thatsachen der Geschichte umgeworfen wird, um sie zu Marionetten zu machen, die der geheime Mechanismus der Voraussetzungen beliebig und je nach Umständen in Bewegung setzt? Und werden hier die historischen Thatsachen nicht zum bloßen Sprachrohr des Geschichtsschreibers, der auf diese Weise überall in der Geschichte nur sich selbst wiederfindet, weil er darin stets nur seine eigene Stimme hört?

Wir sagen also: D.'s Buch ist eine Parteischrift, sowohl ge-

genüber der kath. Kirche, wie gegenüber dem Protestantismus selbst. Ist dem so, dann brauchen wir über den Werth desselben kein Wort weiter zu verlieren; das Urtheil über dasselbe ist damit schon festgestellt. Aber eben deswegen halten wir es für erforderlich, diese Seite desselben noch an einigen andern Punkten recht augenscheinlich nachzuweisen.

D. hat sein Werk auf dem Titelblatt eine Geschichte der prot. Theologie besonders in Deutschland genannt. Er will damit sagen, daß er vornehmlich die Geschichte der prot. Theologie in Deutschland dargestellt habe, aber nicht ausschließlich, und daß von ihm auch die prot. Theologie in den übrigen Hauptländern des Protestantismus, selbst in Amerika, berücksichtigt worden sei. Anscheinend ist dagegen nichts einzuwenden, vielmehr müßte eine so umfassende Darstellung unbedingt willkommen geheißen werden, wenn sie in wahrhaft objectiv historischer Weise gegeben wäre. D. hätte so verfahren können, wenn er vollständig frei über Umfang und Plan seines Werkes zu verfügen gehabt hätte. Nun aber hat er sein Buch im Auftrage der historischen Commission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaft unternommen; sein Buch ist Theil eines größern Sammelwerkes, in welchem die Geschichte der einzelnen Wissenschaften in Deutschland dargestellt werden soll; er wußte, daß sein Buch in einer Geschichte der kath. Theologie in Deutschland ein Seitenstück erhalten werde; er mußte nach der allgemeinen Bestimmung der Aufgabe des Sammelwerks voraussetzen, daß der kath. Bearbeiter des Gegenstandes sich auf Deutschland beschränken werde, und es konnte ihm auch nicht unbekannt sein, daß die Geschichte der kath. Theologie in Deutschland während der letzten drei Jahrhunderte nicht immer durch fruchtbare Saatfelder führe. Um so strenger, das folgt hieraus, hätte er sich an seine Aufgabe halten und sich mit seiner Darstellung auf Deutschland beschränken müssen. Es konnte ihm nicht entgehen, wie ungleich sich eine Beurtheilung des Katholicismus und des Protestantismus in wissenschaftlicher Beziehung gestalten müsse, wenn der eine Geschichtschreiber sich auf Deutschland beschränkte, der andere aber das Gesammtgebiet des Protestantismus in seinen Plan aufnahm. Daß Werners Buch ganz anders hätte ausfallen müssen, wenn er in den Epochen der Sterilität sich von der deutschen Theologie hätte abwenden und einen Ersatz dafür in den Hauptländern des Katholicismus hätte suchen dürfen, ist doch unleugbar. Warum, fragen wir also, ist D. von seiner Aufgabe abgewichen? Zu welchem Zwecke hat er seine Darstellung in der angegebenen Weise erweitert? Ist es ihm ausdrücklich von München so aufgetragen, und ist seinem kath. Collegen von dort ausdrücklich eine solche Beschränkung seines Planes auferlegt worden? Und wenn dies undenkbar ist, wozu, zu welchem Zwecke soll dann die Ueberschreitung seiner Aufgabe dienen?

D. erklärt auf dem Titelblatt seines Werkes, er wolle die Geschichte der prot. Theologie in ihrer principiellen Bewegung darstellen. Wenn wir diesen Ausdruck recht verstehen, so war es die Absicht D.'s, die Principien darzulegen, aus welchen der Protestantismus hervorging, und welche sich in der Geschichte seiner Theologie als leitend und maßgebend erwiesen haben. Demnach hätte er zeigen müssen, von welchem Standpunkt aus jeder der Reformatoren sein Werk angriff und wie sie bei aller Einhelligkeit in der Verwerfung der kath. Kirche doch bald sich unter einander entzweiten und als unversöhnliche Gegner sich entgegentraten. Er hätte von der lutherischen Theologie Deutschlands speciell darzulegen gehabt, durch welche entgegengesetzte Phasen sie sich hindurch bewegt habe, wie sie in ihrer ersten Phase das Christenthum aufgehen ließ in den neuen Dogmen, welche angeblich aus der h. Schrift als einziger Glaubensquelle erhoben sein sollten, und dabei die sittliche Seite des Christenthums ungebührlich zurückdrängte; wie sie in ihrer zweiten Phase das Christenthum in reine Moral ohne alles Dogma auflöste, und wie sie, in dieser Gestalt das Christenthum der Herrschaft der modernen Philosophie überlieferte und damit den verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen der Gegenwart das Dasein gab. Es hätte dann freilich auch nicht verborgen bleiben können, daß der Protestantismus nicht ein sicherer Besitz, sondern ein stetes Suchen nach dem wahren Christenthum sei, und es würde dabei in der Gegenwart die bedeutungsvolle Thatsache nicht zu umgehen gewesen sein, daß der Protestantismus, wenn er vor dem Andrang des Unglaubens festen Halt und festen Boden sucht, sich zurückgeworfen fühle auf die kath. Kirche, und daß er wiederum, wenn er den hier gebotenen festen Ankergrund verschmähe, entweder den Secten oder wiederum dem Unglauben in die Arme getrieben werde. Das würden wir eine Geschichte des Protestantismus in seiner principiellen Bewegung nennen, wobei es dem Darsteller selbst unbenommen wäre, irgendwo und irgendwie in diesem Principienkampfe seine Stellung zu wählen. D. dagegen hat sich die Sache ganz anders gedacht. Wenn er von einer principiellen Bewegung redet, so denkt er dabei nicht an den Gegensatz von Princip und aus dem Princip hergeleiteten Wahrheiten, sondern an den Unterschied, den die moderne Theologie zwischen der Religion als solcher und dem wissenschaftlichen Ausdruck derselben in der Theologie macht, und an die weitere Bestimmung, daß während die Religion und der Glaube in der Sphäre seiner Innerlichkeit sich stets gleich und unveränderlich derselbe bleibe, weil von Gott gewirkt und von ihm erhalten, dagegen die Theologie als der menschliche und begriffsmäßige Ausdruck dieser innern Welt nothwendig wechseln müsse. Denn es hat allerdings der Glaube in sich den Drang und Trieb, sich zur begriffsmäßigen Klarheit zu erheben; aber anderseits ist der dogmatische Begriff nicht im Stande, die ganze Fülle und den ganzen Inhalt des Glaubens zu fassen und dauernd in sich zu fesseln. Es hat darum die Theologie auch wieder den Drang in sich, ihr eigenes Werk als unzulänglich zu zerstören und den dogmatischen Inhalt wieder in seine ursprüngliche Unmittelbarkeit zurückzuführen. Es ist klar, daß unter dieser Voraussetzung die prot. Theologie ein sehr wechselvolles Bild von Schaffen und Zerstören darbieten müsse, während das Princip, das in so widerspruchsvoller Weise sich offenbart, eines und dasselbe bleibt. Und um diese Einheit des Princips ist es D. zu thun, denn er will die Lebensgeschichte der prot. Theologie schreiben, welche ohne Einheit und ohne ein einheitlich sich entwickelndes positives Princip nicht zu denken ist. Eben daher nun aber auch sein Streben, die Gegensätze im Protestantismus zu verwischen, zu zeigen, wie uranfänglich schon der Protestantismus ein großes einheitliches Princip war, und wie er dieß geblieben, bis die moderne Theologie diese Einheit auf ihre Fahne schrieb, um unter derselben die verschiedenen Bekenntnisse zu sammeln. Mit andern Worten also: die Consensus-Theologie ist nicht ein modernes Erzeugniß, sondern sie ist der Geist, das wahre Wesen, das Princip des Protestantismus selbst. Die apologetische Tendenz erhellt daraus von selbst, und daß sie geeignet sei, die Unbefangenheit der historischen Darstellung und Beurtheilung zu erhöhen, oder auch nur, daß sie derselben nicht im Wege stehe, das anzunehmen, wird doch wohl Keinem zugemuthet werden können.

Indessen bei aller Rücksicht auf die principielle Bewegung wollte D. doch vorzugsweise die Geschichte der prot. Theologie schreiben. Mochte er also immerhin zeigen, wie der Protestantismus als neues religiöses und kirchliches Princip entstand, seine Hauptaufgabe blieb, daran sofort den Nachweis zu knüpfen, wie der Protestantismus sich auch als neues wissenschaftliches Princip geltend gemacht habe. Andeutungen hierüber haben wir schon in unserm ersten Artikel gegeben, wir müssen dieselben jetzt vervollständigen. Es wäre also zu erörtern gewesen, wie und mit welchem Rechte diese neue Theologie von den weltlichen Wissenschaften sich getrennt, welche Stellung sie zu ihnen im Allgemeinen und zu jeder einzelnen von ihnen, z. B. zur Philo=

sophie, zu den Naturwissenschaften, zur Geschichte eingenommen habe, in welcher Hinsicht sie von der erneuerten kath. Theologie sich unterscheide, wie sie in ihrer systematischen Entfaltung sich zu einer einheitlich verbundenen Vielheit von einzelnen theologischen Disciplinen gegliedert habe, welche Aufgabe jede einzelne dieser Disciplinen verfolge, und welche Mittel zur Lösung ihr zu Gebote stehen. Und sofort wären dann die Leistungen dieser Theologie im Allgemeinen wie in ihren einzelnen Theilen in ihrer chronologischen Abfolge bis auf die Gegenwart zu besprechen gewesen — ein reicher und interessanter Stoff, dessen genaue und gewissenhafte Durchforschung für die Wissenschaft der Gegenwart im höchsten Grade förderlich sein würde. Wir wagen indessen zu bezweifeln, daß mit einer solchen wirklich auf die Sache eingehenden Darstellung große Ehren für die prot. Theologie zu gewinnen gewesen wären, und hegen diesen Zweifel nicht etwa aus katholischem Vorurtheil, sondern begründen ihn ausdrücklich mit der Kritik, welche Baur von den Leistungen der prot. Kirchengeschichte gegeben hat. Da nun jede neue Phase in der prot. Kirchengeschichtschreibung auch eine neue Phase in der prot. Theologie überhaupt zur Voraussetzung hat und gerade sie das Bedürfniß nach einer neuen Durchforschung und Darstellung der Kirchengeschichte erzeugt, so sind wir der Meinung, daß in den wechselvollen Wandlungen der prot. Kirchengeschichte sich überhaupt das Bild der prot. Theologie spiegele, und daß recht gut die Leistungen in der Kirchengeschichte als Maßstab für die Leistungen der Theologie überhaupt angenommen werden dürfen. Namentlich wäre es in den Anfängen der prot. Theologie kaum zu vermeiden gewesen, manche Dinge zum Vorschein zu bringen, die keineswegs einen Anspruch auf ein Ehrendenkmal im Namen der theologischen Wissenschaft begründen. Wir können uns wohl denken, daß ein prot. Theologe unter besondern Umständen in liebevoller Pietät und im Hinblick auf die Segnungen der Reformation solche pudenda vor der großen Menge mit dem Mantel des Schweigens bedeckt. Aber ein Mann der Wissenschaft, ein Geschichtschreiber von unbestechlicher Gerechtigkeit und von einem so zarten Gewissen, der wie D. über die kath. Kirche des Mittelalters so unverhohlen alles heraussagt, was er auf dem Herzen hat, sollte doch über solche Rücksichten und Bedenklichkeiten, über eine solche Ziererei mit einem Wort hinaus sein und einzig das magis amica veritas zur Devise haben. Dennoch hat ein so unerschrockener Freund der Wahrheit, wie D. sonst ist, uns vieles vorenthalten, das, wie uns scheint, in einer Geschichte der prot. Theologie nicht hätte fehlen dürfen.

Die Untersuchung über den Protestantismus als wissenschaftliches Princip hat er nicht angestellt und wahrscheinlich deswegen auch die übrigen Fragen zur Seite gelassen, welche davon sich nicht trennen lassen. Er hat, um aus dem goldenen Zeitalter des Protestantismus einiges anzuführen, das Capitel über Luther und die Universitäten nicht geschrieben, das Verhältniß des „Evangeliums" zur menschlichen Vernunft und zum kath. „Antichrist" nicht berührt, Luthers interessante Ansichten über den Kanon, seine Art der Exegese und Bibelübersetzung unerörtert gelassen, und über das Wesen der prot. Kirchengeschichtschreibung den so wünschenswerthen Aufschluß versagt, wiewohl dieselbe doch sonst der eigentliche Glanzpunkt der prot. Theologie namentlich in der Gegenwart ist. Ein Capitel über die Geschichte der Moral war allerdings vor dem Pietismus nicht zu schreiben, weil das Object fehlt; allein es will uns dünken, daß gerade dieser Umstand, diese Verkümmerung der Moral neben der Dogmatik, doch eine recht interessante Untersuchung hätte veranlassen können, namentlich im Hinblick auf die folgende Phase des Protestantismus, wo die Moral so sehr bevorzugt wurde, daß die ganze Theologie in ihr aufging und selbst das „Evangelium" darüber in Vergessenheit gerieth. Doch genug von diesen Reticenzen, um endlich die Frage aufzuwerfen: warum D., dem es sonst bei seinen Principien an Ausführlichkeit nicht fehlt, hier so schweigsam, so zurückhaltend gewesen ist? warum D., der sonst den Rahmen seiner Darstellung weit über Deutschland hinaus ausdehnt und die ihm officiell gestellte Aufgabe aus eigenem Antriebe erweitert, auf dem eigentlichen Felde seiner Darstellung so knapp und sparsam ist und seine Aufgabe ungebührlich und gegen das Interesse der Wissenschaft verengert und zusammenzieht? Die Frage aufwerfen, heißt aber auch schon sie beantworten.

Das ist noch nicht alles. Eine Geschichte der prot. Theologie, wie D. auf dem Titelblatt seines Werkes verheißt, also eine Darstellung des Ursprungs, der Aufgabe und des Umfangs der prot. Theologie sowohl an sich, wie in ihren einzelnen Disciplinen, und ebenso weiterhin eine Darstellung ihrer Fortbildung und ihrer historischen Bewegung hat er nicht gegeben. Was er dagegen gegeben hat, ist eine Geschichte des Protestantismus selbst nach seinen allgemeinen theologischen Principien, untermischt mit literarischen Nachweisungen, also, wenn wir sein Werk mit dem theologischen Fachnamen bezeichnen sollen, eine Dogmengeschichte des Protestantismus mit der apologetischen Tendenz der Verherrlichung desselben, speciell derjenigen theologischen Richtung, welcher D. selbst angehört. Gerade dasjenige Object, welches für den von ihm zu behandelnden Gegenstand die Voraussetzung bildet, hat er mit Zurücksetzung seiner Hauptaufgabe zum Inhalt seiner Darstellung genommen und daher mit Unrecht seinem Werke den Titel Geschichte der prot. Theologie gegeben. Was er nun aus der prot. Dogmengeschichte bietet, ist recht interessant und gewiß geeignet, demjenigen, welcher nicht mit dem Auge D.'s, sondern mit offenem, unbefangenen Sinn das Buch liest, das rechte Verständniß über die Versuche des Protestantismus, zu einer Kirche und zu festen Dogmen zu kommen, zu vermitteln. Wenn wir dieß anerkennen, so dürfen wir doch anderseits dadurch nicht den rechten Gesichtspunkt verrücken lassen, unter welchem D.'s Buch beurtheilt sein muß, weil es sich selbst unter denselben gestellt hat.

Allein eine andere Frage ist die: ob D. selbst keine klare Auffassung von seiner Aufgabe gehabt habe, und ob er nicht etwa durch ein Mißverständniß derselben auf einen Nebenweg und in ein ganz anderes Gebiet gerathen sei? Für eine Untersuchung über die wahre Tendenz seines Buches ist diese Frage natürlich entscheidend. Sie muß, selbst wenn sie für einen Mann von dem wissenschaftlichen Ruf D.'s beleidigend klingt, aufgeworfen und beantwortet werden. Es versteht sich von selbst, daß wir diese Frage bejahen, und zum Ueberfluß liefert das Buch selbst an einer Stelle den Beweis, daß wir uns nicht irren. Zum Schluß nämlich gibt D. eine Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der prot. Theologie, und plötzlich behandelt er die Geschichte der Theologie so, wie sie allerdings vom wissenschaftlichen Standpunkt behandelt werden muß. Sie ist formell so correct, daß wir daran keine Ausstellungen zu machen wüßten, und es wird ganz genau das Verfahren inne gehalten, das wir oben allgemein für sein Buch gefordert haben. Allein dann können und dürfen wir auch die Frage nicht unterdrücken, woher dieses doppelte, dieses incorrecte und dieses correcte Verfahren komme? Daß es zufällig sei, wird Keiner glauben. Es fordert eine andere Erklärung. Wir wagen darüber eine Hypothese aufzustellen. Wir glauben, daß D. erst hier für zweckmäßig erachtet habe, die richtige historische Methode anzuwenden, weil er erst hier die ganze Quintessenz der prot. Theologie in der Gesammtheit ihrer Fächer aussprechen und zwar aussprechen wollte mit dem Bewußtsein der vollen Ueberlegenheit seiner Schule und seiner Richtung gegenüber sowohl der kath. Kirche, wie gegenüber den prot. Secten und den abweichenden theologischen Richtungen. Wir sind hier bei dem tiefsten Kern seiner Tendenzschrift angekommen, und müssen ihr noch in Kürze einige Worte zur Begründung unserer Ansicht widmen.

Aus seiner Vorliebe für Schleiermacher macht D. nirgends Hehl. Wer seine Reformationsgeschichte mit Bedacht durchliest,

wird finden, daß schon hier alles auf die Verherrlichung seiner Theologie angelegt ist. Aus keinem andern Grunde werden mit solcher Beflissenheit alle Differenzen in den Grundanschauungen der Reformatoren weggeräumt, als um in möglichst vollen Tönen den Accord ihres consensus anschlagen zu können. In dem ganzen Apparat kann der Schatten der zukünftigen Dinge nicht entgehen. Die Reformatoren, so hoch sie als Bahnbrecher gestellt werden, sind doch nur die Propheten eines Größern, ihre Theologie ist nur der Pädagog auf Schleiermacher, der, obgleich nach ihnen gekommen, vor ihnen ist. In der Gegenwart ist nun der Vorhang vor dem Allerheiligsten weggezogen, die prophetische Andeutung erfüllt. Die ganze Darlegung des gegenwärtigen Standes der prot. Theologie ist eine Verherrlichung Schleiermachers in seinen Schülern, zunächst allerdings derjenigen, welche sich mit D. zur Consensustheologie bekennen, dann auch derjenigen, welche auf der Basis Schleiermachers in der positiven Richtung weiter fortgeschritten sind. War nun diese Theologie die ursprünglich von den Reformatoren intendirte, ist sie in Schleiermacher und seinen Schülern nach vielen Kämpfen und mancherlei Deformationen endlich zum siegreichen Durchbruch gekommen, erscheint sie als das letzte Wort der Geschichte selbst, als die Enthüllung des wahren Protestantismus nach dreihundertjähriger Entwicklung, stellt sie sich somit als die echte und rechte Theologie des Protestantismus dar: was ist alsdann das Buch von D.? Etwas anders als eine Apologie der Schleiermacherschen Theologie auf Grundlage der Geschichte? Und doch eine Geschichte der protestantischen Theologie überhaupt? Wer dieß Räthsel lösen kann, ohne das Buch des Hrn. D. eine Parteischrift zu nennen, mag es versuchen.

Dieser Charakter seines Werkes als einer Parteischrift hat endlich aber noch eine sehr ernste praktische Seite und aus diesem Grunde vornehmlich haben wir uns so angelegentlich bemüht, denselben außer Zweifel zu setzen. Erinnern wir uns, was D. S. 1 über das Verhältniß des Protestantismus zur kath. Kirche gesagt hat. Mit einem „Vielleicht“ hat er es dort noch unentschieden gelassen, ob nicht die prot. Theologie eine höhere Stufe und doch auch wieder in ihrer Auffassung des Christenthums eine einzelne Art sei. Aus diesem Vielleicht ist durch sein Buch zuletzt ein definitives Gewiß für ihn geworden, und daher weiterhin gewiß, daß er die Hoffnungen und Erwartungen, welche er an sein Vielleicht geknüpft hat, nicht als etwas bloß Problematisches betrachtet. Hören wir nun weiter! „Vielleicht ist keines von beiden ganz der Fall; vielleicht hat der Protestantismus, der eine höhere Stufe des religiösen Geistes zu repräsentiren sich bewußt ist, doch nur ein theilweises Recht, als ihre Ausfüllung zu gelten, indem er zwar eine höhere, also von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe, aber in individueller Weise vertritt, so daß auf derselben Stufe vielleicht noch andere Formen des christlichen Geistes sich werden ausprägen können, christliche Eigenthümlichkeiten, die jetzt vielleicht in den andern Kirchen unter Schlacken verborgen, dereinst hervortreten mögen, sobald das Entstellende entfernt und die evangelische Lebensstufe erreicht sein wird, und das wird dann auch der prot. Kirche zu gut kommen, welche jetzt zwar vor gewissen Gefahren durch die römisch-katholische als durch ein warnendes Beispiel bewahrt, aber auch leicht unwillkürlich in eine gewisse Einseitigkeit getrieben wird, ja durch das Dasein der römisch-kath. Kirche, in deren Grenzen irgendwo einzutreten sie Scheu tragen muß, in der freien Entwicklung aus sich heraus gehemmt werden kann, namentlich in Betreff der positiv christlichen, aber dem Katholicismus näher liegenden Seiten. Bei solchen verschiedenen Individualitäten der evangelischen Stufe würde man dann kaum mehr von einer Mehrheit evangelischer Kirchen sprechen können; denn jede gesunde Individualität verhält sich nicht mehr ausschließend gegen andere nach deren wahrem Wesen, sondern anerkennend und liebend, in Geben und Nehmen, mit einem Worte gliedlich im Verhältniß zum Ganzen und zu den andern Theilen.“

Wir lernen hier den geistvollen Theologen in einer neuen Rolle kennen, in der Rolle eines feinen, vorsichtigen Diplomaten, der die Dinge, die er eigentlich sagen will, so behutsam in milde Worte einzukleiden und dabei doch so sicher tastend die zarten Fühlfäden auszustrecken weiß, daß man ihrer kühlen Glätte kaum anmerkt, welche kühne Zukunftstheologie und Zukunftspolitik sich dahinter verstecke. In ehrlichem Deutsch und ohne diplomatische Gewundenheit würde D. gesagt haben: Der Protestantismus ist eine höhere Stufe in der Auffassung des Christenthums, ist es aber nicht in absoluter, sondern in individueller Weise. Neben ihm stehen andere evangelische Kirchen, andere Auffassungen des Christenthums, die seine Höhe noch nicht erreicht haben, aber von ihren Schlacken gereinigt, erreichen werden. Principiell mit ihm gleich berechtigt, verhalten sie sich deshalb nicht ausschließlich, sondern wie verschiedene Arten, die in einem höhern Ganzen eins und integrirende Theile dieses Ganzen sind. Sie haben sich also anzuerkennen und sich liebend zu nähern, um, was sie an sich sind, auch als Wirklichkeit darzustellen, den großen consensus der evangelischen Weltkirche. An dieser freien Entfaltung aus sich heraus werden sie jedoch durch die kath. Kirche gehemmt, die aber eine niedrigere Stufe in der Auffassung des Christenthums repräsentirt und darum, vom Protestantismus überholt, geschichtlich kein Recht mehr hat zu existiren. Vielmehr obliegt es ihr als der niedrigern Stufe in die höhere überzugehen und wie dialectisch, so auch geschichtlich zu verschwinden. Dazu müssen alle Arten des Protestantismus, die auf derselben Stufe der Entwicklung stehen, sich zu einem Bunde gegen sie zusammenthun, um in ihr das Hinderniß ihrer freien Entfaltung aus sich selbst heraus hinwegzuräumen. Der jetzt normale Protestantismus ist die evangelische Landeskirche Preußens; mit ihr im Bunde haben also die übrigen Arten des Protestantismus die alte Erbfeindin zu vernichten. Dann ist die Zeit erfüllt, die große Stunde der Einheit des gesammten Protestantismus schlägt, seine Einheit als evangelische Weltkirche ist vollbracht.

Damit fällt die letzte Hülle von dem Buche D.'s und seine ganze und volle Tendenz liegt offen vor uns da. Sein Buch ist nichts als ein Stück — Staatstheologie. Daher also die Wanderungen — in einer „Geschichte der prot. Theologie, besonders in Deutschland“ — nach allen Richtungen der Windrose, nach allen Ländern Europa's, wo ein Stück der projectirten Weltkirche nach Vereinigung schmachtet, selbst bis zu den Antipoden. Und so ganz phantastisch ist der Plan nicht, den D. im Sinne zu haben scheint. Unwillkürlich werden wir an den großen Plan erinnert, den der große protestantische Weltbund, die Evangelical Alliance, gegen die kath. Kirche zur Errichtung der prot. Weltkirche oder — wie lose Spötter mit versteckter Anspielung auf die Arche Noe's meinten — Allerweltskirche, bereits seit Jahren verfolgt. Unwillkürlich erinnern wir uns ferner, daß D. der Versammlung dieses evangelischen Bundes in Genf beigewohnt und schon damals eine eindringliche Rede „über das Recht der Individualität“ gehalten hat. Seit dieser Zeit hat nicht viel mehr über diese Grundlage der evangelischen Weltkirche, über den evangelischen Bund, verlautet. Aber seitdem haben sich auch alle Umstände in ungeahnter Weise verändert. Wir leben im Zeitalter der politischen Einheit und Centralisation; warum sollte denn auf kirchlichem Gebiet der Einheitsgedanke D.'s nur eine Phantasie, nur der Traum einer schönen Seele bleiben? Vor den Mitteln der Staatshülfe ist ja bekanntlich der Protestantismus niemals zurückgebebt, und wenn die kath. Kirche hemmt, so mag vielleicht der Staat die freie Entfaltung des Protestantismus aus sich selbst heraus fördern!

Das ist es nun, was wir in unserm ersten Artikel das theologische Millennium D.'s genannt haben. Wir wollen ihn für jetzt in seinen Illusionen nicht stören, aber den Leser fragen, ob

er den Muth besitze, mit uns die Herrlichkeiten dieses Millenniums zu betrachten. Dann möge er uns noch zu einem dritten Artikel folgen.

Hildesheim. H. Hagemann.

Die neuesten und meistgebrauchten Ausgaben der Canones et decreta Concilii Tridentini und des Catechismus romanus.

Es kann uns hier nicht darum zu thun sein, die Wichtigkeit der genannten Bücher als symbolischer Schriften nachzuweisen, und deren Inhalt, in wiefern derselbe Lehrnorm und Beweismittel ist, zu besprechen; wir wollen nur einen Beitrag liefern zu dem Nachweise, daß es keineswegs so ganz gleichgültig sei, wer Ausgaben von diesen für kirchliche Lehre und Leben so einflußreichen Büchern veranstaltet, und welcher Ausgaben sich die Gläubigen, Klerus wie Laien, bedienen. In diesem Betreffe Umschau zu halten, ist um so mehr Sache derer, welche auf der literarischen Warte stehen; auch der Obsorge des hochwürdigsten Episkopates dürfte sie nicht ganz fern liegen, da die Veranstaltung von Ausgaben dieser symbolischen Bücher in unsern Tagen zur einfachen Buchhändlerspeculation herabgesunken zu sein scheint, und die Vervielfältigung und Verbreitung dieser specifisch katholischen Bücher vorzugsweise in die Hände protestantischer Verleger gerathen ist, wie die unten besprochenen siebente und achte Stereotyp-Ausgabe von B. Tauchnitz in Leipzig beweisen. Es liegt uns fern, diese Ausgaben einer Fälschung zu beschuldigen, oder sie nur für schlechter zu erklären als andere; aber das Unternehmen glauben wir als ein incorrectes und unziemendes bezeichnen zu dürfen, und es findet seine Entschuldigung nur darin, daß kath. Verleger nicht zur rechten Zeit der Nachfrage die entsprechende Aufmerksamkeit widmeten. Dieses hat sich in unsern Tagen in etwas zum Bessern gewendet.

Da es Herkommen geworden, daß aus derselben Officin Ausgaben der Can. et decr. Conc. Trid. zugleich mit dem Catech. ex decreto Conc. Trid. hervorgehen in gleichem Formate, Letztern u. s. w., so sollen auch je beide neben einander besprochen werden. Die vorzuführenden in Leipzig, Regensburg und Wien erschienenen Ausgaben aber haben römische Exemplare zur Vorlage genommen, was ganz in der Natur der Sache begründet und gewissermaßen nothwendig war. Freilich sind von Beendigung des Concils an bis auf unsere Tage sehr viele Ausgaben in Rom erschienen, und so weit wir der Sache nachgehen konnten, stimmen nicht zwei diplomatisch genau unter sich überein, namentlich wurden im Katechismus allmälig bedeutende formale Aenderungen in der Eintheilung nach Quästionen vorgenommen, und es ist daher nicht gleichgültig, welche römische Ausgaben als Vorlage gedient haben. Da wir zur Annahme berechtigt sind, daß gerade in Rom, dem Sitze der Congregatio Concilii Tridentini, jeder Ausgabe, welche auf eine vorausgehende folgt, neue, von kirchlicher Autorität getragene Obsorge zugewendet werde, so ist es hierdurch angezeigt, daß jeweilig die neuesten römischen Ausgaben dem weitern Abdrucke unterlegt werden. Diese Annahme nöthigt uns, ehe wir die in Deutschland erschienenen Ausgaben besprechen, erst die neuern römischen etwas näher zu betrachten. Diese sind:

Canones et decreta SS. Concilii Tridentini cum appendice theologiae candidatis perutili; editio novissima ad fidem optimorum exemplarium castigate impressa. Romae, typis s. congr. de propag. fide 1845.

Catechismus ex decreto Conc. Trid. ad fidem Manutiani textus et optimorum exemplarium iteratis curis castigate impressus. Romae, typis s. congr. de propag. fide 1858.

Welches die optima exemplaria sind, aus denen die Can. et decr. geschöpft wurden, ist nicht näher angegeben; wir haben aber die sichersten Anzeigen zur Hand, daß nur einfach die, wohl sehr gute, Ausgabe „opera et studio Iudoci le Plat in universitate Lovaniensi I. U. D. etc., Antverpiae, ex typ. Plant. 1779 in 4. mai.“ abgedruckt wurde ohne weitere Vergleichung 1). Wäre jedoch diese gute Ausgabe von Le Plat gut abgedruckt, so könnte man zufrieden sein; aber dieses ist keineswegs der Fall, sondern der römische Abdruck strotzt von Druckfehlern 2).

Angesichts dieser Thatsachen wird es nun zweifelhaft, ob verschiedene Lesarten, welche von dem Abdrucke des J. 1834 abweichen, einfache Fehler oder wirkliche absichtliche Aenderungen resp. Verbesserungen sind; z. B. S. 14. cap. 2 de ref. am Ende steht jetzt promoti, früher promotus; es ist beides grammatisch richtig, da sint suspensi auf den widerrechtlich Promovirenden und auf den oder die so Promovirten sich bezieht; ib. cap. 6. redditibus et proventibus, wie uns scheint, richtig statt früher provenientibus. (So auch Richter, welcher der römischen Ausgabe von 1834 folgt.) S. 22. cap. 5 de ref. früher quae concedentur, jetzt conceduntur; S. 24. cap. 14 de ref. jetzt

1) So hat z. B. diese Ausgabe S. 7. decr. de ref. eisdem praesidentibus *et* legatis; dieselbe Form findet sich am Anfange derselben Session, wie auch S. 18. 19. 20. 21 u. a. Ueberall sind die legati als die praesidentes bezeichnet, nur hier sind sie durch et unterschieden, und dieses et nahm die römische Ausgabe auf. In der Bulla resumtionis concilii der S. 10 lesen alle ältern röm. Ausgaben: ad quos *ut* summos pontifices spectat, die von Le Plat liest et summos, die römische läßt das unverständliche et ganz weg und gibt scheinbar verbessernd: nos, ad quos, summos . . . spectat. S. 24. c. 8 de ref. lesen nur Le Plat und die röm. Ausgabe seu ali*as*, qui aptior, alle andern ali*us*; S. 24. c. 12 de ref. haben die beiden Ausgaben adsistere et *in*servire, alle übrigen adsistere et adservire; S. 25. c. 16 de reg. et mon. lesen nur die obigen Ausgaben quin religio clericorum . . inservire possi*nt*, die übrigen röm. Ausgaben possit u. s. w.

2) Wir wollen nur einige aufzählen. S. 7 prooem. praesidentibus in eisdem st. in ea eisdem; S. 13. Can. 11 de euch. defendere praesumpsit st. praesumpserit; S. 14. can. 5 de poen. contritionem . . . illum esse dolorem st. illam nach allen Ausgaben; S. 14. cap. 5 de ref. in causis mercedem st. mercedum; S. 21. cap. 8 de ref. reficiantur, ut cura st. et nach allen Ausg.; S. 22. cap. 5 de sac. mis. und im decr. de observ. in celebr. missae: ce*ri*monias st. ceremonias; ib. cap. 6 quod ad eos st. quo; S. 24. cap. 4 de ref. Idem . . . curabunt st. Iidem; ib. cap. 11 ex ii privilegiis st. iis; S. 25. cap. 4 de ref. Contigit st. Contingit; ib. cap. 17 dignitatis episcopalis decorem st. decorum, und viele andere solche, zu denen Versehen wie p. 63 interlocu!oria st. interlocutoria; p. 114 epis*cu*po; p. 134 sacree st. sacrae; p. 145 solemibus; p. 149 viennesis st. viennensis gar nicht gezählt werden. – Wer in der Lage ist, von den unten angefügten Citaten Gebrauch zu machen, dem darf Suchen und Nichtfinden nicht schwer fallen. So z. B. steht p. 68: Sess. cap. 14 st. sess. 6; p. 70 1. Cor. 12 st. 13; p. 72 Mat. 15 st. 16; p. 73 Infr. can. 6 st. 7 und Deut. 3 st. 5; p. 74 can. 15 st. 14; p. 76 can. 13 st. 12; p. 77 2. Cor. 1 st. 1. Cor.; p. 78 can. 13 st. 14; p. 80 1. Tit. 4 st. 1. Tim.; p. 82 supra c. 14 st. 4; p. 83 supra c. 3 st. 8; p. 85 2. Cor. 9 st. 6; p. 86 cap. praxi, et infr. ses. 23 cap. 6 de ref. st. cap. proximum . . . . cap. 8 u. s. w. Wie nun gar das „castigate impressa“ auf die Beigaben vom Catalogus patrum an zu beziehen sei, ist uns rein unbegreiflich; in den Namen herrscht wahre Verwirrung, z. B. p. 238 Portunati st. Fortunati; Villabeltrandi und p. 240 Villabertandi; p. 243 Beniamus st. Beniaminus; p. 245 Manellus st. Marcellus; p. 269 Glorierus ep. Nabrien. heißt p. 261. 266 Glorierius ep. Narniensis; p. 277 Datum Romae . . 24 martii 1565, was nach p. 269 1564 war. Vieles fehlt ganz, wie z. B. p. 252 fehlt nach peragrarunt das Wort rogarunt, nach gratias fehlt agere; p. 263 nach ceterisque fehlt contrariis; p. 265 nach et reiectas fehlt et anathematizatas ego pariter damno; p. 268 ac de concilii terminos st. ad; p. 286 nach locorum ipsorum fehlt cura postposita, bona, res et iura ipsorum; p. 287 reditus personarum usum st. red. *in* pers. us.; p. 311 Z. 15 steht adiventionem st. adinventionem; Z. 18 tunc agit vitiosae st. tum a. vitiose; Z. 23 effectum st. affectum; und das Uebrige ist wo möglich noch reicher mit Fehlern gesegnet.

constitutionibus et consuetudinibus, früher ohne et; S. 25. cap. 6 de ref. ad summariam reformationem, früher, wie auch Richter, informationem; ib. cap. 12 jetzt res alienas invadant, früher invadunt, u. s. w.

Ob in dem appendice theol. cand. perutili auch alles nothwendig und zeitgemäß, und die ganze breite Wiederholung der Errores Wicleffi, Hus etc., Baianorum, Iansenii, Paschasii Quesnelli, Synodi Pistoriensis etc. angezeigt war, nämlich in einer Ausgabe der Canones et decreta Concilii Tridentini, lassen wir unerörtert.

Bezüglich des Catechismus können wir uns kürzer fassen. Die Vorlage war wieder nicht eine römische Ausgabe, sondern die Venediger von 1740 „Apud Franciscum Pitteri", mit welcher die genaueste Uebereinstimmung in allen particularen Lesarten, und namentlich in der Abtheilung der einzelnen Capitel in Quästionen oder Paragraphen stattfindet. Die iteratae curae machen sich besonders vortheilhaft geltend gegenüber der frühern Ausgabe von 1845, indem sehr viele Fehler im Texte und namentlich eine große Menge falscher Citate berichtigt sind, wodurch freilich das castigate impressus noch lange nicht gerechtfertigt ist, weil die Zahl der Druckversehen noch immer belangreich ist[1]). Da diese römischen Ausgaben überall hin verbreitet werden und gewissermaßen Autorität und Norm sind, so wäre bessere Vergleichung und genauere Correctur sehr zu wünschen gewesen. — Betrachten wir nun die neuesten in Deutschland gedruckten Ausgaben.

Canones et decreta Concilii Tridentini; cum rev. consistorii catholici per regnum Saxoniae approbatione. Editio stereotypa octava. Fid. ed. Rom. 1834. Lipsiae, B. Tauchnitz 1864. 1/2 Thlr.

Catechismus ex decreto Conc. Trid. ad edit. Rom. 1566 accuratissime impressus. Cum rev. cons. cath. per regn. Sax. approbatione. Editio stereotypa septima. Lipsiae, B. Tauchnitz 1862. 3/4 Thlr.

Die Can. et decr. stimmen dem Inhalte nach genau mit der römischen Ausgabe von 1845 überein, und es sind auch dieselben Appendices beigedruckt. Ob einige Abweichungen nur Druckfehler sind, oder specielle Lesarten der römischen Ausgabe von 1834, können wir nicht entscheiden, da uns diese nicht zu Händen ist, vermuthen aber letzteres, weil auch Richter vielfach dieselben bietet. So fiel uns auf z. B. S. 13 decr. de prorogat. „in diem festum Conversionis D. Pauli, *quae* erit" (so auch Richter) st. qui; S. 24 c. 13 de ref. „sub Paulo II." st. Paulo III. S. 25. cap. 20 de ref. „habentibus superiores" (Richter) st. subpriores; de lib. prohib. reg. IX. „incantationes artis magicae" st. incantationes, artes magicae; und anderes Unwesentliche, so daß wir die Leipziger Ausgabe der Can. et decr. Conc. Trid. selbst für Katholiken als brauchbar erklären können.

Anders verhält es sich mit der Ausgabe des Katechismus. Vor Allem müssen wir es sehr tadeln, daß in einer neuen Ausgabe die Eintheilung der Capita in Quaestiones nach der ältesten Weise gewählt wurde, und die in allen neuern römischen Ausgaben übliche gar keine Berücksichtigung fand; hierdurch wird der Gebrauch zu Citaten, Vergleichung, Nachschlagung u. s. w. äußerst erschwert, oft geradezu unmöglich gemacht. So ist z. B. Pars II. cap. I. nach der Leipziger Ausgabe in 26, nach der römischen in 32 Quästionen getheilt; cap. II. L. 74, R. 77; cap. IV. L. 79, R. 81; cap. V. L. 74, R. 79; cap VI. L. 14, R. 16; cap. VII. L. 31, R. 34; cap. VIII. L. 31, R. 34. So sind nun fast durchgängig die Capitel nach der römischen Ausgabe in mehrere kleinere Nummern zerlegt, welche dann nothwendig andere Aufschriften und andere Anfangsworte führen, als in der Leipziger. Ferner fielen uns sehr auf die vielen kleinern und größern Auslassungen, welche hätten ergänzt werden müssen, selbst wenn sie sich in den erstern römischen Ausgaben finden sollten. Z. B. P. I. cap. 3 q. 11[1]) steht: dicimus Christum . . aeternum, quod a divina (natura fehlt) habet; P. II. c. 1. q. 19. contrahi illis posse st. ab illis; q. 21. in verbo, fehlt vitae; q. 24. Est character, fehlt autem; c. 2. q. 9. domui David habitantibus Ierusalem st. et hab.; q. 16. videri potest fehlt alicui; q. 41. Generante carne contrahitur peccatum fehlt originale; q. 64 fehlt am Schlusse der Satz: Proinde sacerdos ter in faciem eius, qui initiandus est, spirat, ut serpentis antiqui potestatem expellat, et amissae vitae spiraculum consequatur; q. 68 fehlt nach: non detestetur die ganze q. 70 der römischen Ausgabe, welche überschrieben ist; Oleo catechumenorum baptizandus inungitur in pectore et inter scapulas; quid velit illa inunctio; q. 74 quae sancte fehlt adeo. Doch wir wollen von Auslassungen einzelner Worte nichts weiter anführen, obgleich wir deren noch sehr viele und maßgebende notirt haben, und nur noch einige fehlende Sätze angeben: P. I. c. 10 q. 11 steht: S. Ambrosius ait: Si quis obiiciat etc.; das ist nun barer Unsinn, denn die Worte des h. Ambr. quia solus profitetur ex omnibus, omnibus antefertur fehlen ganz, und das Si quis etc. ist Lehre des Katechismus, wie sie die römische Ausgabe als q. 13 hat, mit der Aufschrift Quomodo ecclesia praeter Christum uno capite visibili indigeat. P. II. c. 5 q. 46 steht statt dolenter confiteantur in der römischen Ausgabe dolenter et simpliciter confitentes, exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt; P. III. c. 8 q. 11 steht statt usuram et superabundantiam non acceperit in der römischen Ausgabe ad usuram non commodaverit, et amplius non acceperit; P. IV. c. 13 q. 16 fehlt nach defodis: Tot te ergo scias invadere bona, quot possis praestare, et nolis; q. 19 fehlt nach a conspectu concilii der Satz quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati; q. 21 am Schlusse fehlt: Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit; sic vive, ut quotidie merearis accipere; c. 15 q. 6 fehlen nach habitant ibi die Worte et fiunt novissima hominis illius peiora prioribus; q. 18 fehlt nach humanae imbecillitatis noch sed solius divinae potestatis. Selbst am Schlusse des ganzen Katechismus fehlt zu guter Letzt noch nach pro sua reverentia die Doxologie: cuius est regnum et potestas et imperium in saecula saeculorum. Dagegen sind uns auch Stellen begegnet, in denen die Leipziger Ausgabe zu viel hat; wie P. II. c. 5 q. 40: Quum igitur — fuisse gehört hinweg, und ist der Anfang der q. 41; P. III. c. I. q. 10 ist nach adiumento abzuschließen, und das Folgende: Ego sum Dominus etc. ist der Schluß von q. 11; beides findet sich zweimal.

Noch hätten wir Vieles zu sagen über willkürliche Aenderung und kritiklose Verwechselung von Worten[2]); aber wir wollen

1) Z. B. p. 37 in der Aufschrift Pars huius articuli fehlt prima; p. 65. Nro. 20: ad articulos pertinet fehlt fidei; p. 96 Z. 14 v. u. rerum, quae mysteriis (nach andern Ausgaben ministeriis) efficienda essent st. efficiendae; p. 103 Nro. 18 Unica ablutio . . an tria st. trina; p. 114 Z. 4 v. u. morte abita st. obita; p. 117 Nr. 57 circa discrimen st. citra; p. 143 Z. 22 v. u. naturam ... a nobis unquam subtrahere st. numquam; p. 146 Z. 15 v. o. sacrae litterae . . appellet st. appellent; p. 147 Z. 21 v. u. aeque in *vero* atque in magno spatio st. parvo; p. 152 Z. 6. v. u. tacitis cum animis cogitemus st. taciti; p. 221 Z. 13 v. o. fehlt nach intelligantur der Satz: si diligenter quaerantur, ut recte intelligantur, welcher in den Schriften des h. Augustinus und in allen Ausgaben sich findet; p. 251 Z. 22 v. u. Dei voluntati et gloriae, quam offendimus st. quem; u. s. w.

1) Die quaest. sind nach der leipziger Ausgabe gezählt.

2) Z. B. P. I. C. 5. q. 13 cruciatus animo praeciperet st. perciperet; C. 8. q. 6 Docebit st. Decebat; q. 9 leniorem st. leviorem; C. 9. q. 5 ab illis distincta st. ab aliis; C. 10. q. 5 numen st. nomen; q. 6 sanctorum virorum st. virorum; q. 11 Dignitates suas Deus largitur st. Iesus; C. 12. q. 7 atque adeo st. ideo; C. 13. q. 11 aeterno gloriae pabulo st. aeternae; P. II. C. 2.

unsere vielen Notate zur Seite legen und anderer zahlreicher Verstöße nicht weiter gedenken, weil wir sie selber als einfache Druckfehler erkennen, welche aber auch in der Ausgabe eines symbolischen Buches nicht gleichgültig sind. Daß nun ein protestantischer Buchhändler sich nicht viel Mühe gibt, eine würdige Ausgabe von einem katholischen Katechismus herzustellen, wundert uns nicht; er überfluthet die katholischen Länder mit vielen tausenden Exemplaren seiner Ausgaben — man bedenke: die siebente Stereotyp-Ausgabe, von den Can. et decr. sogar die achte, ist bereits abgezogen, — er macht gute Geschäfte, die Leser kaufen um einen Groschen billiger, und über die Qualität der Waare hat sich von competenter Seite noch keine Stimme vernehmen lassen. — Sehen wir nun einige Ausgaben von katholischen Verlegern an.

Canones et decreta Conc. Trid. cum permissu rev. ordinariatus archiepisc. Bambergensis. Editio stereotypa. Ratisbonae, G. Manz 1866. 1/2 Thlr.

Catechismus Conc. Trid. ad edit. Rom. a. 1845 accuratissime expressus. Cum permissu rev. ord. archiep. Bamb. Editio stereotypa. Ratisbonae, G. Manz 1866. 3/4 Thlr.

Den Ausgaben beider Bücher sind Exemplare römischer Ausgaben zu Grunde gelegt, wie uns das „Concordat haec editio cum exemplo romano anni 1845" des Erzbisch. Ordinariates bezeugt. Daß aber die Uebereinstimmung sich nur auf Inhalt, Abtheilung u. s. w. beziehe, und nicht auch auf die oben gerügten Fehler, zeigt ein einfacher Vergleich. Unverkennbar hat sich eine kundige und sorgsam fleißige Hand die Mühe nicht verdrießen lassen, über jede einzelne abweichende Leseart verschiedene Ausgaben nachzuschlagen, und die nach Zusammenhang und Autoritäten beste auszuwählen. Sehr wesentliche Dienste hierbei scheinen uns die „Libri symbolici ecclesiae catholicae, ed. *R. Ernst Klener,* Gottingae 1838" geleistet zu haben, da in dieser ausgezeichneten Sammlung sowohl von den Can. et decr. als vom Catech. alle Varianten der ältern und anerkannt bessern Ausgabe sich zusammengestellt finden, und dieselbe darum für kritische Untersuchungen der genannten Bücher sehr zu empfehlen ist. Von der Regensburger Ausgabe bemerken wir noch, daß zu den Can. et decr. C. Trid. der index rerum et verborum mit vielen neuen Worten zum Nachschlagen vermehrt ist, und daß die citirten Seitenzahlen, soweit wir Versuche anstellten, richtig zutrafen, wodurch der Gebrauch sehr erleichtert ist, was wir anderweitig nicht fanden. Im Index der römischen Ausgabe finden sich nicht z. B. die Worte: Abusus, Acolythatus, Adoratio Christi, Altare, Apostasia, Bigamia, Bulla confirmationis, Candelae, Canon und viele andere. Das Format in klein Octav ist für den Handgebrauch sehr bequem, der Druck scharf und dem Auge zusagend, die Ausstattung gut, der Preis entsprechend billig, und darum können beide Ausgaben empfohlen werden.

Canones et decreta Concilii Tridentini iuxta ed. Rom. 1763. Permissu superiorum. Vindobonae, C. Sartori 1867. 20 Sgr.

Catechismus ex decreto Conc. Trid. iuxta ed. Rom. 1761. Vindobonae, C. Sartori 1867. 1 Thlr.

Die Canones sind genau nach ihrer Vorlage gedruckt und lesen daher abweichend von den oben erwähnten römischen Ausgaben z. B. S. 24 c. 8 de ref. alius, nicht alias; S. 24. c. 12 de ref. asservire, nicht inservire; S. 25. c. 16 de regular. possit, nicht possint; c. 20 superiores, nicht subpriores u. s. w. Da die Ausgabe von 1763 nach den authentischen Acten des Concils besorgt sein soll (freilich weist schon Massarelli Verschiedenheiten nach), so ist jedenfalls zur Vorlage geeignet, aber einfacher Abdruck ohne alle kritische Auswahl bei verschiedenen Lesarten ist gar zu bequem und nicht in allweg zu billigen. Die allen vorausgenannten Ausgaben beigegebenen appendices nach den constitutiones antiquae per Concilium Tridentinum innovatae, demnach die damnatio errorum, propositionum etc. sind weggelassen, und hierdurch gegen achtzig Druckseiten weniger geboten, was bei Beurtheilung des Preises nicht zu übersehen ist.

q. 25 De quorum numero, wovon nicht die Rede ist, sondern de quorum (patrinorum) munere.

Bezüglich des Katechismus können wir es nur bedauern, daß nicht eine neuere römische Ausgabe zur Seite gelegt worden ist; hierdurch geschah es, daß wie bei der Leipziger Ausgabe die Eintheilung der Capitel in Quästionen eine ganz obsolet gewordene ist, daß alle Auslassungen, die wir oben angeführt haben, namentlich alle größern, auch in der Wiener Ausgabe wiederkehren, und daß demnach deren Brauchbarkeit ganz auf das Niveau der Leipziger herabsinkt. Es thut uns dieses um so mehr leid, als die Ausstattung beider Bücher in groß Octav nach Papier und Druck eine prachtvolle und die Correctur im Uebrigen sorgfältig ist.

An diese unsere Umschau fühlen wir uns gedrungen zum Schlusse einige allgemeine Bemerkungen anzufügen. Alle vier oben angeführten Ausgaben sind insofern anonym, als sie keinen Namen des Herausgebers nennen, und das müssen wir mißbilligen. Es scheint, daß man bisher nicht nöthig fand, den Namen des Herausgebers anzugeben, weil man sich nicht als Verfasser bezeichnen kann; aber welche Mißstände zum Vorschein kommen, wenn die wichtigsten symbolischen Bücher nur der Geschäftsmacherei von Verlegern preisgegeben werden, dürfte oben hinlänglich erwiesen sein. Gerade hier muß der Name des Herausgebers bürgen, daß er Kritik geübt hat und zu üben versteht. Wie wenig die Approbation des sächsischen Consistoriums vor Mißgriffen schützt, zeigt der oben gelieferte Nachweis bezüglich der Leipziger Ausgabe. Die Wiener trägt wohl auf den Canones die Worte Permissu Superiorum, aber diese sind zuverlässig vom Titelblatte der römischen Vorlage, auf welchem sie sich finden, herübergenommen. Auf dem Titel des Katechismus fehlt auch diese Autorisation, und er ist ein wahrer Melchisedek unter den Büchern — sine patre, sine matre, sine genealogia Hebr. 7, 3. Für die Regensburger Ausgabe gibt das Erzbisch. Ordinariat, und zwar nicht zur Unehre, die Autorisation; aber es wäre offenbar gut, wenn der Herausgeber mit seinem Namen für seine Arbeit einträte. Die Einwendung, daß sich literarische Größen nicht zu solchen Arbeiten hergeben, kann nicht gelten; denn die Sache ist gewiß wichtig genug, um die Reinheit unserer symbolischen Bücher zu wahren. Wir hoffen, daß fortan diesem Zweige der literarischen Production von Seite des Episcopates die verdiente Aufmerksamkeit gewidmet werde, damit nicht gar so verschiedene und so mangelhafte Ausgaben in Gebrauch kommen; von den betreffenden Verlegern aber erwarten wir, daß sie mit mehr Umsicht und Achtung vor so wichtigen Schriften bei deren Vervielfältigung zu Werke gehen.

Bamberg. Val. Loch.

Kirchenrecht.

Die **Deposition und Degradation** nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts historisch-dogmatisch dargestellt von Dr. **F. Kober**, o. ö. Professor an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen. Tübingen, Laupp 1867. X u. 830 S. 8. 3 Thlr. 20 Sgr.

Nachdem Kober in seinen Werken „Der Kirchenbann" Tüb. 1857 und „Die Suspension der Kirchendiener" Tüb. 1862 die noch geltenden Censuren in jeder Hinsicht erschöpfend dargestellt hat, liefert er in diesem Werke eine Darstellung der Strafen im strengen Wortsinne (poenae vindicativae), so daß nunmehr nach der Bemerkung der Vorrede „die Gesammtlehre von den Kirchenstrafen in einer neuen, zusammenhängenden, dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft nach Möglichkeit entsprechenden Bearbeitung vorliegt." Dem stimme ich mit einer kleinen

Modification ganz zu. Wohl kennt das geltende Strafrecht der Kirche (vigens ecclesiae disciplina) gegenüber den Laien keine poenae vindicativae mehr. Aber bei Klerikern kommen noch Gefängniß- und Geldstrafen als selbständige vor; auch die Privation, die Strafversetzung, die befohlene Resignation sind in der That Strafen, deren praktische Anwendung man nicht bestreiten kann. Da man nun aber im heutigen Leben sich nicht gerade, so viel mir bekannt ist, über zu große Härte in Hinsicht der Strafen beklagt, sondern über Willkür in deren Auswahl, so wäre es wünschenswerth, daß der Verf., der sich gerade die Bearbeitung dieses Theils des Rechts zur Aufgabe gesetzt hat, seine Arbeiten darauf ausdehnte. Hält Ref. demnach umfänglich die Aufgabe noch nicht für gelöst, so spricht er bezüglich des Inhalts mit Freuden aus, daß er sie für vollständig erreicht hält.

Was zunächst die geschichtliche Seite betrifft, so ist die Entwicklung mit absoluter Vollständigkeit gegeben. Mir ist keine Stelle von irgend welcher Wichtigkeit bekannt, die nicht berücksichtigt worden wäre. Zugleich ist die historische Bildung durchaus klar nachgewiesen. Ueberhaupt kann ich nur das Urtheil, welches ich über „die Suspension" in der Wiener „Allg. (kath.) Lit.-Ztg." Jahrg. 1863 S. 217 abgegeben habe, wiederholen. Jedoch erlaube ich mir jetzt, wo ein (nach des Verf. eigener Erklärung) abgeschlossenes Werk über das Strafrecht vorliegt, in Betreff der eingehaltenen Methode Einzelnes zu bemerken. Dies Buch, sowie die beiden frühern, geben nicht bloß die Resultate der Forschungen und Studien des Verf., sondern diese selbst. Es wird ein historischer Belag nach dem andern angeführt, auseinandergesetzt, paraphrasirt; daneben läuft unendlich häufig in den Anmerkungen der im Contexte bereits inhaltlich oder selbst in wörtlicher Uebersetzung mitgetheilte Originaltext, und zwar nicht bloß bei Citaten aus seltenern Quellen. Dieses Verfahren hat zu einer übermäßigen Breite geführt. Es erinnert die Darstellung des Verf. an die italienische gemüthliche Darstellung, wie sie z. B. in Benedicts XIV. Werken und Bullen hervortritt. Dadurch aber entgeht dem Leser der Totaleinblick in die geschichtliche Entwicklung; es tritt ihm jeder einzelne Punkt als eine geschichtlich fast selbständig entwickelte Einzelnheit entgegen. Sollte nun gleichwohl nicht die Darstellung als eine Zusammenfassung solcher Einzelnheiten erscheinen, so waren Wiederholungen u. s. w. nicht zu vermeiden. Deshalb werden einzelne Punkte in jedem der drei Werke historisch behandelt. Auch ließ sich dadurch nicht vermeiden, mitten im praktischen Stoffe wieder geschichtliche Darstellungen zu bieten. So ist z. B. hier 780 f. wieder an die älteste Zeit angeknüpft worden, nachdem derselbe Gegenstand im Frühern behandelt war. — Der Verf. hat sich mit Recht nicht darauf beschränkt, die strafrechtliche Seite des von ihm behandelten Stoffes historisch zu entwickeln. Denn, um nur Einiges hervorzuheben, ist, um die Bestrafung der Vergehen gegen den Cölibat zu entwickeln, S. 663—672, 708 f. ein Theil der gesammten Gesetzgebung darüber gegeben; um die Absetzung des Papstes zu erörtern, ist S. 549—586 auf die sog. Acten von Sinuessa, Symmachus u. s. w. eingegangen; ebenso finden wir über Residenzpflicht der Kleriker, über die Frage des character indelebilis der Ordination, die Stellung der Metropoliten und andere Punkte weitgehende, an sich sehr schätzenswerthe Erörterungen. Nun scheint mir, daß es besser gewesen wäre, die gesammte historische Entwicklung als eine einheitliche zu geben. Wie das Werk vorliegt, muß man sich bisweilen erst aus dem Material den Gang der historischen Bildung selbst construiren, was nicht Jedermanns Sache ist. Auch ist dadurch die praktische Seite, d. i. die dogmatische, hie und da zu sehr zurückgetreten. So werden S. 719 ff. die Verbrechen, auf die das geltende Recht die Deposition setzt, bloß aufgezählt; ihre Construction muß man mithin aus der geschichtlichen Entwicklung herholen. Da nun aber das Werk sich nicht auf die Darstellung der Strafarten, Strafmittel, beschränkt, sondern auch die Vergehen selbst historisch behandelt, ist durch die eingehaltene Methode leider der Brauchbarkeit Eintrag gethan.

Ein Zweites ist die bisweilen abgehende vollkommene Uebersichtlichkeit. Ein Werk von 807 Seiten (abgesehen vom Register) in 14 Abschnitte zerlegt kann nicht übersichtlich sein. Der Verf. hätte deshalb im „Inhalte" wenigstens eine detaillirte Angabe des Inhalts geben müssen. Diese ersetzt das übrigens ziemlich vollständige Wortregister nicht. Absätze, welche die Entwicklung nach wirklichen Abschnitten, die Strafmittel ihrem Wesen, ihrer Form, ihren Folgen nach, die Vergehen, für welche sie angewendet werden, darbieten, hätten gemacht werden müssen und können bei einer neuen Auflage leicht gemacht werden.

Es wird hier zum ersten Male eine erschöpfende historische Erörterung des Gegenstandes geliefert. Mit Recht konnte der Verf. in der Vorrede sagen, daß er dafür keine Vorarbeit hatte. Hieraus erklärt sich auch der große Umfang und das Eingehen auf das ganze Quellenmaterial. Es hat deshalb in der That der Verf. ein Werk geliefert, welches für immer einen bleibenden Werth hat und für den Bearbeiter des Stoffes, ähnlich wie Thomassins Werk und wie z. B. einzelne Bände von Phillips' Kirchenrecht, das gesammte Material bereit legt. Gleichwohl hätte, ohne der Gründlichkeit Eintrag zu thun, der Umfang bedeutend reducirt werden können, wenn der Verf. bei principiell nicht schwierigen Punkten bloß die innere geschichtliche Bildung dargelegt, nicht das ganze historische Material gegeben hätte; die praktische Brauchbarkeit, damit der Einfluß und die Verbreitung wäre dadurch befördert worden. Auch hätte es wohl nicht geschadet, ab und zu sich mit Verweisungen zu begnügen, da doch manche einzelne Punkte bereits sehr umfassende Erörterungen in allgemein zugänglichen Werken gefunden haben.

In Betreff der Literatur hat der Verf. offenbar gar keine vollständige Angabe beabsichtigt. So z. B. hat er Münchens „kan. Gerichtsverfahren und Strafrecht" einfach ignorirt, offenbar mit Absicht, da letzterer nicht für nöthig gefunden, Kobers erschöpfende frühere Werke zu citiren.

Der Stoff ist folgendermaßen zerlegt: I. Capitel. Die Deposition in der ältern Kirche S. 1—129. II. Cap. Die Deposition und Degradation in der spätern Zeit S. 130—178. III. Cap. Die Deposition und Degradation nach dem jetzt geltenden Rechte. §. 1. Die Deposition S. 178—184; §. 2. Die degradatio verbalis S. 184—217; §. 3. Die degradatio actualis S. 217—232. IV. Cap. Von den Personen, welchen das Recht der Absetzung zusteht: §. 1. über die Kleriker der Diöcese bis S. 286, §. 2. Die Absetzung der Aebte bis S. 340, §. 3. Die Absetzung der Bischöfe bis S. 379, §. 4. Die Abs. der Metropoliten und Patriarchen bis S. 487, §. 5. Die Abs. der Cardinäle bis S. 523, §. 6. Die Abs. des Papstes bis S. 586. V. Cap. Von den Verbrechen, auf welche die Deposition gesetzt ist: §. 1. Die Disciplin der alten Kirche S. 586—594, §. 2. Die Gesetzgebung der spätern Zeit und das gegenwärtig geltende Recht bis S. 699. VI. Cap. Die mit der Degradation bedrohten Verbrechen, S. 700 ff.

Meine Bedenken gegen diese Eintheilung des Stoffes habe ich theilweise bereits hervorgehoben. Da aber der Verf. das ganze historische Material gibt, mußte er sie wählen. Daß aber, wenn man z. B. Cap. 4 nach den Personen, denen das Recht zusteht, wie die Ueberschrift lautet, und nicht, wie es thatsächlich geschieht, nach den Personen, die deponirt werden können, behandelte, eine andere Darstellung gewählt werden konnte, liegt auf der Hand. Gewiß wäre auch viel Raum gespart worden, wenn man, als Resultat der historischen Forschung, geschichtlich darstellte, in wiefern der Papst, die Bischöfe und andere Ordinarien deponiren konnten. — Wer bloß nach der Inhaltsangabe das Werk beurtheilt, hat gar keine Ahnung von dessen reichem Materiale. Obwohl es hier nicht darauf ankommen

kann, dieses des Breiten mitzutheilen, muß ich doch, im Interesse des Werkes, mindestens einen Beleg geben. S. 1 ff. stellt bezüglich der Deposition die alten Bezeichnungen zusammen, 5 ff. zeigt, daß die ganze amtliche Stellung durch sie verloren ging, 9 ff. die Ehrenrechte, 16 ff. die Einkünfte, daß nur eine angemessene Unterstützung stattfand, dem Deponirten ein Nachfolger gesetzt (21 ff.), er für immer ausgeschlossen wurde; 33 ff. erörtert Ausnahmen, 39 ff. zeigt die Ausstoßung der Deponirten aus dem Klerus, erörtert den Begriff der communio ecclesiastica, die feierliche Form der Ausstoßung, hergenommen vom römischen Soldatenwesen; 56 ff. lehrt die Stellung der Deponirten (communio sub una, Empfang der Sacramente außerhalb des Chors, Theilnahme an allen gottesdienstlichen Acten wie Laien, außer wenn die Sentenz nicht beachtet wurde; Fälle, wo man weiter ging: Verweigerung der communio laicalis, Stellung unter den Pönitenten auf bestimmte oder Lebenszeit); 69 ff. lehrt den Fortfall der öffentlichen Buße seit dem Ende des 4. Jahrh., die Verweisung der Deponirten in Klöster, an welche ihr Vermögen (soweit es nicht den Eltern zufiel) kam; staatliche Stellung derselben 79 ff., insbesondere ihre Abgabe an die curiae und die harte Stellung als „subiecti curiae"; S. 90—109 Erörterung darüber, ob auch der character indelebilis fortfiel; S. 110 ff. Unterschied von der Suspension; 113 ff. theilweise Deposition, d. h. von einzelnen Rechten u. s. w., zum Theil auch vom Militairwesen hergenommen. Ich glaube, dies genügt, um meinen Tadel über die mangelhafte Inhaltsangabe im Interesse des Werkes zu motiviren und die Bitte zu stellen, bei einer neuen Auflage zu berücksichtigen, daß man an ein solches Werk mit Recht die Forderung stellen darf, um möglichst zu wirken, den Leser nicht zu verpflichten, sich den Stoff erst selbst zusammen zu stellen. — Zu den controversen oder auch nur juristisch schwierigen Punkten gehören die meisten hier behandelten Themata nicht. Deshalb sind es weder durchweg neue Resultate noch eingehendere dogmatische Erörterungen, welche uns geboten werden; es ist das historische Material und dessen Verarbeitung, worin der Werth der trefflichen Arbeit liegt. Zugleich ist durch dieselbe dieser Theil der kirchlichen Disciplin als ein Theil ihrer Gesammtdisciplin behandelt. Daß aber ein solches Behandeln aus dem kirchlichen Gesammtrechtsleben heraus für die Verarbeitung des Stoffes selbst von großer Bedeutung sei, braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden.

Zum Eingehen auf Einzelnheiten bietet sich wenig Gelegenheit. Ob die S. 147 hervorgehobene häufige Anwendung der Todesstrafe für jene Zeiten, in denen die Kirche den Klerus der staatlichen Strafgewalt entzog, richtig sei, bedürfte doch eines Beweises. Wenn S. 173 gesagt wird, vom rechtlichen Standpunkte aus lasse sich nichts dagegen einwenden, daß der weltliche Richter gegen Kleriker bezüglich der bürgerlichen Vergehen durchaus selbständig einschreite, weil das privilegium fori lediglich auf einer Einräumung der Staatsgewalt beruhte: so ist das historisch wahr und auch meine persönliche Ansicht; aber der Syllabus No. 31 dürfte als römische Ansicht ein Anderes ergeben; was die neuern Concordate haben, kann nicht angeführt werden, weil in ihnen nur „concedirt" wird. Hier hätte eine weitere Erörterung nicht geschadet. Die S. 221 hervorgehobene Unabsetzbarkeit der Kirchendiener hat doch wohl nicht in ihren Grund in der Proceßordnung oder einem guten Strafrechte, sondern im Beneficialwesen. Und wenn in älterer Zeit, d. h. bevor das Beneficialwesen ausgebildet war, die Absetzung auch nicht so leicht war, so lag das wohl darin, daß 1) die ordinationes in titulum, 2) die praktisch verschiedene Stellung der Bischöfe zum Papste und 3) der Priester zu den Bischöfen dies mit sich brachten. Wie (S. 284) aus dem character indelebilis folgen solle, daß, so lange die Degradation noch nicht vollstreckt ist, Berufung an das Metropolitangericht bez. den h. Stuhl eingelegt werden, auch letzterer begnadigen könne, vermag ich nicht einzusehen; jenes Argument ist auch unnöthig. So lange ein Urtheil noch angefochten werden kann, ist es nicht rechtskräftig. Hat nun bloß der Bischof erkannt, so kann noch appellirt werden. Das Begnadigungsrecht folgt einfach daraus, daß, so lange die Degradation nicht vollstreckt ist, der Kleriker noch unter kirchlicher Jurisdiction steht. — S. 581 ff. wird an der Hand der Geschichte und der bekannten Aussprüche der Päpste (c. 6. D. 40, c. 13. C. II. qu. 7. u. a.) ausgeführt, daß der Papst wegen Häresie und Schisma abgesetzt werden könne, S. 585 f. dann aber deducirt, dies sei keine Ausnahme, weil der Papst „sich selbst aus der Mitgliedschaft der Kirche ausgeschlossen habe", „der Ausspruch des Concils sei keine Deposition, sondern nur die Erklärung, der Thatbestand der Häresie liege vor, der Papst habe sich selbst aus der Kirche ausgeschlossen." Das ist kaum stichhaltig. Denn ebenso gut könnte man sagen, die Kirche excommunicire überhaupt nicht, sondern, wenn das Gesetz die excommunicatio ausspreche, zumal bei exc. latae sententiae, so declarire sie nur, der Betreffende habe sich selbst ausgeschlossen. Phillips, Kirchenr. I. §. 31, II. §. 88 ff. hilft sich damit, daß er sagt, der Fall sei nicht vorgekommen und könne nicht vorkommen. Es liegt da einer jener heikeln Punkte vor, bezüglich deren widersprechende Ansichten von den Päpsten aufgestellt sind, ähnlich wie z. B. bezüglich der Resignation auf das Papstthum Innocenz III. serm. III. in consecrat. Pont. deren Unzulässigkeit darstellt, Bonifacius VIII. hingegen c. 1. de renunc. in 6. I. 7. Cölestins V. Erklärung: „Romanum Pontificem posse libere resignare", nachdem Cölestin diesen Ausspruch praktisch gemacht hatte, ausdrücklich bestätigt. — S. 768 behauptet Kober, nachdem er gezeigt, die letzte diesen Gegenstand behandelnde Bulle Gregors XIV. statuire, bei der procuratio abortus komme es darauf an, ob foetus animatus oder inanimatus vorliege, man müsse trotzdem auf Sixtus' V. Constitution zurückgehen, weil die Physiologie dargethan habe (hierfür werden aber in der Note Schriften citirt, die jetzt schwerlich als Repräsentanten des wissenschaftlichen Standpunktes gelten können), der foetus sei von Anfang an belebt. Das geht nicht, weil ein positives Gesetz entgegen steht, und um so weniger, weil K. selbst sagt, Sixtus V. habe nicht deshalb jene Unterscheidung fallen lassen, weil er sie als eine physiologisch unrichtige ansah. Man muß m. E. also argumentiren: tritt der Fall ein, so fragt man Sachverständige; sagen diese: der foetus war belebt, so paßt Gregors XIV. Constitution für procuratio abortus foetus animati. — S. 173, Note 3 ist das österr. Strafgesetz von 1803 citirt, das nicht mehr gilt. — Die Deduction S. 250 ff., bes. 271 ff., die Kirche habe bezüglich der Ketzer die Verhängung der Todesstrafe nie gewollt, halte ich für gesucht. Denn sie wußte, daß jene erfolgte, auch wenn sie bat, sie nicht zu verhängen. Weiß ich das, so will ich es auch, oder ich muß das Recht dazu bestreiten. Letzteres ist aber nicht geschehen. Es hätte deshalb wohl gerade hier auf die dogmatische, sociale, politische Seite eingegangen werden müssen. Bekanntlich haben mehrere Päpste die Gesetze Kaiser Friedrichs II. Commissi, Inconsutilem, Patarenorum, Catharos (z. B. Innocenz IV. durch die Bulle Cum adversus v. 31. Oct. 1243) bestätigt („nos illas volentes ad robur fidei ac salutem fidelium observari"), auch kein Wort davon gesagt, daß die Todesstrafe nicht zu verhängen sei. Da nun in Friedrichs Gesetzen für bestimmte Fälle die Todesstrafe (Feuertod) angedroht ist, so folgt, daß die Päpste deren Anwendung gewollt haben. Ich glaube, wer das nicht folgert, will es nicht folgern. — Die Darstellung S. 780 ff. halte ich durch die Rücksicht auf das geltende Recht nicht für geboten, weil die unbefugte Ausübung geistlicher Functionen jetzt dort, wo zwischen Kirche und Staat ein positives Band besteht, wohl auch ein staatliches Vergehen bildet, aber von einer Anwendung der kirchlichen Vorschriften durch den Staat keine Rede ist.

Als den für das geltende Recht wichtigsten Punkt sehe ich

S. 179 ff. an, wo, gestützt auf die Geschichte und c. 2. de poenis in 6., c. 27. X. de verb. sign., ausgeführt wird, im geltenden Rechte bestehe eine dreifache Strafe: 1. die Deposition; 2. degradatio verbalis, welche die Sentenz enthalte: der Verurtheilte sei reif zur degr. actualis und damit dazu, an den weltlichen Richter übergeben zu werden; 3. degr. realis oder actualis, enthaltend die symbolische Ausstoßung aus dem Klerus und Uebergabe an den weltlichen Richter. Ich habe in meinem System S. 396 dieser Ansicht auch gehuldigt, dieselbe aber, wie Phillips Lehrb. §. 198, in meinem Lehrb. §. 93 aufgegeben. Ich vermag nun auch aus der ganz vortrefflichen Darstellung Kobers, deren Verdienst dadurch nicht berührt wird, nicht zu erkennen, daß die degradatio verbalis eine eigene, selbständige Strafe sei. Denn 1. sagt c. 2. de poenis geradezu: verbalis degradatio *seu* depositio und setzt dieser entgegen actualis vero sive solennis degradatio; 2. kennt das Conc. Trid. nur depos. und degrad.; 3. ist auf alle Vergehen, welche nach Kober mit degr. verbalis belegt werden, in den Quellen die Strafe der depositio gesetzt. Das Einzige, wodurch sich diese Fälle von jenen unterscheiden, auf welche sonst die depositio besteht, liegt darin, daß in denselben der Deponirte dem weltlichen Richter zu übergeben ist und deshalb förmlich degradirt werden soll. Der Grund davon ist der, wie ja K. selbst anführt, daß es sich um Verbrechen handelt, welche der Staat als gemeine ansieht. Wie nun aber darin, daß ausgesprochen wird, es sei ein solcher Fall da, eine eigne, selbständige Strafe liegen soll, ist nicht abzusehen. Diese Strafe bestände nach K. nur in einem Urtheile; denn wenn der (verbaliter) Degradirte nicht ausgeliefert wird, ist er nach K. selbst vom Deponirten nicht unterschieden. Ein Urtheil ist aber keine Strafe. Was K. also von der degr. verb. sagt, gilt von der Deposition, nur daß, wo dies nicht vom Staate gefordert wird, nicht auch auf degradatio act. erkannt zu werden braucht. Betrachtet man aber den jetzigen Zustand, so wird man also sagen müssen: wenn der Staat einen Geistlichen strafen will, der Bischof, den Beweis vorausgesetzt, es der geistlichen Würde angemessen findet, ihn zu degradiren, und die Kirchengesetze dies in casu gestatten, so kann es geschehen. — Den S. 90 ff. geführten Beweis, daß stets auch in der alten Kirche die Deposition den character belassen habe, also die Priester nicht Laien im innern Sinne geworden seien, halte ich zwar für historisch genügend, weil erbracht ist, daß die Anschauung, ein Priester könne jemals aufhören, „potentiell" Priester zu sein, auch nicht eine Quellenstelle für sich hat, aber nicht für juristisch evident. Denn man hat, wie Kober S. 109 selbst sagt, für alle Kleriker ein Gleiches angenommen. Es würde also, wollte man juristisch argumentiren, daraus folgen, daß alle Ordinationsstufen am Sacramente Theil haben. Meines Erachtens ist den Beweis auf diesem Gebiete zu führen auch nicht nöthig. Nach meiner Anschauung geht aus den Quellen hervor, daß man den Klerus als einen Stand ansah, dem Einer, wenn er in ihn aufgenommen war, für immer angehörte, selbst wenn er aller Rechte für verlustig erklärt war. Dafür kann der Grund nur ein dogmatischer sein.

Diese Bemerkungen mögen zeigen, mit welchem regen Interesse Ref. das Werk gelesen hat (deshalb hebt er auch die Sonderbarkeit hervor, daß K. stets ligen, ligt, heurathen schreibt); sie haben nicht entfernt den Zweck, den Werth herabzusetzen. Ich kann mit vollster Ueberzeugung, mein Eingangs abgegebenes Urtheil wiederholend, das Werk als eine in jeder Beziehung durchaus wissenschaftliche, erschöpfende Monographie nicht angelegentlich genug empfehlen, fest überzeugt, Jeder, der die Mühe des Studiums nicht scheut, werde reife Belehrung über manche Punkte finden. Zum Nachschlagen und als Grundlage zur Beantwortung von einschlägigen Detailfragen ist dasselbe ausgezeichnet.

Prag. Schulte.

Philosophie.

Studien. Philosophische Schriften von **Johannes Huber.** München, Lentner 1867. X u. 376 S. 8. 1 Thlr. 9 Sgr.

Diese Studien oder, wie der Verf. selbst sie bezeichnet, „Excurse auf umfassende Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte", stellen sich in drei sowohl nach ihrem Inhalte als ihrer Bedeutung für die Gegenwart beachtenswerthen Aufsätzen dar: I. die religiöse Aufklärung im 18. Jahrh. (S. 1—272), II. zur Christologie (273—311), III. die Statistik der Verbrechen und die Freiheit des Willens (S. 313—376). Das 18. Jahrh. hat zwar theils in Monographieen, theils in allgemeinen literarhistorischen Arbeiten eine mehr oder weniger eingehende Würdigung gefunden, aber das außerordentlich reiche Material dieser Zeit ist noch lange nicht den Anforderungen der Gegenwart entsprechend verwerthet. Sind ja doch unsere gesammten Culturverhältnisse, man mag den Blick auf Religion oder Sitte, auf Staat oder Familie, auf Wissenschaft oder Kunst, auf Gesetzgebung oder Verkehr richten, noch von den Nachwirkungen dieser Zeit umfaßt, ja im Grunde nur weitere Entwicklung des damals Erstrebten oder auch nur Angeregten. Die Verirrungen, die beinahe unvermeidlich waren bei dem häufig unklaren Drang, mit dem Alten zu räumen, um dem geglaubten Bessern Platz zu machen, haben diesen Einfluß nicht zu schmälern vermocht. Denn, wie Huber bemerkt, „in der Gedankenarbeit der Geschichte kommt es nicht bloß auf letzte und abschließende Errungenschaften an, sondern auch darauf, daß höhere und neue Standpunkte der Weltbetrachtung gewonnen werden. In dieser letzten Beziehung ist das 18. Jahrh. groß, nicht etwa in den Einsichten, mit denen es sich abschloß." In der ersten dieser Studien werden wir zunächst mit dem Standpunkte bekannt gemacht, den die bedeutendsten Vertreter der religiösen Bewegung jener Zeit eingenommen.

In dem Systeme des Cartesius lag bereits der Keim eines Zerwürfnisses mit der Theologie; sein Friede mit der Kirche war ein bloß persönlicher, der in seinem Schüler Spinoza in einen erbitterten Kampf umschlug. Leibnitz versuchte in seiner „natürlichen Theologie" eine Vermittlung, aber die geistige Bewegung der Zeit ging über diesen Versuch hinweg. Das formalistische Talent Wolfs, dessen Schriften auch unter den Jesuiten Freunde fanden, schien zwar gegen den englischen Deismus große Dienste zu leisten; da er aber zu sehr den Maßstab der bloßen Vernunft an den Supranaturalismus anlegte, war ein Anstoß nicht zu vermeiden; überhaupt „die ganze Art dieses Mannes, der eigentlich niemals über den Verstandeshorizont sich erheben konnte, welcher eine nüchterne Klarheit mit dürftigen Resultaten auf Kosten der Tiefe liebt, war nichts weniger als dem Inhalt der christlichen Lehre verwandt" und führte zu jenem theologischen Rationalismus, der in Semler in üppiger Blüthe aufschoß. Die Beurtheilung Semlers ist nicht geglückt. Es ist richtig, er ist eine bis zur „Philisterhaftigkeit trockne Natur, ohne jede philosophische Ader, ohne allen Schwung der Phantasie und darum baar jedes ästhetischen Sinnes"; aber darauf kommt es auch zunächst bei der theologischen Forschung nicht an, sondern auf Ernst und Gewissenhaftigkeit des Forschens, und beides besaß Semler neben einem wahrhaft frommen Sinn in hohem Grade. Er hat allerdings bei seiner Unterscheidung zwischen Religion und Theologie dem Christenthum nur eine praktische Bedeutung, zur „Ausbesserung des Menschen", wie er sich ausdrückt, zuerkannt; aber er ist zu dieser Einseitigkeit durch die Gegensätze seiner Zeit und Umgebung gebracht worden, die einerseits den Werth des Christen nach seiner dogmatischen Correctheit bestimmte, andererseits das Christenthum bereits als antiquirt zu betrachten anfing; da wollte er durch Unterscheidung eines Bleibenden und Vergänglichen im Christenthum diesem einen Halt

geben, ohne sich dabei klar geworden zu sein, was er Alles mit der „reinen Lehre" preisgegeben. — Der Einfluß der englischen und französischen Freidenkerei auf die weitere Gestaltung der religiösen Aufklärung in Deutschland hat H. zu einer gedrängten, aber oft in wenigen Zügen die eigenthümliche Richtung der einzelnen Freidenker scharf ausprägenden Skizze beider Strömungen bestimmt. Wie mit Hume in England der Sensualismus und Deismus in vollendetem Skepticismus abschloß, so gab in Frankreich der Skepticismus Bayle's dem sinnlichen Zuge des Erkennens eine materialistische Richtung. H. hat sich in diesem Abschnitte an Vorarbeiten, z. B. Lechlers Gesch. des englischen Deismus, gehalten, dagegen eine selbständigere Beurtheilung Voltaire zu Theil werden lassen.

Es ist keine leichte Aufgabe, ein nur einigermaßen treues Bild Voltaire's und seiner literarischen Wirksamkeit zu geben, und in einer mehr übersichtlich gehaltenen Darstellung bleibt dies immer eine gewagte Sache; gleichwohl hat sich H. an diesen „Proteus" gemacht. „Glänzende Eigenschaften des Herzens, sagt er, vermögen eine im Grunde niedere Natur nicht zu verdecken; eine warm aufopfernde Menschenliebe liegt hier neben dem schmutzigsten Eigennutz, die Begeisterung für die Sache der Wahrheit und Freiheit neben einer ausgelassenen Frivolität, die nichts Ewiges mehr anzuerkennen scheint; ein pathetisch erfülltes Gemüth neben einer leeren, Alles zersetzenden Ironie. Katzenartig ist diese Persönlichkeit; denn hinter einer weichen Pfote lauern bei ihr tückische Krallen, welche nicht selten diejenigen, die sich ihr vertraulich genähert, verletzen. Voltaire ist tapfer mit der Feder und da, wo er aus dem Hinterhalte hervorschießen kann oder sich sicher weiß; aber wenn es gilt, persönlich und allein einzustehen, erweist er oft eine klägliche Feigheit. Sein Götze, dem er vor Allem huldigt, ist der Spott, weshalb ihm auch kein Band so heilig ist, um es nicht zu zerreißen, wenn es gilt, jenem ein Opfer zu bringen. Aber ein verwundender Spott pflegt nur aus einem selbst verwundeten und darum bittern Gemüth zu kommen. Voltaire war lebenslang kränklich und fühlte sich, trotzdem er mit Allem, was Eitelkeit und Habgier sich verlangen können, reichlich beschenkt wurde, doch unglücklich." Seine Stärke sei ein scharfer Verstand und schlagender Witz gewesen; „aber als Philosoph des gesunden Menschenverstandes erhebt er sich nirgends zu Ideen, erfaßt vielmehr alles äußerlich und oberflächlich und bringt es darüber nur zu einer armseligen Natur- und Geschichtsanschauung." Selbst die Originalität des Gedankens wird ihm abgesprochen; „aber er trägt als der gewandteste und glänzendste Literat, den Frankreich bisher hervorgebracht, fremde Gedanken in einer gefälligen, pikanten und leicht verständlichen Form auf den Büchermarkt. Als Gelehrter ist er mittelmäßig, und wenn man von dem echten Dichter einen idealen Hintergrund seiner Schöpfungen fordert, wird man sich besinnen, ob man sein Haupt mit dem Lorbeer eines solchen schmücken darf." So treffend auch hier die Charakteristik Voltaire's in einzelnen Zügen sich bewährt, dürfte es doch schwer werden, sich daraus allein die unbestrittene Herrschaft zu erklären, die Voltaire über die höhere französische Gesellschaft und durch sie über Frankreich hinaus behauptete. Die formelle Seite seiner literarischen Meisterschaft konnte der Natur der Sache gemäß hier keine eingehende Würdigung finden, aber Aeußerungen wie die über „armselige Natur- und Geschichtsanschauung" finden sich meines Erachtens nicht am rechten Orte. Der Naturphilosophie ist er allerdings fremd, aber alle seine historiographischen Leistungen, die zu dem Vollendetsten gehören, was er geschrieben, sind von Einem Geiste getragen, und ohne eingehendere Forschung aus dem vorliegenden massenhaften Material gerade das herauszugreifen, was in wenigen Zügen hinreichte, Menschen und Dinge in ihrer Bedeutung für Cultur und Humanität zu zeigen, dieser Gabe vermögen sich doch nicht Viele zu rühmen. Man muß sich nur den Eindruck vergegenwärtigen, den diese Arbeiten auf die Zeitgenossen gemacht, wie uns Justi dieses bezüglich Winckelmanns mittheilt (Leben Winckelmanns I, 299). Und doch war der Einfluß Voltaire's, wie verderblich er sich auch erwies, nicht durch seine literarische Virtuosität an sich, sondern erst durch die Zustände und Strebungen der damaligen Gesellschaft möglich geworden. Man sollte glauben, bemerkt ein französischer Kritiker gelegentlich eines der letzten Angriffe auf Voltaire (La queue de Voltaire par M. *E. Mirecourt*, Paris 1863), es habe in Frankreich bis zur Erscheinung dieses Mannes nur frommer Glaube und Sitte, Ordnung und Recht, Menschlichkeit und Anstand geherrscht, und erst mit der Erscheinung dieses infernalen Geistes sei die Saat des Verderbens über das Land ausgestreut worden, während doch die Zustände unter Louis XIV., der Regentschaft und Louis XV. uns eines andern belehren. Indessen darf man doch auch nicht übersehen, daß Voltaire's Macht nicht sowohl in dem glänzenden Ausdruck lag, den er den schlimmen Richtungen seiner Zeit gewährte, als daß er den bessern Bestrebungen, deren das 18. Jahrh. so viele in seinem Schooße trug, zum Worte verhalf. Die Forderung der Toleranz, die Verbesserung der bürgerlichen Verhältnisse und, soweit dieses in der freien Thätigkeit des Einzelnen lag, die Humanität, dieses war das Ziel, das er verfolgte. Er selbst hat sich darüber in dem Vorworte zu Alzire deutlich genug ausgesprochen: On retrouvera dans presque tous mes écrits cette *humanité*, qui doit être le premier caractère d'un être pensant: on y verra le désir du bonheur des hommes, l'horreur de l'injustice et de l'oppression, et c'est cela seul qui a jusqu'ici tiré mes ouvrages de l'obscurité, où leurs défauts devaient les ensevelir. Von diesem Standpunkt aus betrachtet er Religion, Christenthum, Kirche, und aus diesem Standpunkte muß auch sein „grimmiger Haß" gegen das Christenthum, wie es ihm die französische Kirche seiner Zeit darbot, beurtheilt werden. Dieses Christenthum hatte, wie H. bemerkt, „in der Gesellschaft und namentlich in der höhern längst aufgehört als eine sittliche Macht zu wirken, sondern wurde nur als eine heuchlerische Maske vorgenommen, um dahinter die größte sittliche Fäulniß zu verstecken; bei dessen Dogmen Voltaire sich nach der ganzen Anlage seines Verstandes nichts zu denken vermag und die er eigentlich lebenslang nur mit der Brille der englischen Freidenker betrachtet, denn seine selbständigen theologischen Untersuchungen sind sehr sparsam ausgefallen und niemals vorurtheilslos angestellt worden." Daß aber seine Polemik eine so scharf ätzende wurde, hatte theilweise seinen Grund in der Erbitterung über die Zwangsmaßregeln, welche gegen die Freigeisterei in Anwendung gebracht wurden, wie über die Art und Weise, in welcher man im vermeinten Interesse der Kirche den persönlichen Charakter der Schriftsteller angriff; jede Waffe schien gegen ein solches Verfahren gerechtfertigt, durch welche man den Gegnern zu schaden vermochte, und welche Waffe war schneidender als Spott und Herabwürdigung? Wenn H. in dieser Beziehung bemerkt: „wenn Voltaire eine Züchtigungsruthe für die Kirche geworden, so war sie es selbst, die sich dieselbe gewunden, denn nur ihre Schwäche konnte dem Feinde seine Stärke geben", so ist meines Erachtens die Richtigkeit dieser Bemerkung von einer zweifachen Voraussetzung bedingt: einmal, daß die kath. Kirche Frankreichs — denn um diese handelt es sich doch zunächst — an dem tiefen Verderbniß der socialen Zustände nicht ohne Schuld war, und dann, daß es ihr bei den damaligen Verhältnissen nicht möglich gewesen sei, durch eine entsprechende Wirksamkeit der geistigen Bewegung, wenn auch nicht Einhalt zu thun, doch eine andere Haltung abzunöthigen. So wenig das Erste zu bestreiten ist, so sehr wird sich der Historiker bedenken, das Letztere unbedingt zuzugestehen. Denn die kirchlichen Zustände des 18. Jahrh. sind ein Product der kirchlichen Verhältnisse Frankreichs, wie sie sich seit dem 13. Jahrh. gestaltet hatten; gegenüber dem guten Willen des Einzelnen wirkten diese

Verhältnisse nur lähmend, und für Beherrschung des Geistes der Zeit bewiesen sie sich ebenso ungeeignet als machtlos. Wie glänzend übrigens die Erscheinung Voltaire's ist, entbehrt sie doch, wie H. sein Urtheil abschließt, „aller wahrhaften Größe" und vermag darum in keiner Weise zur Bewunderung zu stimmen.

Während Diderot und die Erscheinung der Encyclopädie nur flüchtig erwähnt sind, hat De la Mettrie und Holbachs System der Natur eine ausführlichere Darstellung erfahren, der sich eine treffliche Charakteristik Rousseau's anschließt. Auch hier hat H. nichts weniger als sein Auge gegen die Schwächen des Mannes verschlossen; aber die Kunst des Schriftstellers mit dem „für Wahrheit und Recht warm schlagenden Herzen" hat ihm ganz anders imponirt als der Witz Voltaire's, und er gönnt ihm darum einen Platz im Pantheon des menschlichen Geistes. Wenn aber behauptet wird: „Jedem seiner Worte fühlt man den Ursprung aus einer ehrlich ringenden Innerlichkeit, einen heiligen Ernst der Ueberzeugung an. Durchdrungen von seinen Ideen, weiß er seine Persönlichkeit mit ihnen Eins, und jeden Angriff empfindet er darum als einen Angriff auf sich selbst", so ist damit wohl der Eindruck ausgesprochen, den man bei der ersten Lectüre Rousseau's fühlt; aber bei einem ruhigern und schärfern Erwägen seines schriftstellerischen Gebahrens kann man sich doch kaum des Gefühles erwehren, daß an dieser gemüthlichen Offenheit viel Gemachtes ist und daß Wenige es so verstanden haben, dem künstlichen Reflexionsgewebe die Wärme eines vollen Gefühles anzuhauchen. Nicht nur hat er, sonst streng in seinen Anforderungen an Andere, für sich, wie H. selbst bemerkt, nur „Neigungen, aber keine Pflichten" anerkannt; er hat auch unbedenklich, wo seine Eitelkeit ins Gedränge kam, nicht nur in Darlegung des Thatbestandes, sondern auch des Charakters Anderer, sich der Unwahrheit schuldig gemacht. Aber bei all dieser Unwahrheit und sittlichen Feigheit wird er immer unsere Theilnahme in hohem Grade in Anspruch nehmen.

Beinahe eben so mächtig wie in Frankreich war neben dem englischen Deismus der Einfluß der französischen Freigeisterei in Deutschland. Innerhalb der kath. Kreise zwar trat dies nach außen weniger hervor, aber im Stillen ging die Zersetzung der bisherigen kirchlichen Anschauungen vor sich; der Adel, der höhere Beamten- und Bürgerstand haschten nach dem französischen esprit und selbst die reichern Prälaturen wurden theilweise Lagerstätten jener Literatur. Innerhalb der prot. Landeskirchen dagegen hatte der Zusammenstoß dieser Richtung mit den altchristlichen Anschauungen eine weit nachhaltigere Wirkung. Die apologetischen Versuche zu Gunsten des Christenthums erwiesen sich entweder durch die Abgeschmacktheit ihrer Form als ungeeignet oder blieben durch Angriffe auf die Autorität der Schrift und Inspiration aus der eignen Mitte erfolglos. Die größere Freiheit, welche diese Strömung durch die bekannte Gesinnung Friedrich des Großen erhielt, gestattete der Berliner Aufklärung eine ausgedehnte Wirksamkeit. Die Skizze, die H. darüber gibt, ist vollkommen bezeichnend. Im Gegensatze zu dieser Aufklärung wie zu dem französischen Literatenthum stand Lessing. Die Beurtheilung seines theologisch-philosophischen Standpunktes, sowie jenes von Herder und Kant gehören zu dem Bedeutendsten dieser Studie. H. bemerkt darüber in der Vorrede: „In Bezug auf den Werth von Lessings theologischen Thaten konnte ich mich dem fast stereotyp gewordenen Urtheile nicht anschließen, dieselben wägen mir geringer als Andern." Gut. Wie lautet denn nun die Theologie Lessings?

Zunächst ist zu erwägen, daß Lessing schon in seiner Jugend durch eifrige Lectüre der Schriften für und wider das Christenthum eine Art Unentschiedenheit sich angelesen, die sich später zum Nachtheil des kirchlichen Christenthums entschied. Er gestand diesem zwar Consequenz zu und hob es über das Christenthum der Aufklärung, aber wie es sich gab, erschien es ihm als eine unhaltbare Sache; sein Unterschied zwischen Theologie (Orthodoxie) und Religion, zwischen christlicher Religion und der Religion Christi hat nur die Bedeutung, das wahre Wesen, den Kern des Christenthums von der Hülle, die man darum gelegt, zu scheiden. Wenn er also in seiner theologischen Polemik „sich den Anschein gab, er nehme sich des kirchlichen Christenthums an, so daß selbst die ihm zunächst Stehenden irre wurden, so war dies nicht ernsthaft gemeint, sondern nur eine zeitweilige gymnastische Position; in Wahrheit war seine Absicht vielmehr die entgegengesetzte, nämlich wie er sich gegen Mendelssohn ausläßt: unter dem Vorwande es neu zu unterbauen, den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn zu befördern" (Werke XII, 282). Diese theologische Polemik war veranlaßt durch die Veröffentlichung der Wolfenbüttelschen Fragmente; die Bedeutung ihres Verfassers, des Prof. Reimarus, eines Schülers Wolfs, ist, „daß er den Bund, den die Philosophie durch Wolf und den Rationalismus mit dem biblischen Supranaturalismus geschlossen, mit der kecksten Kritik zerstörte." Die Frage ist nun: hat Lessing den Standpunkt des Reimarus, dem die Träger der Offenbarung sittlich so tief stehend erscheinen, daß sie nicht auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen können, weshalb er ihre angeblichen Offenbarungen als Werke des Betrugs und Aberglaubens ansah, getheilt oder nahm er für sich einen höhern ein? Die Antwort Hubers lautet: „Alles erwogen, ist Lessing in Bezug auf die Auffassung der Religion am meisten von den Schranken seines Jahrhunderts umfangen. Er steht viel näher bei Reimarus, als er glauben machen will, wenn er auch nicht ganz mit ihm zusammenstimmt." Er weicht nämlich von ihm ab, indem er z. B. in seiner Ansicht über die Evangelisten, als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet, für die Entstehung der Evangelien auch den Factor der unwillkürlich dichtenden Sage in Ansatz bringt, womit wenigstens theilweise der Vorwurf des Betrugs abgelehnt ist; aber wenn nach ihm Johannes erst die Lehre von der Gottheit Christi aufgebracht und damit die Umgestaltung der Religion Christi in die christliche Religion angefangen hat, „bleibt für dieses sein Unterfangen eine andere Beurtheilung übrig als die, welche Reimarus damit vorgenommen hat"? Damit hängt auch der geringe Werth zusammen, den Lessing auf die historischen Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums legt; zufällige Geschichtswahrheiten können nach ihm nie der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden; darum findet er selbst ein Christenthum ohne Bibel denkbar, und wenn er seine Angriffe gegen den Glauben an den Buchstaben der Bibel richtet, so geschieht dies nichts weniger als im Interesse der kirchlichen Tradition; eben darum erscheint ihm auch die ewige Wahrheit des Christenthums durch Angriffe auf die Bibel u. s. w. nicht gefährdet, denn das durch den Besitz dieser Wahrheit beseligte Gemüth wird sich derselben stets bewußt in der Uebung der Gottes- und Menschenliebe. „Wer in seinem Hause, sagt Lessing, festsitzt, der wird Andere über das Fundament reden lassen, was sie wollen; sein Haus fällt darum doch nicht ein. Ein Thor der dieses Fundament unterwühlen wollte, nur um zu sehen, ob die Leute recht haben." Die Behauptung, als habe Lessing die Fragmente publicirt, nur um die Theologen zu ärgern, ist ganz haltlos; vielmehr hat er damit nur „zu einer tiefern Selbstbesinnung auf den wahren und ewigen Inhalt des Christenthums" anregen wollen und in diesem Bewußtsein nicht nur den Vorwurf des Aergernisses, „mit dem gewisse Leute gern allen und jeden Geist der Prüfung verscheuchen möchten," im Allgemeinen, sondern selbst den der Rücksichtslosigkeit gegen die Schwächern mit den harten Worten abgelehnt: „immer muß dieser verächtliche Theil der Christen vor das Loch geschoben werden, durch welches der bessere Theil zu dem Lichte hindurch will."

Die Gedanken, die Lessing den einzelnen Fragmenten beigefügt, finden sich wieder in der „Erziehung des Menschengeschlechtes", auf die man sich sehr häufig im Interesse der christlichen Offen=

barung, selbst seitens der kath. Apologetik, geglaubt hat stützen zu dürfen, jedoch, wie Hubers scharfe Zergliederung dieses Aufsatzes zeigt, sehr mit Unrecht. Denn Lessing erkennt in jeder Offenbarungsreligion als wahren Inhalt nur denjenigen, den die Vernunft sich selbst erwirbt. „An eine Offenbarung im Sinne einer Mittheilung religiöser Erkenntnisse von Seiten eines überweltlichen Gottes dachte Lessing nicht, und alle Widersprüche in seiner Schrift rühren gerade daher, daß er sich den Schein einer solchen Auffassung gibt." In der Verschiedenheit der positiven Religionen sieht er einmal den Gang, „nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Ortes einzig und allein hat entwickeln können und noch ferner entwickeln soll", d. h. ein nothwendiges Erzeugniß physikalischer und Culturverhältnisse, dann aber auch wieder etwas bloß Conventionelles, im Interesse der bürgerlichen Gesellschaft Statuirtes, dem man dieselbe Wichtigkeit beigelegt, welche die natürlich erkannte Religionswahrheit hat; aus der Naturreligion ist so eine positive geworden, welche „ihre Sanction durch das Ansehen ihres Stifters erhielt," indem derselbe das Conventionelle als von Gott kommend erklärte, mittelbar nämlich, durch ihn. Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch: gleich wahr, indem überall das Interesse der Gesellschaft es nothwendig gemacht, „Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen"; gleich falsch aber, sofern das, worüber man sich verglichen, nicht sowohl neben dem Wesentlichen besteht, als dasselbe schwächt und verdrängt. „Die beste geoffenbarte und positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen derselben am wenigsten einschränkt." Welches ist denn nun aber der Inhalt dieser natürlichen Religion, dieses Christenthums der Vernunft? Eine zusammenhängende Darstellung darüber findet sich bei Lessing nicht, sondern nur vereinzelte, nicht immer zusammenstimmende Aeußerungen.

Seine philosophische Anschauung hat sich Lessing aus Leibnitz und Spinoza gebildet, die er jedoch für weit übereinstimmender hält, als dies gewöhnlich angenommen wird. In dem vielbesprochenen Dialoge mit Jacobi sagt er nun, daß die orthodoxen Begriffe von der Gottheit nicht mehr für ihn seien, daß er sich an das All-Eins des Spinoza halte u. s. w. Man kann es dahin gestellt sein lassen, ob demgemäß jene in dem „Christenthum der Vernunft" (XI, 604 ff.) und der „Erziehung des Menschengeschlechts" vorkommenden Versuche einer Construction des trinitarischen Gottesbegriffes in ihren Grundgedanken getroffen sind, wenn H. annimmt, „daß er das Moment des Vaters als Weltseele bestimmen wolle, die in der Welt ihren potentiellen und idealen Inhalt und damit sich selbst verwirklicht, aber nicht in der Weise eines bewußten oder gar willkürlichen Schaffens, sondern in plastischer Thätigkeit, die blind und nothwendig, aber doch von Begriffen geleitet ist (?); der göttliche Sohn wäre dann die Welt, die ewige Wirkung der natura naturans, und der Geist, als die Einheit beider, der ewige Uebergang der absoluten Ursache in die absolute Wirkung oder der volle göttliche Selbstverwirklichungsact selbst." Aber jedenfalls scheint durch eine derartige Anschauung dem Spinozismus mehr Leben eingehaucht. Die einzelnen Wesen, deren Totalität die Welt bildet, betrachtet Lessing nach Leibnitz als Theilvorstellungen der göttlichen Vollkommenheiten, die sich nach unendlichen Graden des Mehr oder Weniger in lückenloser Reihenfolge von einander unterscheiden. Da zu den Vollkommenheiten Gottes auch Bewußtsein um dieselben gehört, so stellen die Weltwesen auch verschiedene Grade des Bewußtseins ihrer Vollkommenheiten und des Vermögens, ihnen gemäß zu handeln, dar, d. h. sie sind moralische Wesen und folgen dem Gesetze: handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß. Monadologie und Monismus scheinen vereinigt; „die Gottheit erscheint als das harmonische System der einzelnen Wesen, als Weltseele, sofern sie in ihrem Potenzzustande, als Welt, so fern sie in ihrer Wirklichkeit sind. Eine supramundane, im persönlichen Fürsichsein sich besitzende höchste Causalität, eine supramundane persönliche Monade der Gottheit, wie sie Leibnitz schon so äußerlich seinem Systeme angeflickt, wurde von Lessing aufgegeben." Im Zusammenhange damit steht Lessings Ansicht über Seelenwanderung und sein Determinismus.

Wenn diese Darstellung des theologisch-philosophischen Standpunktes Lessings, die an dem Texte der Lessingschen Schriften ihre Berechtigung hat, auf Widerspruch stoßen wird, so kann dieses H. selbst nicht befremden. Bekanntlich ist Lessing eben so zu Gunsten der Orthodoxie (wie von Twesten) als des Rationalismus (wie von Schwarz) aufgerufen worden, und das Geständniß Hagenbachs (Kirchengesch. des 18. Jahrh. I, 284. 2. Aufl.), daß man sich in einer ganz eigenen Verlegenheit befinde, wenn man Lessing in das Schubfach einer schon vorhandenen theologischen Denkweise einreihen solle, trifft das Richtige; nur gilt dieses nicht bloß für den theologischen, sondern auch für den religiös-philosophischen Standpunkt Lessings überhaupt. „Weder was vorliegt, bemerkte unlängst Dilthey in den Preußischen Jahrbüchern (Bd. XIX. H. 2. S. 117 ff.), ist ganz so seine Meinung, noch sind in diesem Vorliegenden die letzten Resultate seines Lebens niedergelegt." Daß dieses in dem Fragmentenstreite der Fall ist, kann nach den hieher gehörigen Aeußerungen in Lessings Briefen nicht mehr beanstandet und es ebendarum auch Röpe nicht so hoch aufgerechnet werden, daß er auf diesen Umstand hin eine Art Ehrenrettung für den Pastor Göze versucht hat. Ritter (Lessings philos.-relig. Grundsätze. Göttingen 1847) hat zwar das Wesentliche in der Wendung zu treffen geglaubt, daß Lessing an die Stelle des theologischen Beweises das Gefühl gesetzt, und hat diese Begründung der Wahrheit im Gefühle sofort mit dem „credo ut intelligam" (S. 54) zusammengestellt. Allein da Lessing die christliche Religion nur als eine vorübergehende Stufe der sittlich-religiösen Entwicklung bis zu dem ewigen Evangelium hin betrachtet, so muß man wohl fragen: in welcher Wahrheit ruht und lebt denn dieses Gefühl? Man hat zwar diesen Fortschritt über das Elementarbuch der Bibel hinaus theoretisch dahin bestimmt, daß die geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Religion in Vernunftwahrheiten umgesetzt, und praktisch, daß eine höhere sittliche Vervollkommnung des Menschengeschlechtes, wo das Gute um des Guten willen und nicht mehr mit dem selbstsüchtigen Hinblicke auf jenseitigen Lohn oder Strafe geschehe, erreicht werde. Daß aber bei jener Umsetzung oder speculativen Construction — wie man das nennen will — das kirchliche Dogma sich verflüchtigt, ist durch die Erklärungen Lessings über Trinität, Erbsünde, Ewigkeit der Höllenstrafen, keinem Zweifel unterworfen. Welche Anschauungen der christlichen Religion aber fallen müßten, bis jene erzielte Stufe der sittlichen Vollkommenheit erreicht wäre, deuten die Worte Lessings an: „wenn es auch wahr wäre, daß es eine Religion gibt, die uns von jenem Leben ganz ungezweifelt unterrichtete, so sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben" (XI, 611). Wenn nun Stahr (Lessing II, 339) bezüglich dieses Hinausgehens Lessings über das Christenthum bemerkt: „wenn Lessing über die erkannte Wahrheit einen Schleier warf, hinreichend, das unvorbereitete Auge vor ihrem blendenden Lichte zu schützen, während dem vorbereiteten durch solche Umhüllung nichts verdunkelt ward, so befolgte er damit nur jenes Verfahren eines weisen Maßhaltens, das wir ihn hier wie überall bei seinem kühnsten Vorschreiten anwenden sehen. Immer von dem Gegebenen und Bekannten ausgehend, die vorhandenen Vorstellungen und Begriffe benützend, um an sie neue Entwicklungen anzuknüpfen, ist er stets eben so conservativ in Form und Ausdruck als radical in den letzten Zielen und Resultaten" ... so muß ich an ein Wort Lessings erinnern, das mit dieser Theorie des Verschleierns nicht zu stimmen scheint: „Ich weiß nicht, sagt er in der Vorrede zu dem Berengar von

Tours, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Muth und Entschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weiß ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz oder gar nicht zu lehren, sie klar und rund ohne Räthsel und Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren, und die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt. Wer nur darauf denkt, die Wahrheit unter allerlei Larve und Schminke an den Mann zu bringen, der möchte wohl gern ihr Kuppler sein, nur ihr Liebhaber ist er nie gewesen. Ich wüßte kaum etwas Schlechteres als einen solchen Kuppler der Wahrheit." Da Niemand es wagen wird, Lessing in diese Kategorie zu stellen, so ist auch die Annahme nicht zu umgehen, daß sich der philosophisch-religiöse Standpunkt Lessings aus seinen Schriften ermitteln läßt, mit welchen Schwierigkeiten dieses auch immer verknüpft sein mag.

Eine „tiefere Auffassung des Christenthums als bei Lessing findet sich in der Religionsphilosophie Kants, des Sokrates seiner Zeit, dem wie jenem die Aufgabe geworden, den durch Skepsis und Materialismus sich entfremdeten Geist wieder zu sich zurück zu führen." So viel aber dem Materialismus gegenüber durch Kant für das Christenthum geschah, dem historischen Christenthum, wie es in der Kirche zur Darstellung gekommen, hat sich seine Religionsphilosophie nichts weniger als förderlich erwiesen. Huber hat dies nicht verschwiegen, aber doch lange nicht so hervortreten lassen, wie man dies nach den Aeußerungen Kants erwarten mußte. Schon das Verhältniß, wie es Kant zwischen Religion und Moral setzt, läßt erstere nicht zur Selbständigkeit kommen; sie ist ihm im Grunde selbst Moral, nur unter der Form der göttlichen Gesetzgebung gedacht. Die Religion ist ihm zwar Eine, aber sie bricht sich in verschiedenen Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarischen Lehren; unter diesen Formen ist, wie er sagt, das Christenthum, „so viel wir wissen, die schicklichste." An Kant reiht H. Fichte's Kritik der Offenbarung und den ganz vereinsamt stehenden Hamann; auffallender Weise ist Jacobi ganz übergangen, dessen Glaubensphilosophie doch in der religiös-philosophischen Entwicklung eine bleibende Stelle einnimmt. Den Schluß bildet die philosophisch-theologische Richtung Herders; bei ihm treffen wir endlich dasjenige, „was dem ganzen Zeitalter der Aufklärung fehlte und mit dessen Mangel es nicht nur in seiner Auffassung alles geschichtlich Gewordenen und Ueberlieferten bis zur Befangenheit einseitig wurde, sondern den Materialismus niemals gründlich überwinden konnte," die Philosophie der Geschichte, wiewohl Herder diese Aufgabe nicht vollkommen gelöst hat. Die nähere Darstellung seiner Religion der Humanität mag man bei Huber lesen. Ich will nur an einen von H. nicht beachteten Wink Gelzers erinnern (Die neuere deutsche Nationalliteratur I, 329), daß nämlich der theologische Standpunkt Herders ohne Berücksichtigung der chronologischen Ordnung seiner Schriften nicht genau zu ermitteln ist, da sich ein sehr verschiedener Ton in den Schriften der 70er und jener der 80er und 90er Jahre geltend macht, indem er seit seiner Berufung nach Weimar in den Gedankenkreis des Rationalismus eintrat und der Zeitströmung entsprechend mehr die ethische Seite des Christenthums heraushob.

(Schluß folgt.)

Würzburg. Schwab.

Unterrichtswesen.

Die Volksschule, wie sie sein soll, als erstes Mittel zur Hebung aller staatlichen Verhältnisse. Von **Paul Poppe**, Lehrer in Wien. Wien, Sartori 1866. 32 S. 8 4½ Sgr.

Das österreichische Volksschulwesen, zu dessen Verbesserung der Verf. einen Beitrag liefern will, hat noch große und wesentliche Mängel. Wir sprechen von dem Zustande im Allgemeinen und anerkennen gern, daß einerseits seit 1848 viel zu dessen Hebung geschehen ist, und daß anderseits einzelne Landestheile, namentlich Tyrol [1]) und Salzburg, weit bessere Organisationen und Erfolge aufweisen, als andere, namentlich die slavischen Bestandtheile des Reiches.

Die allgemeine Lehrerzeitung spricht von 10 Lehrerseminarien in ganz Oesterreich; Poppe sagt, es gebe gar keine (S. 13). Er ist hierin im Irrthum, allein richtig ist, daß die Zahl der Seminarien eine verschwindend kleine und die Heranbildung der Lehrer eine höchst unvollkommene ist. Mit den sog. Hauptschulen in größern Orten und mit den Unterrealschulen sind Präparandien verbunden, in denen junge Leute, während sechs Monate nach vorausgegangener Prüfung sich zu Schullehrern heranbilden können. Gewöhnlich besucht man vorher die zweiclassige Unterrealschule, oft aber auch nicht; denn gesetzlich ist deren Besuch nicht vorgeschrieben. In sechs Monaten soll man somit zum Lehrer herangezogen werden. Daß es dennoch mitunter tüchtige Lehrer gibt, ist nicht der Organisation der Fortbildung zu verdanken, — denn sie ist, wie das Institut der Conferenzen, locker und zufällig, — sondern der allgemeinen Strebsamkeit des deutschen Volksschullehrerstandes, die sich auch in Oesterreich nicht verleugnet. Die Gründung von Schullehrerseminarien ist somit eines der ersten Bedürfnisse in Oesterreich.

Die Bedeutung der Volksschule und des Lehrerstandes ward vielleicht bis zum Juli 1866 verkannt; jetzt beginnt man allerdings die Sache einzusehen, und zwar von allen Seiten. Die Kinderschule und ihr Lehrer wurden nicht geachtet. Dies zeigt sich namentlich in dem armseligen Gehalte, den die Schullehrer bezogen. Bis noch vor Kurzem hatten die Schullehrer in der Hauptstadt Wien nur 300—400 Fl. Papier — ohne freie Wohnung; um nicht zu verhungern, waren sie daher auf die verschiedensten Nebenverdienste, mitunter wenig ehrende und noch weniger nützende, angewiesen. Wenn daher P. eine Gehaltsaufbesserung verlangt, so kann ihm nur beigestimmt werden.

Nicht mindere Mängel bietet das Innere des Schulwesens, Wahl der Lehrgegenstände, Lehrgang und Methode, dar. Der Religionsunterricht leidet an Mechanismus (S. 23. 24), der durch den Katechismus genährt wird; P. glaubt daher, den Deharbe'schen vorschlagen zu müssen, den er wohl von der methodischen Seite zu wenig geprüft hat. Der Anschauungsunterricht auf der untersten Stufe, als kurze Vorbereitung auf den Schreiblesenunterricht und als Basis alles Unterrichts, fehlt in den allermeisten Schulen, wie überhaupt das Princip anschaulichen Unterrichts in allen Lehrgegenständen nicht vorherrscht. Der Schreiblesenunterricht wird nur von der größten Minderzahl der Lehrer angewendet und hat noch Gegner. Es wird noch viel buchstabirt in Oesterreich. Der Sprachunterricht wird mechanisch gegeben und gelernt; das Lesebuch ist nicht überall die Grundlage der für die Volksschule etwa nothwendigen grammatischen und stilistischen Anweisungen. Woher dort die verzwickte halbhistorische Orthographie gekommen ist, weiß der liebe Gott und vielleicht Vernaleken; wir wissen nur, daß sie zu Willkürlichkeiten und Unsicherheiten führte, und die Lehrer darüber klagen (S. 19). Auch das Rechnen liegt noch vielfach in den Fesseln des Mechanismus, und baut nicht auf Zahl- und Verhältnißanschauung und dem daraus sich ergebenden Urtheils- und Schlußrechnen. Der Unterricht in den Realien ist Stückwerk für das Gedächtniß; vielfach fehlt er. So bedarf es denn einer großen innern Reform durch Einführung der neuen didaktischen Princi-

1) Tyrol nimmt in Bezug auf das Elementarschulwesen den ersten Rang in der österreichischen Monarchie ein, wenigstens in Bezug auf die Zahl der Schulen, namentlich der Mädchenschulen, sowie auf die Regelmäßigkeit des Schulbesuches. Es steht hierin allen deutschen Ländern gleich. Vgl. Franz Stark, die Volksschule in Oesterreich. Wien 1864.

pien, die sich im übrigen Deutschland längst die unbestrittene Herrschaft errungen haben; es bedarf Männer, Lehrer, Unterrichtsmittel, Lehrpläne. Eine große Arbeit, die aber, nachdem sie im nördlichen und westlichen Deutschland in einer Generation ausgeführt werden konnte, in Oesterreich immerhin in zweien vollzogen werden kann.

Dazu ist freilich eine strenge Organisation des Schulbesuches und strenge Schulpflicht nothwendig. Man geht in Oesterreich vom 6. bis 12. Jahre zur Schule, d. h. so lautet das Gesetz; aber es wird nicht durchgeführt. P. gesteht, daß ein Sechstel aller Kinder nicht zur Schule geht, und daß auch die schulbesuchenden Kinder sie weder in Bezug auf die Zahl der Jahre, noch selbst in Bezug auf Woche und Tag regelmäßig frequentiren. „Und wer kümmert sich darum?" (S. 26). Ein fernerer arger Mißstand ist die Verbreitung des Privatschulwesens, das in keinem Staate mehr blüht als in Oesterreich. P. geht so weit, daß er zu dessen Verminderung vorschlägt, in Städten Bürgerschulen, in die dann auch die Adeligen, ohne sich zu beflecken, gehen könnten, und eigene Armenschulen zu gründen. Dem stimmen wir nicht bei; wir fordern, daß man Vorurtheile, die durch eine traurige Geschichte gerichtet sind, einfach ablege, und daß die Behörden einerseits tüchtige Schulen herstellen, andererseits ihre rücksichtslose Hand auf Privatschulen und Privatlehrer legen, indem sie Tüchtigkeit und Sittlichkeit unnachsichtlich zur Bedingung des Privatunterrichtes machen.

P. unterläßt es, von der Schulverwaltung zu sprechen, und schweigt von dem ganzen Capitel des Verhältnisses von Schule, Staat und Kirche. Das ist ein Mangel seiner guten und wohlmeinenden Schrift.

Das österreichische Ministerium hat in allerjüngster Zeit die Statthalter aufgefordert, über den Gesammtzustand des Volksschulwesens Studien zu machen, und in den betreffenden Erlassen sind zugleich Anhaltspunkte einer Reform, z. B. Gründung von Lehrerseminarien, Errichtung von Stadt- und Districtsinspectoraten, Uebergabe des Volksschulwesens an die Landtage und an die Gemeinden u. s. w. enthalten. Ist das Circular erlassen ohne Berathung mit den kirchlichen Organen, und sollen diese zum Theil sehr bedenklichen Reformen ausgeführt werden ohne Mitwirkung derselben, so ist das Verhältniß zwischen Kirche und Staat in Bezug auf die Schule unklar und schief. Jedenfalls ist das Concordat von 1855 dann auch in dieser Hinsicht ein todter Buchstabe, wie in gar mancher anderer. Wie immer es sei, wir wünschen vor Allem für Oesterreich friedliche Vereinbarung zwischen Kirche und Staat; aber wir sind nicht ohne Furcht.

Was er will, sagt der Verf. am Schlusse: gründliche Reorganisirung der Volksschule in Oesterreich, also Gründung von Lehrerseminarien und Präparandien, genügende Dotation der Lehrer, wohldurchdachten Lehrplan, Volks- und Bürgerschulen, unnachsichtlich geforderten Schulbesuch, Ueberwachung des Privatschulwesens. Wir stimmen ihm hierin bei, und freuen uns, daß durch seine Schrift ein neuer Beweis geliefert ist, daß auch die streng katholischen Kreise die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Schulreform in Oesterreich anerkennen. — Was wir außer oben Berührtem vermißten, sind statistische Belege; auch der scharfen Unterscheidung von Stadt- und Landschulen (S. 16) können wir nicht beistimmen. — S. 19 Z. 10 v. u. ist „Schreiblesemethode" statt „Schreiblehrmethode zu lesen.

Balzers. Gmelch.

Literarische Notizen.

— Die Briefe des Grafen de Maistre über den öffentlichen Unterricht in Rußland aus dem J. 1810, von welchen kürzlich eine deutsche Uebersetzung erschienen ist [1]), kritisiren den Plan, in Rußland Lyceen mit einer bunten Fülle von Lehrgegenständen und ohne genügende Garantie für die sittliche Erziehung der Schüler zu gründen, und vertheidigen die damals noch bestehenden Unterrichtsanstalten der Jesuiten. Neben vielen treffenden Bemerkungen enthalten sie auch manches Paradoxe, namentlich hinsichtlich des Werthes der Wissenschaft überhaupt und einzelner Unterrichtszweige insbesondere. Da die russischen Verhältnisse im J. 1810 von den deutschen Verhältnissen in der Gegenwart doch nicht unwesentlich verschieden sind, hätte der deutsche Herausgeber, um seine Schrift als einen „Beitrag zur gegenwärtigen Unterrichtsfrage" bezeichnen zu können, doch mehr als eine bloße Uebersetzung geben müssen. — Eine sehr durchgreifende Reorganisation speciell der Gymnasien wird in einer andern baierischen Broschüre [2]) vorgeschlagen: 1. Die Zahl der Gymnasien soll auf wenige, in Baiern auf 3 oder 4, reducirt, diese sollen aber für eine große Schülerzahl eingerichtet und reich ausgestattet werden (Bibliothek, Museum, auch Einrichtungen für theatralische Aufführungen); 2. diese Gymnasien sollen auf das Land verlegt, und 3. als Seminare oder Convicte eingerichtet werden. Die Vortheile dieser Reorganisation werden von dem Verf. sehr stark hervorgehoben; es wäre leicht, viel größere Nachtheile derselben nachzuweisen. Wozu aber Projecte discutiren, an deren Ausführung gar nicht zu denken ist?

— Von Bunsens Bibelwerk (vgl. 1866, Sp. 61) ist kürzlich der 15. und 16. Halbband erschienen, u. d. T.: Bibelurkunden. Vierter Theil: Die Bücher des Neuen Bundes. Herausgegeben von Heinrich Julius Holtzmann (Leipzig, F. A. Brockhaus 1866. IX u. 596 S. gr. 8. 2 Thlr.). Er enthält theils nach den hinterlassenen Papieren Bunsens, theils nach eigenen Ausarbeitungen des Herausgebers Stücke aus verschiedenen Gebieten der neutestamentlichen Wissenschaft. Nach einer principiellen Erörterung über die Glaubwürdigkeit und den geschichtlichen Charakter der neutestamentl. Literatur, welche fehlerhaft genug das Hauptgewicht bei der Entscheidung der kritischen Fragen den innern Gründen zuerkennt, folgt eine Kritik der evangelischen Urkunden, welche sich durch eine sehr consequente Anwendung der vorhin festgestellten irrigen Grundsätze charakterisirt. Brauchbar ist die vorausgeschickte übersichtliche Darstellung der Geschichte der Evangelienfrage. Dieser erste Theil schließt mit einer Synopse der drei ersten Evangelien und einer chronologischen Anordnung des evangelischen Materials nach der Darstellung des Johannes. In dem zweiten Buche erhalten wir ein ziemlich besonnene Kritik der Apostelgeschichte, wieder mit einer einleitenden Geschichte der Literatur, dann unter dem Titel „das apostolische Zeitalter" eine, allerdings subjectiv eingerichtete Beschreibung der theologischen Bewegungen der apostolischen Zeit. Nun folgt eine Besprechung der didaktischen Literatur des N. T. und der Apokalypse, welche neben dem Evangelium Johannis als echt anerkannt wird, obschon der Verf. mit Recht die Frage, wie die durchgreifenden Differenzen zwischen den beiden Schriften zu erklären seien, als eine noch ungelöste bezeichnet. Ueber die Echtheit der Pastoralbriefe äußert sich der Verf. zweifelhaft, wie er auch die der Briefe an die Epheser und Colosser noch nicht für ausgemacht erklärt; für den Urheber des Hebräerbriefes hält er mit einiger Unsicherheit den Apollo oder Barnabas. In störender Weise wird dann die Darstellung durch ein Zurückgehen auf die evangelische Literatur unterbrochen und eine, besonders die nicht

1) Fünf Briefe des Grafen Joseph de Maistre an den Grafen von Rasumowsky über den öffentlichen Unterricht in Rußland. Aus dem Jahre 1810. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Unterrichtsfrage. Aus dem Französischen übersetzt von einem Freunde der studirenden Jugend. Regensburg, Pustet 1866. 56 S. 8. 6 Sgr.

2) Reorganisation der bayerischen Gymnasien. Aphorismen von J. Firnstein. Regensburg, Coppenrath 1866. 50 S. 8. 5 Sgr.

mehr vorhandenen, apokryphischen Evangelien betreffende Abhandlung eingeschoben. In einem „Anhange" (sic!) wird schließlich der „echte" (erste) Brief des Petrus, der des Jacobus, „des Vetters des Herrn", als die älteste neutestamentliche Schrift (?), und der des Judas besprochen, der zweite Brief Petri aber als entschieden unecht bezeichnet. Die drei Johannes-Briefe kommen seltsamer Weise nicht einmal im Anhange vor, und werden überhaupt unter der allgemeinen Rubrik „die sogenannten katholischen Briefe" nur eben (aber als echt) erwähnt. L.

— Das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Hagenbach ist in fünfter verbesserter Auflage (erste Aufl. 1840) erschienen [1]). Wenn wir auch die gleiche principielle Auffassung der Dogmengeschichte mit dem Verf. nicht theilen, so müssen wir sein Lehrbuch doch als ein seinem Zwecke in hohem Maße entsprechendes bezeichnen. Reiche, sorgfältige Auswahl und geschickte Gruppirung des Materials sind unverkennbare Vorzüge desselben. Am wenigsten will uns die in demselben durchgeführte Eintheilung in eine allgemeine und eine specielle Dogmengeschichte zusagen. Sie bringt manche Wiederholungen und Weitschweifigkeiten mit sich. Eine allgemeine einleitende Charakteristik jeder Periode würde den Zweck der allgemeinen Dogmengeschichte in genügender und angemessenerer Weise erfüllen können. S.

— Ein Schweizer Geologe, U. Stutz, welcher schon früher, in einer Polemik gegen die Züricher rationalistischen Theologen, als apologetischer Schriftsteller aufgetreten ist [2]), hat kürzlich einen interessanten Vortrag über die Schöpfungsgeschichte [3]) veröffentlicht, worin er zuerst zeigt, wie die Geschichte der Entwicklung der Erde und ihrer Bewohner den Glauben an einen allmächtigen und weisen Schöpfer bestätigt, und dann die Uebereinstimmung der Ergebnisse der geologischen Forschung mit dem mosaischen Schöpfungsberichte nachweist. Der zweite Theil ist insofern weniger befriedigend als der erste, als der Verf. seine Ansicht, — die sog. „concordistische — nur in allgemeinen Umrissen behandelt, wie denn auch in einem einzigen Vortrage eine erschöpfende Erörterung nicht gegeben werden konnte. Der Vortrag selbst ist populär und anziehend geschrieben; in den Anmerkungen finden sich gut gewählte reichhaltige Literaturangaben und Belegstellen aus naturwissenschaftlichen Schriftstellern.

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte von Dr. *K. B. Hagenbach*, Prof. der Theol. zu Basel. 5. verb. Aufl. Leipzig, Hirzel 1867. XX u. 768 S. 8. 3 Thlr.

2) Die Thatsachen des Glaubens. Vorträge über die religiösen Streitfragen unserer Zeit und unseres Ortes, eine Laienantwort auf die Rathhausvorlesungen. Von U. Stutz, Sekundarlehrer und Docenten der Geologie am eidgenössischen Polytechnikum. Zürich, Hanke 1865. VIII u. 248 S. kl. 8. 24 Sgr.

3) Ueber die Schöpfungsgeschichte nach Geologie und Bibel. Ein akademischer Vortrag gehalten auf dem Rathhause vor einem gemischten Publikum von U. Stutz &c. Zürich, Hanke 1867. 47 S. gr. 8. $7^1/_2$ Sgr.

— Von der deutschen Uebersetzung der bekannten Vorträge des Card. Wiseman über „die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche" ist kürzlich die dritte Auflage erschienen [1]). Dieselbe unterscheidet sich von der zweiten (1847) nicht nur durch eine viel bessere Ausstattung; auch die Uebersetzung ist vielfach, fast auf jeder Seite verbessert und die ausführliche Inhaltsanzeige (und danach die Abtheilung der einzelnen Vorträge) ganz umgearbeitet.

Zur Besprechung sind in Aussicht genommen:

Dupanloup, die Erziehung.
K. Fischer, Gesch. der neuern Philos., 2. Bd. (Leibnitz).
Rio, de l'art chrétien, 4. Bd.
Rothe, Theologische Ethik, 2. Aufl.
Schaff, Geschichte der alten Kirche.
Schneemann, die kirchliche Gewalt und ihre Träger.
Stintzing, Gesch. der populären Lit. des römisch-kanon. Rechts in Deutschland im 15. und 16. Jahrh.

Correspondenz der Redaction. — No. 76: Brief erhalten; gute Besserung! — No. 94: Dankend erhalten. — Nr. 95: Der Rechnungsfehler ist berichtigt; wegen K. einverstanden. — No. 172: Dankend erhalten; Art. über Sch. willkommen. —

1) Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche. Dargestellt in einer Reihe von Vorträgen von Cardinal Wiseman. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Daniel Bonifacius Haneberg. Mit einem Vorwort von J. Döllinger. Dritte, verbesserte Auflage. Regensburg, Manz 1867. XII u. 642 S. 8. 2 Thlr. $7^1/_2$ Sgr.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 10. Juni 1867. № 12.

Zur Vulgata.

Sulla autenticità delle singole parti della **Bibbia Volgata** secondo il decreto Tridentino. Dissertazione del P. D. **Carlo Vercellone**, Barnabita. Rom, Propaganda 1866. 47 S. 8. [1]).

In Fragen, welche die Vulgata betreffen, ist Vercellone unter den jetzt lebenden Theologen eine der größten Auctoritäten. Hauptsächlich hat er sich durch seine Variantensammlung [2]) um die Textesgeschichte und die Textkritik der Vulgata verdient gemacht; er hat aber auch in diesem seinem Hauptwerke und in verschiedenen Dissertationen [3]) werthvolle Beiträge zur Erläuterung der auch von katholischen Theologen vielfach mißverstandenen Trienter Decrete über die Vulgata geliefert. Die vorliegende neueste Dissertation desselben bringe ich um so lieber zur Anzeige, als V. darin im Wesentlichen dieselben Ansichten vertritt, welche ich, nicht ohne Widerspruch zu finden, in mehrern Aufsätzen entwickelt habe [4]).

Die Veranlassung zu der Dissertation von V. hat die Bestreitung der Echtheit einiger Passus der Evangelien (des Schlusses des Marcus-Ev., der Erzählung von der Ehebrecherin bei Joh. und des Hinabsteigens des Engels in den Teich Bethesda Joh. 5, 4) durch Tischendorf geboten. In die kritische Frage geht aber V. nicht näher ein; er erörtert hauptsächlich die Frage, ob durch das Trienter Decret die Echtheit dieser Stellen von der Kirche verbürgt oder ob es auch dem kath. Kritiker gestattet sei, rein auf kritische Gründe hin über die Echtheit oder Unechtheit derselben sich eine Ansicht zu bilden. Indem er die letztere Frage bejaht, bekennt er sich überhaupt zu der Ansicht, durch die Trienter Decrete sei nicht entschieden, daß jeder in der (officiellen Ausgabe der) Vulgata stehende Satz ein ursprünglicher Bestandtheil des betreffenden biblischen Buches, und ebensowenig, daß die Uebersetzung jedes einzelnen Satzes in der Vulgata die richtige sei. Es ist demnach — mit der gleich zu erwähnenden Einschränkung — dem kath. Exegeten nicht verwehrt, einen in der Vulg. stehenden Satz als Interpolation zu bezeichnen und eine Stelle anders zu übersetzen und zu deuten, als in der Vulg. geschieht. Von dem großen kritischen und exegetischen Werthe der Vulg. ist bei dieser Frage abzusehen; es handelt sich nur darum, was die Trienter Decrete verbieten und was sie zulassen.

Das erste Decret handelt von dem Kanon der h. Schrift und bestimmt, daß alle in der Vulg. enthaltenen Bücher, also auch die sog. deuterokanonischen, als Bestandtheile der Bibel anzusehen seien. Wenn es in dem Decrete heißt: libri ipsi *integri cum omnibus suis partibus*, prout in ecclesia cath. legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, seien als kanonisch anzusehen, so bezieht sich der Zusatz auf die deuterokanonischen Stücke in Daniel und Esther; S. 10 [1]). — Das zweite Decret bestimmt, daß unter den vorhandenen lateinischen Bibelübersetzungen die Vulgata als authentisch angesehen und von Niemand verworfen werden solle. V. bezeichnet dieses Decret S. 12 als ein Disciplinar-Decret; es hat aber insofern auch eine dogmatische Bedeutung, als auf Grund dieser Erklärung der Kirche — der es zusteht, über den wahren Sinn und die Auslegung der h. Schrift zu urtheilen, — anzunehmen ist, daß die Vulgata eine beweiskräftige Urkunde der göttlichen Offenbarung ist und, wo es sich um die Ermittlung der göttlich geoffenbarten Wahrheit handelt, als zuverlässige Quelle benutzt werden kann. — Das dritte Decret verordnet die Besorgung einer möglichst correcten amtlichen Ausgabe der Vulgata. Die Geltung des zweiten Decretes sollte aber nicht von dem Erscheinen dieser Ausgabe abhängig sein; durch diese ist nicht der dogmatische, sondern nur der kritische Werth der Vulg. vermehrt worden (S. 18).

Aus diesen Decreten, namentlich dem zweiten, ergeben sich folgende hermeneutische Regeln: 1. In Fragen, welche nicht die res fidei et morum berühren, hat die Vulg. keine andere als die Auctorität, welche ihr als einer alten und guten Uebersetzung zukommt; eine Garantie für ihre Richtigkeit in diesen Dingen bietet die Kirche nicht, weil sie überhaupt über diese Dinge keine Entscheidung gibt. — 2. Der Exeget darf von keinem Satze der Vulg. sagen, daß er mit den Lehren der göttlichen Offenbarung im Widerspruch stehe; er hat vielmehr nöthigenfalls die Uebereinstimmung der Uebersetzung der Vulg. mit den Lehren der göttlichen Offenbarung wissenschaftlich zu erweisen. — 3. Es darf kein Satz der Grundtexte so interpretirt werden, daß er eine Doctrin (in rebus fidei et morum) ausspricht, welche mit der Vulg. in Widerspruch steht. — 4. Bei solchen Sätzen, welche jetzt in der Vulg. stehen, deren Echtheit aber controvers ist, hat der Exeget nachzuweisen, daß sie mit den Lehren der göttlichen Offenbarung in keinem Widerspruch stehen; er darf aber auf genügende wissenschaftliche Gründe hin die Sätze als spätere Zusätze zu dem ursprünglichen Bibeltexte bezeichnen. So bei den angeführten Stellen der Evangelien; so auch bei dem bekannten Comma Iohanneum. — 5. Ebenso ist bei solchen Stellen, deren Deutung controvers ist, nachzuweisen, daß durch die Uebersetzung und Deutung der Vulg. kein Gedanke herauskommt, welcher nicht mit der göttlichen Offenbarung in vollem Einklange steht; dabei darf aber auf genügende wissenschaftliche Gründe hin ge-

---

1) Eine französische Uebersetzung dieser Abhandlung gibt die Löwener Revue catholique 1866, S. 641 u. 685, 1867, S. 5.

2) Variae Lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis. T. 1. 2. Rom, 1860. 64; vgl. Tüb. Q.-Schr. 1861, 149; Chilianeum V (1864), 201.

3) in den Dissertazioni academiche, Rom 1864.

4) Katholik 1860, I, 641; II, 1; Chilianeum a. a. O.

1) Vgl. *Pallavicini*, Hist. Conc. Trid. l. 6, c. 11, n. 4; Chilianeum S. 245.

sagt werden, der Gedanke, den der biblische Schriftsteller in dem betreffenden Satze habe aussprechen wollen, sei ein anderer, als den die Uebersetzung der Vulg. ausdrückt. So darf also z. B. bei Ps. 109, 3 gesagt werden, der Psalmist habe nicht die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater ausgesprochen, die Uebersetzung ex utero ante luciferum genui te sei also unrichtig; es ist nur beizufügen, daß die Vulg. in diesem Satze nichts ausspreche, was nicht eine (anderwärts ausgesprochene) geoffenbarte Wahrheit sei.

Zu Gunsten dieser Auffassung der Trienter Erklärung sprechen folgende Gründe:

a. Sie stimmt genau mit dem überein, was der Cardinal Cervino, der Präsident des Concils, über den Sinn des Decretes gesagt hat: Eatenus eam voluit authenticam haberi, ut certum omnibus esset, *nullo* eam defoedatam *errore, ex quo perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset*[1]).

b. Das Trienter Decret gibt, wie V. S. 13 bemerkt, der Vulg. nur einen Vorrang vor den andern lateinischen Uebersetzungen; der Grundtext und die nicht lateinischen Uebersetzungen behalten also die Auctorität, die sie vor dem Concil hatten. Es ist also namentlich der Septuaginta die Auctorität einer authentischen Uebersetzung nicht benommen; in den ersten Jahrhunderten war diese (und die aus ihr stammende vorhieronymianische Uebersetzung) die allgemein in der Kirche als authentisch anerkannte. In der Septuaginta sind aber nicht wenige Stellen des A. T., auch messianische oder sonst in theologischer Hinsicht nicht unwichtige Stellen anders gefaßt als in der Vulg.; z. B. Gen. 3, 15 Vulg. (jetzt) ipsa conteret, LXX *αὐτὸς τηρήσει*; Joel 2, 23 Vulg.: dedit vobis doctorem iustitiae, LXX: *ἔδωκεν ὑμῖν τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην*; Jer. 31, 22 Vulg.: femina circumdabit virum, LXX: *ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι*; Js. 7, 9; 16, 1; 42, 1 u. s. w. Es weichen also zwei authentische Bibel=Uebersetzungen in der Wiedergabe wichtiger Stellen von einander ab; mithin ist die richtige Wiedergabe aller einzelnen Stellen nicht erforderlich, damit eine Bibel=Uebersetzung das Prädicat „authentisch" verdiene. — Ferner fehlen in der Sept. (namentlich im B. Job u. Jer.) manche Sätze, welche in der Vulg. (und im hebr. Texte) stehen; anderseits stehen in der Sept. manche Sätze, welche sich in der Vulg. (und im hebr. Texte) nicht finden. Wenn aber trotz der Zusätze z. B. in den Proverbien die Sept. eine authentische Uebersetzung sein kann, so folgt aus der Authentie der Vulg. nicht, daß alle Sätze, welche sie im Sirach mehr hat, als der griechische Text, als ursprüngliche Bestandtheile dieses Buches anzusehen sind.

c. Die Väter der ersten fünf Jahrhunderte citiren manche Bibelstellen, namentlich die oben unter b. angeführten in einer Fassung, welche diese Stellen in der Vulg. nicht haben; also beruht die Fassung der Vulg. nicht auf einer kirchlichen Tradition. Sie gebrauchen Stellen zu biblischen Beweisen, die sich in der Vulg. gar nicht mehr finden, z. B. Js. 7, 9: si non credideritis, non intelligetis; Job. 14, 4: Nemo mundus a peccato in conspectu tuo, nec infans, cuius est diei unius vita super terram; Prov. 8, 35: Praeparatur voluntas a Domino (*Aug.* ed. Migne X, 1053. 1112. 1114 u. o.). — Viele Väter haben anderseits in ihrem Bibeltexte Stellen nicht gehabt, welche in unserer Vulg. stehen und dogmatisch nicht unwichtig sind; so außer den angeführten Stellen das Comma Iohanneum[1]). Alle diese Thatsachen wären unerklärlich, wenn alle Sätze der Vulg., bloß darum weil die Vulg. eine authentische Uebersetzung ist, als ursprüngliche Bestandtheile der Bibel und als richtige Uebersetzung des Grundtextes anzusehen wären.

d. Hieronymus hat kein Bedenken getragen, viele Stellen anders zu übersetzen, als sie in der zu seiner Zeit in der Kirche allgemein anerkannten Sept. übersetzt waren. Er las in der Sept. Js. 9, 6: vocatur nomen eius magni consilii nuntius; adducam enim pacem super principes, bemerkte dazu: quod in hebraico non habetur, und übersetzte selbst: vocabitur nomen eius admirabilis. consiliarius, Deus, fortis etc., wie wir jetzt in der Vulg. lesen. Während die Sept. (und unsere Vulg.) Ps. 109, 3: Ex utero ante luciferum genui te hat, übersetzte Hieronymus: Quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae. Soll diese oder eine ähnliche Uebersetzung darum als unzuläßig angesehen werden, weil sie von der Vulg. abweicht? — Die neuern kath. Ausleger sagen unbedenklich, Gen. 3, 15 sei ipsa conteret eine unrichtige Uebersetzung oder unrichtige Lesart für ipse conteret (vgl. *F. X. Patritius*, de הוא etc., Rom 1853, S. 5). Desgleichen werden unbedenklich (schon von Hieronymus) Ps. 13, 3 drei ganze Verse Sepulcrum patens etc. als Interpolation aus Röm. 3, 13 bezeichnet. Wenn dadurch die Authentie der Vulg. nicht bestritten wird, warum soll nicht auch von andern Stellen gesagt werden dürfen, der Text der Vulg. sei interpolirt oder corrumpirt oder ihre Uebersetzung unrichtig. Wichtige Stellen, bei welchen diese Behauptung wissenschaftlich begründet werden kann, gibt es nicht viele; aber wenn es nur Eine gäbe, würde die hier vertretene Auffassung des Trienter Decretes nur dann als unrichtig bezeichnet werden dürfen, wenn es feststände, daß das Concil die Absicht gehabt, alle einzelnen Sätze der Vulg. als ursprüngliche Bestandtheile der Bibel und als richtige Uebersetzung zu declariren (S. 8. 10).

e. Das Concil hat nicht einer bestimmten Ausgabe der Vulg. das Prädicat der Authentie beigelegt; eine officielle Ausgabe erschien erst lange nachher, 1592. Will man also nicht behaupten, — was absurd wäre — daß vor dem Jahre 1592 die Vulg. noch nicht authentisch gewesen sei, so kann sich die Garantie, welche die Kirche für die Authentie der Vulg. übernimmt, nicht auf die exegetische und kritische Richtigkeit aller einzelnen Sätze erstrecken; denn im Einzelnen weichen die zur Zeit des Trienter Concils vorhandenen Ausgaben von einander und von unserer jetzigen officiellen Ausgabe vielfach ab. Vercellone hat allein in den Büchern Samuels 54 Interpolationen nachgewiesen, die sich in den meisten ältern Ausgaben der Vulg. finden, von denen 9 durch Sixtus V., weitere 15 durch Clemens VIII. beseitigt wurden, während 30 auch in der Clementinischen Ausgabe stehen blieben (vgl. Thl. S. 235). Beispielsweise erwähne ich noch aus dem ersten Evangelium folgende Sätze, welche in unserer

1) So berichtet *Andreas Vega* de iustificatione l. 15, c. 9 (ed. Compl. 1564) bei *Vercellone*, Variae Lect. I, p. CIX. Vega fügt bei: Itaque nec tu nec quispiam alius propter hanc approbationem vulgatae editionis impeditur, quominus, ubi haesitaverit, ad fontes recurrat et in medium proferat, quidquid habere potuerit, quo iuventur et locupletentur Latini et vulgatam editionem ab erroribus repurgent et, quae sensui Spiritus sancti et ipsis fontibus sunt magis consentanea, assequantur. Der Jesuit Joh. Mariana führt (Diss. pro vulg. ed. c. 21) dieselbe Stelle aus Vega mit dem Bemerken an, sein Ordensgeneral Lainez, der an allen Verhandlungen zu Trient Theil genommen, habe ihm dasselbe gesagt. – Aehnliche Aeußerungen von ältern Theologen s. bei L. van Eß, Gesch. der Vulg. S. 408 ff. Vgl. Welte in der Tüb. Q.-Schr. 1845, S. 73: „Zwar muß die Vulg., um in diesem Sinne authentisch sein zu können, auch eine gewisse Fehlerlosigkeit in Anspruch nehmen; aber dieß ist eine Fehlerlosigkeit, die neben einzelnen Versehen und Uebersetzungsfehlern ganz gut bestehen kann und nur darin liegt, daß sie in Sachen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nichts Irrthümliches oder zum Irrthum Verleitendes enthält."

1) Es handelt sich hier nicht um ein argumentum e silentio. Augustinus z. B. c. Max. 2, 22 (Migne VIII, 795) und Ambrosius de spir. s. 3, 10. 19. (II, 678. 695) würden das Comma Ioh. ganz sicher citirt haben, wenn es in ihrer Bibel gestanden hätte. Es fehlt bekanntlich in allen alten griech. Handschriften und wird von keinem griech. Kirchenvater citirt.

Vulg. nicht mehr stehen, während sie in der Sixtinischen und andern Ausgaben standen: Mth. 7, 1: Nolite condemnare et non condemnabimini; 24, 41: duo in lecto, unus assumetur et unus relinquetur. Umgekehrt fehlt 27, 35 ut impleretur quod dictum est per prophetam dicentem: Diviserunt sibi vestimenta etc. in der Sixtinischen Ausgabe. — Wenn aber die Vulg. nach einer vorclementinischen Ausgabe eine authentische Bibelübersetzung war, obschon diese Ausgabe Sätze enthielt, welche später als Interpolationen erkannt worden sind, so wird auch die Authentie der Vulg. nicht beeinträchtigt, wenn behauptet wird, auch einzelne Sätze der jetzigen officiellen Ausgabe seien unecht — immer vorausgesetzt, daß nicht behauptet wird, die Vulg. enthalte Sätze, welche „der gesunden Lehre widersprechen oder durch welche der wesentliche Inhalt der Bibel gefälscht werde" (S. 39).

Nachdem ich die Grundzüge der Ansicht Vercellone's, meist in meinen eigenen Worten, wiedergegeben und durch Beispiele, die ich gesammelt, erläutert habe, führe ich noch eine Stelle der Dissertation (S. 37) in wörtlicher Uebersetzung an: „Es ist unmöglich zu glauben, daß die griechische Kirche vom 2. bis 6. Jahrh. nicht ebensowohl die inspirirten Bücher gehabt haben sollte, wie sie die lateinische Kirche seit dem Trienter Concil besitzt. Noch viel weniger kann man annehmen, daß, wenn jene die dogmatische Integrität der Bibel verkehrt hätte, diese sie hätte wiederherstellen können. Offenbar hätten wir jetzt die biblische Integrität nicht mehr, wenn sie uns nicht im Laufe der frühern Jahrhunderte bewahrt worden wäre. Auch kann nicht bezweifelt werden, daß vor dem Trienter Concil die lateinische Kirche zu allen Zeiten die biblische Integrität im Wesentlichen ebensowohl hatte, wie nach jenem Concil. Ferner hatte in den ersten Zeiten die lat. Kirche die biblischen Bücher von der griechischen. Bis zum 8. Jahrh. hatte sie als gesetzlich anerkannt die lat. Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher, welche aus der Septuaginta stammte, und diese weicht bekanntlich in hermeneutischer und kritischer Hinsicht vielfach von der Uebersetzung des h. Hieronymus ab, welche seit dem 8. Jahrh. in der lat. Kirche in öffentlichen Gebrauch kam. Wer wird nun behaupten wollen, die lat. Kirche habe in den ersten 8 Jahrhunderten nicht im Wesentlichen die Integrität der h. Bücher gehabt? Mithin zerstören die zahllosen Verschiedenheiten zwischen der jetzigen Vulg. und der alten, so viele Jahrhunderte in der abendländischen Kirche anerkannten Uebersetzung die wesentliche Integrität der Bibel nicht; ebensowenig wird diese zerstört durch die Verschiedenheiten, welche sich herausstellen, wenn man die alten Exemplare der griechischen, der syrischen, der armenischen, der koptischen Kirche oder irgend eines andern Theiles der kath. Kirche mit den Exemplaren der jetzigen Vulg. vergleicht. Denn alle Particularkirchen, welche die kath. Kirche bilden, haben die nämliche Tradition, die nämliche Bibel trotz aller Verschiedenheiten. Indem also die römische Kirche so viele Jahrhunderte hindurch die Verschiedenheiten der Vulg. und der andern lat. Uebersetzungen duldete, und indem sie den Gebrauch anderer Uebersetzungen in andern Kirchen duldete, ja billigte, legte sie der Vulg. eine relative Geltung bei, so daß in dogmatischer Hinsicht alle in der kath. Kirche anerkannten Uebersetzungen einander und dem Grundtexte gleichstehen, wenn sie auch in kritischer Hinsicht von diesem und unter einander verschieden sind."

Karl Hase behauptet (Handb. der Polemik S. 98): „Der Trienter Beschluß setzt die Vulg. dem Grundtexte gleich; denn sie soll authentisch gebraucht werden bei Vorlesungen wie bei Disputationen. Es ist da, wo es nicht der Erbauung gilt, sondern der Erkenntniß des ursprünglichen Sinnes, das offenbar Unwissenschaftliche: die Uebersetzung soll gelten statt des Originals." So ungerecht solche Beschuldigungen sind, man wird sie im Munde von Protestanten erklärlich finden müssen, wenn ein so gelehrter und hochgestellter Mann wie der Bischof Laurent sagen kann: „Die Kirche hat die Vulg. als die authentische, in allen öffentlichen Lesungen, Auslegungen und Predigten anzuwendende Ausgabe der Bibel erklärt. Sie ist also der eigentliche kath. Bibeltext, den allein die Kirche als richtig und beweiskräftig für ihre Glaubens- und Sittenlehre verbürgt und der folglich für diesen Hauptzweck des geschriebenen Gotteswortes alle andern Texte, auch die sog. heute sehr unzuverlässigen Urtexte übertrifft und entbehrlich macht." [1]). Das Tridentinum hat nicht angeordnet, die Vulg. sei „die in allen öffentlichen Lesungen ... (ausschließlich) anzuwendende Ausgabe der Bibel", sondern sie sei als authentisch anzusehen und zu behandeln (pro authentica habeatur). Es hat ferner nicht die Vulgata simpliciter als „die authentische Ausgabe der Bibel" und noch weniger als „den eigentlichen kath. Bibeltext", sondern nur erklärt: ex omnibus *latinis* editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum ... pro authentica habeatur. Folglich ist auch die Vulg. nicht in dem Sinne „allein als richtig und beweiskräftig verbürgt", als wenn sie „auch die Urtexte übertreffe und entbehrlich mache." Daß die Urtexte hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehre „heute sehr unzuverlässig" seien, ist eine vollkommen grundlose Behauptung; oder ist der griech. Text des N. T., wie wir ihn aus Handschriften des 4. und 5. Jahrh. und aus den Schriften der griech. Väter der ersten Jahrhunderte kennen, hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehren nicht zuverlässig? „Entbehrlich" sind die Urtexte schon darum nicht, weil das richtige Verständniß der Vulgata ohne ein Zurückgehen auf die Urtexte vielfach unmöglich ist [2]).

Reusch.

---

1) Hagiologische Predigten I, 583 (vgl. oben Sp. 161). Wo möglich noch unbegreiflicher sind die geschichtlichen Behauptungen, die dort vorgetragen werden. Die sog. Septuaginta ist nach Laurent eine im 3. Jahrh. v. C. „von den 72 Mitgliedern des Sanhedrin zu Jerusalem" angefertigte Bibelübersetzung. „Schon die ersten Nachfolger der Apostel, heißt es weiter, sorgten für eine Uebersetzung der Bibel ins Lateinische und sie konnten das um so leichter, als unter den ersten Christen die Gaben der Sprachenkunde und der Dolmetschung auf übernatürlichem Wege sehr verbreitet war." Wäre die „Itala" in dieser Weise entstanden, wie hätte man sich entschließen können, sie mit der jedenfalls nicht auf übernatürliche Weise entstandenen Uebersetzung des h. Hieronymus zu vertauschen? Ueber die Entstehung der Vulg. lehrt L. Folgendes: „Papst Damasus trug dem h. Hieronymus auf, die italische Uebersetzung des N. T. nach dem griech. Urtexte zu verbessern, ebenso die Psalmen nach der griech. Uebersetzung der Siebenzig zu berichtigen. Ueberdies ward Hieron., wenn nicht vom Papste selbst beauftragt, doch von seinen Freunden, besonders von dem h. Bischof Chromatius von Aquileja gedrängt, eine neue Uebersetzung der Bücher des A. T. aus dem hebr. Urtext zu unternehmen . . . Diese lat. Bibelübersetzung des h. Hieron., wofür schon seine Zeitgenossen, die h. Kirchenlehrer Ambrosius und Augustinus, Gott dankten, ist die sog. Vulg." Im Auftrage des Papstes Damasus hat Hieron. die lat. Uebersetzung der Evangelien und der Psalmen verbessert; ob er auch zu seiner Revision der übrigen Bücher des N. T. von Damasus beauftragt worden, ist unsicher; nicht die im Auftrage des Damasus unternommene Revision der Psalmen, des Psalterium romanum, sondern das später entstandene Psalterium gallicanum steht in der Vulg. Zur Uebersetzung der alttestamentlichen Bücher aus dem hebr. Urtext wurde er „nicht vom Papste beauftragt"; er übersetzte aber außer den Büchern der hebr. Bibel auch die Bücher Tobias und Judith aus dem Chaldäischen und die deuterokanonischen Stücke in Daniel und Esther aus dem Griechischen; von den übrigen deuterok. Büchern ging die ältere lateinische Uebersetzung in die Vulg. über. Daß Ambrosius für die Bibelübersetzung des Hieron. Gott gedankt habe, ist mir unbekannt; er ist übrigens vor der Vollendung derselben gestorben (397); Augustinus äußerte bekanntlich Bedenken gegen das Unternehmen des Hieron., und wenn er schließlich das Verdienstliche desselben anerkannte, so dachte er doch nicht an eine Einführung der neuen Uebersetzung als Kirchen-Uebersetzung; als solche fand sie bekanntlich erst nach Gregor d. Gr. allgemeine Verbreitung (vgl. meine Einl. in das A. T. § 74, 3).

2) Ganz gut sagt Abbé Vilmain in der Revue des sciences eccl., Aug. 1866, S. 153: Si le Concile de Trente a dit de la

Kirchengeschichte.

Die heilige Maria Magdalena. Von **Mathias Thorz**, Weltpriester des Olmützer Metropolitanbisthums. Troppau, H. Kolck 1866. 215 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

An den Namen der h. Maria Magdalena knüpfen sich bekanntlich zwei alte Controversen: eine exegetische, insofern es sich fragt, ob Maria aus Bethanien, die Schwester des Lazarus und der Martha, identisch ist mit der Sünderin, die dem Herrn im Hause des Simon die Füße wusch (Luc. 7, 37), und mit dem Weibe aus Magdala, welches von sieben Dämonien war befreit worden (Luc. 8, 2) — eine historische, insofern die Legende von der Landung der h. Maria Magdalena, des Lazarus und der Martha in der Provence anerkannt oder verworfen wird. An sich könnte es zwar scheinen, als ob beide Controversen von einander unabhängig seien; aber es ist bei näherm Zusehen nicht der Fall, und es muß einleuchten, daß, wenn die Exegese die Identität der Maria aus Bethanien und der galiläischen verneint, damit auch die Ueberlieferung der provençalischen Kirchen tief erschüttert wird.

Die kritische Behandlung von Traditionen, welche einen tiefgreifenden Einfluß auf das religiöse Volksleben ganzer Landschaften und Provinzen geübt, wird immer eine schwierige und heikle Aufgabe sein. In vielen Fällen ist freilich leicht nachzuweisen, daß die angebliche „Tradition" mit Unrecht auf diesen Namen Anspruch macht; daß ihr die wesentlichen Bedingungen eines hohen Alters, der Notorietät und der Continuität fehlen. Aehnlich ist es hinsichtlich der h. Maria Magdalena. Wenn auch das Abendland sie ziemlich allgemein mit der Schwester des Lazarus identificirte, so stehen die griechischen Zeugen von den ältesten Kirchenschriftstellern bis auf die spätesten Menäen mit seltener Uebereinstimmung und nicht nennenswerthen Ausnahmen für die Verschiedenheit der Marien ein. Ebenso sind die griechischen, von Epiphanius, dem großen Menologium, Maximus v. Cythera beglaubigten Ueberlieferungen mit der französischen Tradition von der Landung der Geschwister aus Bethanien in der Provence unvereinbar. Angesichts dieser doppelten Traditionen, von denen die griechischen obendrein weit glaubhafter erscheinen müssen, haben sich seit Jacques le Fèvre d'Etaples, Launoy und Estius die Mehrzahl katholischer wie protestantischer Gelehrten gegen die Identität der Marien und den „Apostolat der h. Maria Magdalena" in der Provence ausgesprochen. In ein neues Stadium ist die Sache getreten, als man in den letzten Jahren in dem Colleg der h. Maria Magdalena zu Oxford eine Handschrift mit der bisher unbekannten Vita der h. Magdalena von Hrabanus Maurus und bald darauf die „alten Quellen", auf die Hrabanus sich stützt, vorgeblich Schriften des 5. oder 6. Jahrh., in der Pariser Bibliothek fand. Diese Schriften, als aus einer Zeit herrührend, wo die Denkmäler des Apostolats der h. Magdalena und ihrer Gefährten in der Provence noch nicht durch die Einfälle der Saracenen zerstört waren, sollen die glänzendste Bestätigung der provençalischen Tradition sein [1]).

Ein begründetes Urtheil über diese neu entdeckten Zeugnisse, welche Abbé Faillon veröffentlicht hat, kann Ref. nicht aussprechen, so lange er die Beweisstücke nicht mit eigenen Augen gesehen und geprüft hat; er ist weit entfernt, sich in dieser Hinsicht auf das „kritische" Urtheil französischer Schriftsteller und in specie Faillons ohne eigene Prüfung zu verlassen.

Die Untersuchung von Thorz zwar hat das Resultat, daß Maria von Bethanien von Maria Magdalena verschieden, und daß die provençalische Tradition historisch unerweisbar, ja nur eine verhältnißmäßig spät aufgekommene Dichtung sei; aber indem man diese Ergebnisse als die bei dem jetzigen Stande der Dinge einzig möglichen bezeichnet, kann man damit das Buch nicht zugleich loben. Dem Verf. fehlt die Kenntniß des vollständigen Materials; er beherrscht den ihm bekannten Stoff nicht hinreichend, verräth bedenkliche methodische Unklarheit und weiß sich endlich nicht in einer angemessenen, fließenden Sprache und richtig gebauten Sätzen auszudrücken. Von dem Stande und der Geschichte der Controverse im 17. Jahrh. erfahren wir zwar viel, aber gar nichts darüber, wie sich in unsern Tagen das Urtheil gestellt hat: nirgends wird ein neuerer Exeget oder Historiker angezogen; man sollte meinen, Th. sei der erste, der im 19. Jahrh. über Maria Magdalena schreibt. Die erwähnten Monuments inédits sind ihm ganz unbekannt; er weiß nichts von der angeblichen Darstellung der h. Magdalena in Berre (*Le Blant*, Inscr. chrét. de la Gaule II, 284); auch scheint er nicht einmal die sehr verbreitete Schrift Lacordaire's (Ste Marie-Madeleine, 2. éd. Paris 1860, deutsch Trier 1862) zu kennen, die zwar keinen wissenschaftlichen Charakter hat, aber unter dem literarischen und ästhetischen Gesichtspunkt doch eine glänzende Erscheinung bleibt. So war denn der Verf. nicht einmal in der Lage, die Sache weiter zu fördern; ob er es gekonnt hätte, wenn ihm das Material bekannt gewesen wäre, sei dahin gestellt. Geschick, seinen Stoff zu verarbeiten, zu sichten, zu gruppiren und in einer anziehenden, gefälligen Weise zu behandeln, hat er nicht an Tag gelegt. So ist z. B., was die Gelehrten des 17. Jahrh. an Gründen und Gegengründen beigebracht, S. 37—92 fast unverarbeitet mit ihren eigenen Worten abgedruckt; alle diese Auszüge hätten sich auf wenige Blätter zusammendrängen lassen, wenn Th. das Wesentliche und sachlich Fördernde herausgezogen hätte. Ebenso tadelnswerth sind die seitenlangen lateinischen Citate, die zum Theil überflüssig waren, zum Theil in Noten oder in einen Anhang verwiesen werden konnten; desgleichen die zwecklosen und unangemessenen Abschweifungen, welche Th. sehr zu lieben scheint (vgl. z. B. den Excurs über Jacobus und Clemens Romanus S. 3). An allerlei Wunderlichkeiten und Geschmacklosigkeiten fehlt es auch nicht (vgl. S. 4, Anm. 6 über Hefele und Brischar). Eine große Verworrenheit der Gedanken und des Ausdrucks tritt uns an mehrern Stellen entgegen; ein Beispiel genüge: „So wird, wenigstens nach meiner Ansicht, in der Pfarrkirche zu Charwath, Olmützer Diöcese, nicht der eigentliche (!) Kopf des h. Clemens von Rom auf dem Altare zur Verehrung ausgestellt, trotz der literae autenticae (!), die von einem Cardinal ausgefertigt sind, und die ich selbst gelesen habe, denn auf mein Zuthun ist die vermeintliche Reliquie aus dem Schlafgemach der Olmützer Bürgerin Michl, welche dieselbe von ihrem ehemaligen Verehrer, einem österreichischen Stabsofficier, im J. 1814 aus Frankreich erhalten zu haben vorgab, obwohl der damalige Cooperator, gegenwärtig Pfarrer in Laucka, an der Echtheit zweifelte und die Aufstellung derselben in der Kirche zu hindern suchte" (S. 182).

Am verwunderlichsten sind die Worte, mit denen der Verf. sein Buch schließt. Nachdem er sein Bestes gethan, um die Identität der Marien und die provençalische Tradition zu widerlegen, sagt er S. 215: „Wie gewichtig die traditionellen und exegetischen Momente gegen die Identität der Marien auch sein mögen, so bestimmt uns doch die Auctorität der Kirche, die in kirchlichen Fragen immer die höchste bleiben wird, daß wir der von der Kirche angenommenen und in der Oration zum 22. Juli

---

Vulgate: *pro authentica habeatur*, c'est qu'une traduction de la Bible n'ayant par elle-même aucune valeur, à moins d'être revêtue de l'approbation de l'autorité compétente et légitime, le Concile a voulu donner son approbation à cette version en usage dans l'église depuis tant de siècles. La Vulgate n'a donc reçu le titre de document authentique que pour se distinguer des autres traductions [latines] mises en circulation, et pour pouvoir être citée avec autorité. La décision du Concile ne préjudicie en rien au texte original, ni à l'ancienne Itala, ni à d'autres versions auxquelles les savants peuvent toujours recourir.

1) *Faillon*, Monuments inédits sur l'apostolat de Ste Marie-Madeleine en Provence. Paris. 2 voll.

(s. Missale et Breviarium Rom.) ausgedrückten Meinung derselben über die Identität ehrerbietigst huldigen; ob jedoch und inwieweit sich Baronius in seinem Martyrologium (22. 29. Jul. 17. Dec.) geirrt habe, möge aus den §§. 13 ff. (betr. die Landung Magdalena's in der Provence) dieser Schrift beurtheilt werden." Entweder meint also Th., die Kirche beanspruche für ihr Missale und Brevier (mit denen übrigens hinsichtlich der Auctorität das römische Martyrologium auf ganz gleicher Linie steht) Unfehlbarkeit in historischen Angaben — und dann kann man mit seinen dogmatischen Kenntnissen nur Mitleid haben; dann durfte er aber auch überhaupt sein Buch nicht schreiben; — oder es liegt in seiner Aeußerung die Insinuation, als fordere die Kirche, daß wir gegen die wissenschaftlich erkannte Wahrheit irrigen Angaben der liturgischen Bücher innerlich und äußerlich beipflichteten — eine Unterstellung, die jeder Katholik mit Entrüstung zurückweisen muß; — oder endlich, und dafür sprechen die Expectorationen S. 1 ff., Th. weiß recht gut, wie die Sachen liegen, und will bloß aus „praktischen" Gründen nicht den Anschein haben, als bekämpfe er eine „kirchliche" Tradition. Freilich, es fehlt leider nicht an solchen, die ihre niaiseries mit dem Dogma identificiren und jeden Gelehrten verketzern, der den Grundsatz hat: οὐ σπεύδω νικῆσαι κακῶς, ἀλλὰ ζητῆσαι ἀληθῶς. Wem aber die Wissenschaft mehr bedeutet als eine Arabeske am Kirchenportal, der muß auch Ernst damit machen; der habe den Muth der Ueberzeugung, oder er lasse lieber die Braut ihres Weges gehen und beleidige sie nicht mit unaufrichtigen Complimenten. Einen kleinen Verdruß darf man sich schon gefallen lassen; man wird doch heut zu Tage glücklicherweise nur mehr in effigie verbrannt, und daran gewöhnt man sich allmälig, wie Ref. bereitwillig bescheinigt.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Die Gegenäbte Albert und Peter von Sittich und Abt Angelus von Stein (1404—1414). Als Einleitung: **Geschichte der ehemaligen Cisterze Sittich.** Von **P. v. Radics.** Wien, Mechitharisten 1866. VI u. 148 S. kl. 8. 12 Sgr.

In der jüngsten Zeit, in welcher überhaupt auf dem Felde der historischen Forschung sich ein reges Streben zeigt, ist auch die Geschichte der Klöster durch manche Specialarbeiten bereichert worden. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß die meisten dieser Arbeiten den Anforderungen der historischen Kritik genügen, so bieten sie doch alle mehr oder weniger interessante Einzelheiten, neue Aufschlüsse und biographische Notizen, die sich zur Illustration allgemeinerer Arbeiten über die Sitten und Zustände des Mittelalters mit gutem Nutzen verwerthen lassen. — Das vorliegende Schriftchen gibt die Geschichte eines Klosters, welches mit der ganzen politischen und kirchlichen Geschichte von Unterkrain aufs engste verwachsen ist. Gestützt auf eine handschriftliche Chronik des P. Paul Puzel, führt der Verf. die Geschichte der Abtei Sittich von ihrer Gründung im 12. Jahrh. bis zu ihrer Aufhebung durch den Kaiser Joseph. Hierbei lernen wir die Wohlthäter und Beschützer der Cisterze kennen, hören von den vielen Begünstigungen, die derselben von den Landesherren zugewendet wurden, und vernehmen von den mannigfachen Kämpfen und Intriguen, durch welche ehrgeizige Mönche und andere Geistliche einander den Abtsstab streitig machten. Von besonderm Interesse sind die ausführlichen Darstellungen über die wiederholten Einfälle der Türken, durch welche die Besitzungen der Abtei verwüstet, die Kirche entweiht, die Klostergebäude zerstört und die Mönche in Noth und Elend gestürzt wurden. Mit besonderer Sorgfalt geht der Verf. den Fäden nach, an welchen der Reformation der Boden bereitet werden sollte: von den mannigfachen Gebrechen der Geistlichkeit, in denen die kirchlichen Neuerer eine so willkommene Stütze fanden, macht er kein Hehl, hebt aber auch die Bemühungen um die Hebung des sittlichen und wissenschaftlichen Lebens in gebührender Weise hervor. Der im J. 1580 gewählte Abt Laurentius wandte dem geistlichen Wesen des Hauses seine volle Obsorge zu. Er suchte die zur Abtei gehörigen, von Geistlichen verwaisten Pfarreien mit tüchtigen kath. Priestern, „an denen allhier großer Mangel," zu besetzen und so dem Protestantismus, der in jener Gegend an vielen Orten nur wegen fehlender oder ungenügender Seelsorge Wurzel gefaßt hatte, entgegenzuarbeiten. Er gab sich auch alle Mühe, die in unmittelbarer Nähe der Abtei oder gar auf der Abtei gehörigen Pfarren seßhaften evangelischen Prediger zu entfernen. — Von Interesse sind auch einzelne Nachrichten über bauliche Einrichtungen und wissenschaftliche Verhältnisse. Im Anfange des 17. Jahrh. erhielt die damals schon sehr reiche Bibliothek einen eigenen Bibliothekar; der Abt Maximilian vermehrte die Bibliothek durch gute Werke aus allen Disciplinen. Selbst hochgebildet, stand dieser bei Hof und im Volke angesehene Prälat im Verkehr mit allen zeitgenössischen Capacitäten des Landes, vornehmlich mit den beiden Historiographen Johann Weikhart Freiherrn von Valvasor und Johann Ludwig Schönleben. Ein merkwürdiges Licht wirft auf die Sitten der Geistlichkeit im 17. Jahrh. die Vorschrift, durch welche Abt Maximilian den Vicaren der Sitticher Pfarreien einschärfte, zu den Zusammenkünften im Stift nicht im kurzen Rock, mit Reiterstiefeln und langem Haar, mit umliegendem Halskragen und ohne sichtbare Tonsur zu erscheinen, zu Hause weder mit Karten noch mit Würfeln zu spielen und nicht ohne Stock auszugehen. — Das Edict Josephs II., welches verordnete, alle Orden, welche weder Schule hielten, noch Kranke warteten, noch sonst in studiis sich hervorthäten, aufzuheben, traf im J. 1782 auch die Abtei Sittich. Die werthvolle, besonders durch viele Manuscripte bedeutende Bibliothek kam nach Laibach.

Der Verf. würde ein bei weitem anziehenderes und anschaulicheres Bild aufgerollt haben, wenn er seinen Stoff nicht so sehr in chronologischer Folge als in sachlicher Gruppirung behandelt hätte. Dann würde sich Gelegenheit geboten haben, einzelne Beziehungen im Leben und Wesen der Abtei, die jetzt nur beiläufig erwähnt werden, ausführlich nach Maßgabe ihrer Bedeutung und Wichtigkeit zu behandeln; so namentlich das sittliche Leben, die wissenschaftlichen Leistungen und die Kunst und Baudenkmale. In der vorliegenden Form wird Durchdringung des Stoffes, Verarbeitung des Materials und zweckmäßige Gruppirung vermißt. Dem Titel zufolge hätte man eine erschöpfende Behandlung der Streitigkeiten zwischen den Gegenäbten Albert und Peter und dem Abte Angelus von Stein erwarten sollen; der Verf. beschränkt sich aber auf eine rhapsodische Behandlung dieses reichen Stoffes und erledigt auf zwei Bogen den Gegenstand, von dem er den Haupttitel seines Buches genommen, während er dem Gegenstand des Nebentitels sieben Bogen widmet.

Cöln. L. Ennen.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet von **Dr. J. A. Dorner.** München 1867.

Dritter Artikel.

Ich weiß nicht, ob der Leser noch so viel Muth und Ausdauer hat, uns zum letzten Punkte unserer Untersuchung, zu D. und „seiner höhern, von der ganzen Christenheit zu beschreitenden Stufe, aber in individueller Weise" zu folgen; jedenfalls ist es eine leidige Pflicht der schuldigen Kritik, gerade diesen Theil seines Werkes, in welchem seine Tendenz gipfelt, den Schwerpunkt des Ganzen, nicht unberücksichtigt zu lassen. Und wenn es denn einmal in den Sternen und in dem Buche D.'s geschrieben steht,

daß mit der ganzen Christenheit auch wir diese höhere Stufe beschreiten oder dem Urtheil der Geschichte anheimfallen müssen, so mag uns außer dem Verhängniß auch der Kitzel der Neugierde treiben, wenigstens einen Blick in D.'s Paradies zu werfen. Indessen da diese Stufe für den kath. Standpunkt nach D.'s Erklärung zu hoch ist, so müssen wir uns einen andern suchen, der hoch genug ist, um einen freien Ueberblick zu gestatten. Wir wollen deshalb diese Untersuchung nicht von unserm mangelhaften kath. Standpunkt führen, sondern uns die Frage vorlegen, wie etwa Strauß von seinem fortgeschrittenen Standpunkt über dieses Christenthum in seiner neuesten Auffassung urtheilen werde. Im voraus jedoch können wir leider unsere Befürchtung nicht verhehlen, daß auch dieser „höhern, von der ganzen Christenheit zu beschreitenden Stufe" der Zopf hinten hänge, und daß Strauß auch sie an demselben ebenso unsanft ergreifen könne, wie einst vor 25 Jahren die damalige „höhere Stufe in der Auffassung des Christenthums." Dieser Zopf ist der Zusatz, daß die jetzige höhere Stufe nur „in individueller Weise" existire. Es ist zu besorgen, daß diese „individuelle" Weise der Individualität des Hrn. Strauß nur eine zu bequeme Handhabe für seine kritischen Manipulationen darbiete.

Das methodische Verfahren von Strauß vor 25 Jahren bestand bekanntlich darin, daß er die Dogmen und die Theologie des Christenthums durch ihre eigene Geschichte auflösen und vernichten wollte. In der Entwicklungsgeschichte des Christenthums unterschied er eine positive und eine negative Hälfte, welche durch die Reformation von einander getrennt sind. Ihre Verbindung denkt er sich so, daß der Höhepunkt der positiven Entwicklung zugleich der Anfang der innern Selbstauflösung ist. Nach Darlegung beider Entwicklungsweisen blieb für ihn selbst nur die Aufgabe des Kaufmannes übrig, der, nachdem er in seinem Hauptbuch alle Posten seines Credit und Debet summirt hat, Soll und Haben mit einander vergleicht und die Bilanz zieht. Die Bilanz lautete ihm auf Null und er erklärte die Insolvenz der bisherigen Theologie. Jedes Dogma hatte mindestens soviel gegen, wie für sich, also —. Diese Methode war sehr einfach; sie war die Methode des Kaufmannes, der einmal genau wissen wollte, wie er stehe. Und es war dies auch eine Geschichte der Theologie nach dem Maßstabe D.'s, aber freilich die Buchführung muß eine ganz verschiedene gewesen sein.

Woher hatte nun Strauß seine Methode? woher hatte er die Grundsätze dieser Buchführung genommen? Wir antworten: wie groß immerhin auch der Einfluß der Hegelschen Philosophie auf Strauß gewesen sein mag, der Einfluß von Schleiermacher ist nicht minder groß gewesen, und so widersprechend es scheint, so wahr ist es, daß derselbe Theologe, welcher D. auf seine höhere, von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe geleitet, auch Strauß das zweischneidige Schwert seiner kritischen Methode in die Hand gegeben habe, wie es denn überhaupt eine unleugbare Thatsache ist, daß alle positiven, wie alle negativen Richtungen im heutigen Protestantismus von Schleiermacher ausgegangen sind. Was unsern besondern Fall betrifft, so ist der Beweis nicht schwer zu führen. Die Theologie Schleiermachers, auf den Gegensatz von Geist und Fleisch, Glaube und Verstand, Religion und Theologie gegründet, hat einen unversöhnt dualistischen Charakter, eine positiv erhaltende und eine negativ kritische Seite, der Art, daß weder das eine noch das andere Element je zur Alleinherrschaft gelangen, vielmehr stets eines durch das andere gebunden sein soll. So kann der Glaube nicht in seiner ganzen Positivität aus der tiefen Innerlichkeit des frommen Abhängigkeitsgefühls heraustreten, ohne sich durch die Schlacken der theologischen Individualität zu verunreinigen, und die dadurch in sich selbst zwiespältig gewordene Theologie kann sich nicht in sich selbst auflösen, weil dazu das positive Element zu mächtig ist und vom Glauben gewissermaßen wieder resorbirt wird. Man muß also beiden Elementen ihr Recht widerfahren lassen und im Dualismus stehen bleiben, ihren innern Gegensatz aber benützen, um das eine Element durch das andere zu sollicitiren, damit aus diesem innern Conflict eine lebendig fortschreitende Bewegung der Theologie und ein Fortschreiten zu immer höhern Stufen in der Erfassung des Christenthums entstehe. Zu diesem Zweck hat sich die Theologie zunächst die positiven Errungenschaften der Gegenwart anzueignen und das Christenthum so aufzufassen, wie es auf der jetzigen Stufe der Entwicklung sich darstellt. Aber diese gegenwärtige Stufe ist doch nur relativ, nur in Bezug auf die Vergangenheit eine höhere, für sich betrachtet ist sie eine individuelle und im Hinblick auf die Zukunft und die höhere Auffassung, welche diese in ihrem Schooße trägt, eine niedrigere, der „es obliegt, in der künftigen höhern aufzugehen." Der Möglichkeit und Nothwendigkeit dieses höhern Fortschreitens ist sich die Theologie von vornherein bewußt, und es ist daher ihre Pflicht, in der Gegenwart diese höhere Stufe vorzubereiten. Wie geschieht dies? Dadurch offenbar, daß die Stufe der Gegenwart einer Kritik unterzogen, in ihrer Unvollkommenheit erkannt und das Bedürfniß erzeugt wird, einen vollern Ausdruck des frommen Abhängigkeitsgefühls zu gewinnen. Wo also die positive Analyse des frommen Abhängigkeitsgefühls ihren Höhepunkt erreicht, hat ganz von selbst die negative Kritik einzusetzen und in ihrer, d. h. in ihrer auflösenden Weise denselben Weg bis zum Ausgangspunkt im frommen Abhängigkeitsgefühl zurückzulegen, wie sie vorher positiv entwickelnd von ihm hergekommen war. Diese Theologie mit ihrem Dualismus von positiver Entwicklung und kritischer Auflösung ist daher nothwendig ebenso orthodox wie heterodox, und R. Rothe hat das auch jüngst in seiner Ethik ganz offen ausgesprochen, wenn er behauptete, daß eine speculative Theologie (unter diesen Voraussetzungen) nur heterodox sein könne. Sie gleicht also wirklich der Penelope, die des Nachts wieder auftrennt, was sie am Tage gewebt hat. Nur scheinbar aber kommt bei Schleiermacher dieses doppelschlechtige Wesen nicht ganz zum Ausdruck. Den Höhepunkt seiner positiven Analyse bildet bekanntlich seine Lehre von der Dreieinigkeit, die deshalb auch von ihm bedeutungsvoll an den Schluß seiner Glaubenslehre gestellt worden ist, und hier, an dem tiefsten Lebensgrund der christlichen Dogmatik, hat er denn auch seine auflösende Kritik in so erschöpfender und durchgreifender Weise geübt, daß er mit ihr das ganze Fundament seines positiven Theils untergraben und dem Einsturz nahe gebracht hat. Nach ihm krankt dieses Dogma, oder in seiner Sprache: diese kirchliche Meinung, an einem unheilbaren Widerspruche, weil in der Kategorie der Wesenseinheit der Sabellianismus, in der Kategorie der Persönlichkeit der Arianismus in dasselbe eingedrungen ist. Damit ist es um das Dogma geschehen, in dieser widerspruchsvollen Form kann es sich nicht halten. Aber was weiter? Bleiben die übrigen Dogmen von dem Schicksale der Trinitätslehre unberührt? Offenbar ist an ihnen dieselbe kritische Operation zu wiederholen, und Schleiermacher hat es auch gethan, theils ausdrücklich, wie bei der Lehre von der Erbsünde und in der Christologie, theils im Princip, denn es versteht sich, daß kein Dogma dieser negativen Kritik entzogen werden dürfe. Damit hat es nun Strauß gehalten. Seine dialektische Methode mit ihrer Doppelseitigkeit, mit ihrer positiv aufbauenden und negativ auflösenden Richtung, ist nur der ganze und aufrichtige Schleiermacher. Und wenn er die Insolvenz dieser Theologie erklärte, so ist er nur der redliche Kaufmann, der gewissenhaft den Bestand seiner Casse darlegt. Denn alles Positive gegen alles Negative gerechnet, ergibt nach richtiger Subtraction — das Facit von Strauß. Und doch war diese Abrechnung von Strauß noch nicht der letzte und äußerste Schritt zur Erreichung der „höhern Stufe." Woher, müssen wir fragen, dieser Dualismus der Methode, diese doppelte Buchführung? Woher anders, antwortet L. Feuerbach ganz consequent, als von dem principiellen Dualismus der geistigen Vermögen des Menschen selbst! Diese geistigen Vermögen sind auf

der einen Seite Gefühl und Phantasie, auf der andern Verstand und Intelligenz. In ihrer sinnlichen Beschaffenheit entwickeln jene Vermögen sich zuerst, und indem nun das Gefühl den Menschen als ein armseliges, beschränktes Wesen findet, ihn aber als ein vollkommenes und unbeschränktes wünscht, und indem sofort die Phantasie mit ihrer Wunderkraft zur Realisirung dieses Wunsches herbeieilt, führt sich der Mensch in den religiösen Dualismus ein, indem er vor dem höchsten und vollkommensten Wesen der Phantasie im Gefühl seiner Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit sich in den Staub wirft. Aus diesem positiven Grundverhältniß schaffen Gefühl und Phantasie im Bunde das ganze Christenthum mit allen seinen Dogmen und Mysterien. Aber — ganz analog wie bei Schleiermacher — kommt nun auch mit dem Erwachen des Verstandes und der Intelligenz die negative Kritik an die Reihe, und es beginnt der Umsturz. Schon die Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, namentlich des ontologischen, zeigt, daß der Gott des Glaubens und der Religion nur der von Gefühl und Phantasie sublimirte und hypostasirte Mensch ist. Das geheimnißvolle, trügerische Spiel der niedern Seelenkräfte ist entlarvt; der Mensch begreift sich als den eigenen Schöpfer dessen, den er als seinen Schöpfer angebetet hat.

Es ist derselbe Dualismus, der uns bei allen drei Männern begegnet, nur gesteigert und potenzirt, bei Schleiermacher als der Dualismus des subjectiven Glaubens und der subjectiven theologischen Kritik, bei Strauß als der Dualismus des historischen Glaubens und der historischen Kritik, bei Feuerbach als der psychologische Dualismus zwischen niedern und höhern Geistesvermögen. Schleiermacher hat in seiner Kritik den theologischen, Strauß den theistisch-philosophischen, Feuerbach den allgemein menschlichen Gottesbegriff gestürzt, und zwar alle drei von wesentlich gleichen Principien aus, indem der eine die innere Welt des christlichen Glaubens und die christliche Theologie, der andere die Offenbarung und die menschliche Vernunft in der Geschichte, der dritte die Welt des religiösen Bewußtseins und den prüfenden Verstand zerklüftet und in ihrer Isolirung bis zum gegenseitig sich aufreibenden Widerspruch gesteigert hat. Wir verweisen auf das, was wir im ersten Artikel über den Ursprung der modernen Wissenschaft gesagt haben.

Soll nun aber weder der theologische noch der religiöse Radicalismus überhaupt das letzte Wort haben, und soll er mit seiner Kritik nicht der Leichenstein sein, welcher der christlichen, ja der ganzen religiösen Aera der Menschheit gesetzt wird, soll aber doch der Boden, auf welchem dieser Baum des Radicalismus gewachsen und gezeitigt ist, beibehalten werden und einen andern Baum edler und christlicher Art aus den in ihm liegenden Keimen erzeugen — wie ist das anzufangen? Das ist das Problem, welches die Jünger Schleiermachers zu lösen, und in dessen Lösung sie sich als die Meister, sowie ihre Erkenntniß und Auffassung des Christenthums als die „höhere, von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe" auszuweisen haben. Gelingt es ihnen, dann ist damit wohl ihre Ueberlegenheit über ihre Gegner constatirt; aber ihre höhere Stufe wäre wegen ihrer „individuellen" Weise doch immer noch sehr fraglich, denn es könnte doch noch immer der Boden, auf welchem sie die Leiter zu ihrer höhern Stufe ansetzen, in Anspruch genommen und als sehr dünne Erdrinde befunden werden, unter welcher vulkanische Mächte ein umheimliches, zerstörendes Spiel treiben. Erst eben noch hat R. Rothe gesagt: jede speculative Theologie ist ihrer Natur nach heterodox.

Doch darnach fragen wir für jetzt nicht. Wir fragen nur, ob es dem Theile der Schleiermacherschen Schule, zu welchem D. mit der Partei der Consensusunion zählt, gelungen sei, den Schleiermacherschen Dualismus in neuer Gestalt so zu fassen, daß zwischen den beiden Elementen nicht mehr der innere Kampf des Widerspruchs ausbricht, und die positiven Elemente nicht wieder von den negativen aufgesogen und verzehrt werden. D. behauptet es. Damit stehen wir wieder vor seinem theologischen Millennium, vor seiner höhern, von der ganzen Christenheit zu beschreitenden Stufe.

Nach der angestellten Prognose ist das Recept für die kranke Theologie Schleiermachers sehr bald gefunden. Es wird darauf ankommen, ihre beiden Ingredienzen von neuem zu mischen, sie recht kräftig durch einander zu rütteln, wo möglich von den positiven Ingredienzen eine etwas größere Dosis zu nehmen, so daß sie, wenn die Gährung sich setzt, den vorherrschenden Geschmack des Decocts bestimmen. Dann bleibt nur übrig, dem neuen Julian das Geständniß abzunöthigen: Nazarener, du hast gesiegt! Aber da beginnt auch eben die Schwierigkeit. Wir fürchten, daß Strauß schon im voraus höhnisch ausrufe: an dieser Mischung stirbt der Unglaube nicht. Er sitzt ja jetzt schon als ätzende Säure in ihr, und es ist die Frage, ob er nicht doch die „heilskräftigen" Ingredienzen auflöse und zersetze. Oder vielmehr, er wird ausrufen: immer die alte Halbheit! Ein bischen Glaube und Dogma als Zügel für die Geister der Verneinung; ein bischen Unglauben gegen die allzu Kirchlichen und Positiven, namentlich als Gegengift gegen katholisirende Kirchenmänner, und je nach Umständen mit dialektischer Geschwindigkeit bald den Schild des Glaubens schützend vorgehalten, bald das Schwert der Kritik kühn geschwungen: sic itur ad astra! So kommen wir zu der höhern, von der ganzen Christenheit zu beschreitenden Stufe in individueller Weise, d. h. wie wir sie meinen. Daß dies aber heiße, die eigene Individualität einer fremden aufdrängen, daß dies Sophistik sei, die nicht überzeuge, sondern überrede — ganz nach dem Muster von weiland Protagoras, das würde Strauß vielleicht noch nebenbei bemerken.

So ist es nun wirklich, wie der aufmerksame Leser sich sogleich überzeugen wird, wenn wir ihm D.'s und seiner Schule „Principienlehre" vorlegen, wobei wir uns nur zur bessern Uebersicht erlauben, die dialektische Mischung durch die kritische Analyse in ihre reinen Urbestandtheile zu sondern. Beginnen wir mit den positiven Elementen. Die theologische Grundfrage ist: wie kommen wir zu Christus, und wie werden wir in ihm des Heils theilhaftig? D. antwortet zunächst verneinend, also 1) nicht durch die kath. Kirche. Nach der bekannten Schleiermacherschen Formel trennt D. die kath. Kirche von Christus, und nachdem er den Leib von seinem Haupte geschieden hat, ist es ihm ein Leichtes, zu zeigen, daß die sichtbare Kirche wider alles Recht und und nur in stolzer Anmaßung sich zwischen Christus und die einzelnen Gläubigen als Vermittlerin eindränge. Er hält es dagegen mit dem Satz, daß die Verbindung des Einzelnen mit der Kirche zuvor abhängig sei von seiner Verbindung mit Christus. In dieser Hinsicht verneint er 2), daß die Verbindung mit Christus hervorgebracht werde durch das formale Princip allein, durch die h. Schrift. Denn der Beweis für die göttliche Offenbarung und ihre Niederlegung in der h. Schrift sei nicht unabhängig vom christlichen Glauben zu führen und könne diesen nicht begründen. Die Theologie dürfe nicht verfahren, als sei das Erste, was hervorzurufen ist, der Glaube an die normative Auctorität oder Inspiration der h. Schrift oder der Apostel. Dieser Glaube wäre eine bloße fides humana et historica. Wohin diese Theorie in ihrer Einseitigkeit führe, lehren der Wolfenbüttler Fragmentist, Lessing, Strauß. Ebensowenig werde 3) die Verbindung mit Christus bewirkt durch das materiale Princip für sich allein, durch den Glauben. Es bedürfe der evangelische Glaube der h. Schrift, sowohl zu seiner Entstehung, als zu seinem Bestehen und gesichertem Wachsthum an Kraft und Erkenntniß, wie überhaupt für ein historisch geschärftes, der Gefahr des Subjectivismus und der Einbildung entrücktes, vielmehr subjectiv-objectives Bewußtsein.

Es ist klar, daß durch diese Verneinungen die Mischung der beiden prot. Principien vorbereitet werden soll. Jedes derselben

für sich ist einseitig. Das Schriftprincip begründet wohl eine Objectivität, aber eine rein menschliche; das Glaubensprincip begründet wohl eine religiöse Subjectivität, aber entfesselt zugleich den Subjectivismus und die Einbildung der „Fanatiker." Aber beides vereint, das wird das rechte subjectiv-objective Bewußtsein ergeben. Daher behauptet D. 4), beides — das formale und materiale Princip — gehöre unauflöslich zusammen in relativer Selbständigkeit, und während jede der beiden Seiten des einigen prot. Princips für sich nicht alles zur Fundamentirung des Glaubens und der Kirche Erforderliche zu gewähren vermöge, weise jede derselben durch sich selbst auf die andere hin und sichere und reiche der andern dasjenige dar, was ihr fehle, so daß ihre gediegene Einheit sich als das unzerreißbare und vollkräftige Princip des Protestantismus und seiner Theologie bewähre. Diese gediegene Einheit sei die sicherste Waffe gegen Strauß, der dadurch seine erschütternde Wirkung hervorgebracht habe, daß er beide Seiten auseinander gerissen und jede für sich mit Leichtigkeit bekämpft habe. Auf der Taktik dieses Divide et impera beruhe das ganze Geheimniß seiner Erfolge. Wir lassen dies dahingestellt, können aber unsere Freude nicht zurückhalten, daß hier D. ein so scharfes Verständniß von der „gediegenen Einheit" eines Princips kundgibt und das diese Einheit auflösende Verfahren als die Taktik des Divide et impera verwirft. Die Verbindung Christi und der Kirche ist auch so eine „gediegene Einheit", gegen welche der Protestantismus von seinem Entstehen an, nicht am wenigsten aber Schleiermacher mit seiner bekannten Formel: der Katholik mache die Verbindung mit Christus abhängig von der Verbindung mit der Kirche, der Protestant mache die Verbindung mit der Kirche abhängig von der Verbindung mit Christus, die Taktik des Divide et impera angewendet hat. Sollte es denn nach dem Verständniß, welches hier D. von der gediegenen Einheit eines Princips ausspricht, so schwer sein, auch die Einheit des kath. Princips zu begreifen, zu erkennen also, daß Christus zur Kirche und die Kirche zu Christus gehöre, daß die vorausgesetzte Trennung beider gar nicht in der kath. Lehre begründet sei? Jedenfalls ist es bemerkenswerth, daß D. die eine Einheit so leicht, die andere Einheit gar nicht begreift. Soviel ist indeß gewiß, daß wir vollkommen berechtigt sind, das Urtheil über ihn zu sprechen, das er von seinem Standpunkt über Strauß spricht.

Doch fahren wir fort in der Entwicklung der Principienlehre D.'s. Das Erste, was somit hervorzurufen, sei der Glaube an Christus als den Erlöser (oder die Erfahrung der Rechtfertigung vor Gott im Glauben an ihn), dessen Entstehung die h. Schrift als Gnadenmittel und historische Urkunde von Christus mittelbar oder unmittelbar diene, der aber auch, wenn er die göttliche Gewißheit von dem in Christus zu findenden Heil gewonnen, nicht anders könne, als auch den Gesandten Christi und ihren Schriften, durch die allein uns die sichere Kunde von ihm vermittelt werde, ja die noch in den Kreis der ursprünglichen Offenbarungsthatsachen gehören, in freier Unterwerfung eine normative Auctorität zuzuschreiben. In dieser gediegenen Einheit seiner beiden Seiten trage der Protestantismus seine Gewißheit in sich selbst. Denn der Heilsinhalt der h. Schrift beglaubige sich selbst durch Wirkung des h. Geistes als die reale Wahrheit, die zum Segen der ganzen Menschheit bestimmt, in ihr nicht wieder untergehe. Das ist das „subjectiv-objective Bewußtsein" des Protestantismus.

Dieser durch die Wirkung des h. Geistes und durch Selbsterfahrung beglaubigte „heilsmäßige Inhalt" der h. Schrift ist das positive Element im Christenthum, eine in sich geschlossene Welt des Glaubens und der heiligsten Ueberzeugung, gewissermaßen die feste Burg des Protestantismus, gegen welche die Mächte des Zweifels und des Unglaubens, wie die Angriffe der kath. Kritik nichts vermögen. Alles übrige gehört als Theologie mehr oder weniger zu den wissenschaftlichen Außenwerken, die weniger haltbar sind, und deren Festigkeit mehr oder weniger von der Festigkeit der innern Glaubensburg bedingt ist. Sie bieten Angriffspunkte dar, aber auch sie werden durch die Selbstprüfung und Selbstläuterung, welche der Glaube mit ihnen vornimmt, immer mehr zu festen Bollwerken umgeschaffen, indem die nicht länger zu haltenden Punkte vom Glauben selbst aufgegeben werden. Der Glaube, oder vielmehr die durch ihn gebildete und getragene gläubige Persönlichkeit in ihrer gediegenen Einheit, tritt auch mit der Fackel der Kritik auf, nicht einer subjectiven und willkürlichen Kritik, sondern einer solchen, welche im Glauben selbst das unfehlbare Kriterium für die Scheidung des Wahren und Irrigen besitzt. Diese Kritik umfaßt die negative Seite der theologischen Principienlehre. Betrachten wir, wie sie bei der h. Schrift in Bezug auf Inspiration, Kanon und Auslegung ihre Rechte geltend mache. Wir entledigen uns damit des zweiten Theils unserer Aufgabe.

Der göttliche, selbstbewußte Glaube begnügt sich, was die Inspiration betrifft, damit, daß er in den heiligen Schriftstellern „die Einigung des göttlichen und des menschlichen Geistes verwirklicht" sieht. Er fühlt in ihren Schriften auch ein menschliches schlagendes Herz pulsiren, und das ist mehr werth, als die alte orthodoxe Vorstellung von einer mechanischen Inspiration, nach welcher er die heiligen Schriftsteller als selbstlose Sprachrohre Gottes und ihre Schriften als den Codex des göttlichen Gesetzes anzusehen hätte. Der Glaube in seinem Bestande und in seinem Wachsthum hängt nun nicht mehr davon ab, ob die h. Schrift auch in andern Dingen, wie Reinheit der Sprache, Stil, Schilderung der historischen Scenerie, in welche die Offenbarung eintrat — alles Dinge, in welchen die alte prot. Theologie correcte Orthodoxie verlangte und jede Abweichung „für der Ehre des h. Geistes zu nahe gegriffen" erklärte, die aber „als Außenwerke" nachher von der ungläubigen Kritik in so hohem Grade zum Nachtheil des Christenthums überhaupt ausgebeutet wurden — über alle Unvollkommenheiten hinausgehoben sei. Verstehen wir diese etwas diplomatisch gewundene Stelle recht, so will D. sagen: an der h. Schrift ist ein Doppeltes zu unterscheiden, ein absolut wahrer Kern, der „heilsmäßige Inhalt", d. h. das „Evangelium" Luthers, das prot. Princip, die Rechtfertigungslehre, und eine Einfassung desselben in menschliches Beiwerk, das als menschliche Seite nicht frei vom Irrthum, darum Gegenstand der Kritik, der Prüfung und Läuterung ist; und der Glaube (oder genauer die gläubige Persönlichkeit) besitzt in sich das Vermögen, diese Läuterung und Scheidung vorzunehmen. Es ist klar, wie uns schon hier mit dürren Worten die mit Recht so berüchtigte „Ja- und Nein-Theologie" begegne.

Doch fahren wir mit dem Kanon und der Auslegung der h. Schrift weiter fort. Darum, sagt D. im unmittelbaren Anschluß an das eben Angeführte, läßt auch der evangelische Glaube ohne Bangen der Kritik und einer nicht bevormundeten Auslegung ihr volles Recht. Diese Kritik, welche sich zunächst auf den Kanon bezieht, ist für ihn Gewissenssache, denn nichts, was sich nicht als kanonisch legitimiren kann, darf er für normativ ansehen, und anderseits sich der normativen Auctorität keiner Schrift, der sie gebührt, entziehen. Fordert der Glaube, um nicht in Einbildung und Bodenlosigkeit zu verfallen, die Anerkennung historischer Quellen, und fordern diese die Vollbringung der historisch-kritischen Operation, so ist die Kritik durch den Glauben bedingt, der ihr gegenüber eine relative Selbständigkeit hat, indem die von ihm erfahrene Heilsthatsache durch irgend welche kritische Resultate nicht unwahr gemacht wird. (Das heißt doch wohl: der Glaube kann sich bis zum Irrationalismus gegen die andringende Kritik verschanzen!). Ohne den Glauben würde das sichere Auge fehlen, um zu erkennen, wenn eine biblische Schrift „Christum nicht triebe" oder wenn etwas dem Evangelium (der Rechtfertigungslehre),

das sich innerlich zu beglaubigen die Macht besessen hat, widerspräche. Diese gläubige Kritik besteht also in einem Gegeneinanderhalten der einen Bestandtheile des Kanons gegen andere und ist darum, besonders wenn Dogmatisches berührt wird, immer eine Kritik oder ein Messen der h. Schrift an der h. Schrift, eine Selbstkritik der h. Schrift durch das Organ gläubiger Forscher, geeignet, die innere Harmonie und Consistenz des Christenthums wie seinen Reichthum immer mehr nach allen Seiten zu offenbaren. Mit andern Worten, wenn wir der Phrase die Maske abziehen: der Glaube, in seinem Entstehen gebunden an die h. Schrift, ist vermöge seines Ursprungs absolut gewiß, aber die h. Schrift in der Gesammtheit ihrer Bestandtheile ist ungewiß und der durch die h. Schrift entstandene Glaube muß erst den echten Kanon herstellen durch ein Princip, das er aus dem unechten Kanon entlehnt hat. Wie ist also der Glaube göttlich gewiß, wenn der Kanon zweifelhaft ist, und wie kann der Kanon zweifelhaft sein, wenn der auf ihn sich stützende Glaube von göttlicher Gewißheit ist?

Doch weiter! Was die Auslegung betrifft, so ist anerkannt, sowohl daß die Gesetze der Sprache, die grammatische und philologische Interpretation die unverrückliche Basis bleibe, als daß der Exeget dem Geist des Schriftstellers, den er erklären will, homogen sein muß. Homogen ist er den christlichen Urkunden durch den christlichen Glauben, das theologische Moment der Auslegung, neben welchem es keiner die Exegese normirenden kirchlichen Glaubensregel bedarf, ja in welchem die Analogia fidei ihre wahre und lebendige Existenz findet, und welcher die durch Selbstauslegung heiliger Schrift zu gewinnende Analogia scripturae sacrae zu finden dient (S. 842—847).

Mit einem Worte also: wenn nur das Palladium des Protestantismus, der Glaube in seiner gottgewirkten Gewißheit und relativen Selbständigkeit, intact bleibt, so kann die Inspiration, die Bestimmung des Kanon, die Auslegung ohne Bangen einer „nicht bevormundeten“ Theologie überlassen werden. Was sie nun in der Gegenwart, und zwar in den D. zusagenden Richtungen, aus dem Inhalt der Offenbarung gemacht habe, das setzt D. im Folgenden weiter aus einander. Wir müssen uns aber an dieser Stelle versagen, D. von seiner apologetischen Principienlehre auf das Gebiet der einzelnen theologischen Disciplinen zu folgen, um aus seiner Uebersicht zu constatiren, wie weit die „gläubige Persönlichkeit“, welche das Kriterium der theologischen Erkenntniß in sich trägt, es in der Scheidung des Wahren und Irrigen bereits gebracht habe. Wenn wir sein Princip der gläubigen Persönlichkeit ein subjectives nennen, um den gelindesten Namen zu nennen und einen andern aus der Geschichte der griechischen Philosophie sich aufdrängenden zu verschweigen, so wird der Leser, wenn er es der Mühe werth hält, D.'s Uebersicht über die gegenwärtige Theologie, namentlich die Dogmatik zu vergleichen, leicht selbst entscheiden können, ob wir Recht haben oder nicht. Er wird finden, daß die wichtigsten Lehren noch immer in einem Gährungsprocesse begriffen sind, in welchem die positiven und die negativen Elemente sich anziehen und abstoßen, und daß jeder Theologe, wenn auch nicht sein eigenes „Evangelium“, wenigstens seine eigene Theologie habe. Die Verfolgung dieses Gegenstandes würde uns, wie gesagt, von unserer nächsten Aufgabe abziehen; es hat derselbe auch für einen unbefangenen Beobachter keine Schwierigkeit. Der Wirrwarr der theologischen Meinungen kann in uns nur das tiefste Bedauern erwecken und den Zweifel, ob er wirklich, wie D. hofft, aufhören werde, wenn einmal der Protestantismus den Alp der kath. Kirche nicht mehr auf sich drücken fühle. Wir bleiben also bei der theologischen Principienlehre, übergehen auch hier alle Nebenfragen, namentlich die Frage nach seinem Kriterium der Wahrheit in der gläubigen Persönlichkeit, lassen die Gelegenheit zu der Gegenfrage: ob denn D. seine Principienlehre von allem Pelagianismus und allem magischen Zusatz frei wisse, unbenutzt und stellen nur die Hauptfrage: ob das Schleiermachersche Princip in dieser Gestalt zu einer solchen Festigkeit und Gediegenheit gebracht sei, daß für Strauß nun nichts übrig bleibe, als seine Waffen zu zerbrechen und sich für besiegt zu erklären. (Schluß folgt.)

Hildesheim. H. Hagemann.

Philosophie.

Studien. Philosophische Schriften von **Johannes Huber.** München, Lentner 1867. X u. 376 S. 8. 1 Thlr. 9 Sgr. (Schluß.)

Die zweite Studie Hubers, „Zur Christologie“, knüpft an den in der Kantschen Religionsphilosophie erörterten Gedanken an, Christus als Ideal des göttlich gesinnten Menschen zu betrachten, wodurch seine Geschichte dann eine innere sittliche Wahrheit würde, als Geschichte nämlich des mit dem sittlichen Gesetze geeinigten Geistes. Wird nun unter dem Idealmenschen jener verstanden, in dem Alles, „was als ideale Potenz und treibender Zweck in der Menschennatur liegt, wirklich geworden“, so ist diese Auffassung mit dem geschichtlichen Christus nicht vereinbar; Christus repräsentirte da nur die Humanität in ihren Endzielen, nur das Verhältniß des Individuums zu den Idealen seiner Gattung; der Anthropologismus Feuerbachs wäre der consequenteste Ausdruck dieser Anschauung. Da aber mit dem Aufgeben Christi als des Idealmenschen auch die apologetische Stütze fiele, welche das Christenthum an diesem Bunde mit der Humanität gewonnen, so wäre die Aufgabe, Christus so zu denken, daß er mit Aufgebung jener Vorstellung doch einen vorbildlichen Charakter behielte. Dieses soll nun dadurch geschehen, daß man die sittliche Idealität nicht in der äußern Darstellung, Wirksamkeit, aufgehen läßt, sondern sie in der Gesinnung, im Willen concentrirt. „Der Wille ist das S e l b s t im Menschen und steht als dieses nicht n e b e n den andern Vermögen des Geistes, sondern diese sind beweglich in seiner Hand.“ Mit dem reinen Willen erreicht also das Individuum das Ideal und kann dadurch allgemeines Vorbild sein. Ist nun in Christus der sittlich reine Wille erschienen, so muß er als solcher in uns, denen das sittliche Ideal eingeboren ist, eine unmittelbare Bezeugung finden können. Wenn wir aber das sittliche Ideal in uns tragen, wozu dann noch die Darstellung desselben in dem historischen Christus? Darum, weil dasselbe „ursprünglich nur latent und in unbestimmter Allgemeinheit“ vorhanden ist, und einer bestimmten Fassung, Offenbarung seines gesammten Inhaltes bedarf, was durch den „Genius“ geschieht, der in seinem Wirken dasselbe zur Erscheinung bringt und damit das Bewußtsein um diese Idee weckt und läutert, wie es z. B. rücksichtlich der Idee des Schönen der Fall ist; „was der Genius auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft, das würde Christus auf dem der Sittlichkeit bedeuten“, nur mit dem Unterschiede, daß die Idee der Schönheit und Wahrheit zu ihrer Gesammtdarstellung einer Mehrheit von Individuen bedarf, während die der Sittlichkeit ihren vollen Ausdruck in Einer Persönlichkeit finden kann. Entwickelt sich also das sittliche Ideal nur an der empirischen Erscheinung des sittlichen Genius, und ist diese in Christus erfolgt, so wäre damit die ideale und ebendadurch die historische Wahrheit der Evangelien unmittelbar bezeugt; die Ueberlieferung bestätigte nur ä u ß e r l i c h, was dem sittlichen Geiste i n n e r l i c h gewiß ist. Mit dieser ethischen Auffassung der Persönlichkeit Christi gelangt man aber, wie bereits bemerkt, über den Anthropologismus nicht hinaus, vorausgesetzt, daß die ganze Auffassung nicht an innern Gebrechen leidet. Dieses scheint mir aber der Fall zu sein. Huber klagt darüber, daß, so sehr die Zeit dem Cultus des Genius zugethan, doch der sittliche Genius bis jetzt wenig Beachtung gefunden habe. Allein wenn irgendwo, beweist die Gegenwart

hierin einen richtigen Takt; denn im strengen Sinne des Wortes ist der Begriff des Genius (Genie) auf die sittliche Sphäre gar nicht anwendbar, da er durchaus auf specieller Begabung beruht, während die Allgemeinheit und Unbedingtheit der sittlichen Forderung jede derartige Bevorzugung ausschließt; deshalb wird Niemand auch der vollendeten Schöpfung künstlerischer Genialität gegenüber schlechter von sich denken, weil er sich für eine solche Leistung unfähig weiß, aber Jeder sich vor der Hoheit eines reinen sittlichen Charakters gedrückt und gehoben zugleich fühlen, jenachdem er sich bezüglich seines eigenen sittlichen Zustandes im Rückstande weiß; auch entwickelt sich das Genie nicht im Kampfe mit der eigenen Natur, sondern höchstens mit der Ungunst der Verhältnisse, während das sittliche Leben an stete Selbstverleugnung geknüpft ist. Aber ganz abgesehen davon, kann der reine Wille, die Gesinnung als solche, in welcher ja der sittliche Genius, die Idealität ihre Grundlage hat, wohl aus den Handlungen des Individuums erschlossen, aber nicht unmittelbar zur Darstellung gebracht werden, setzt daher überall, wenn sie erkannt werden soll, ein nicht bloß „latentes und unbestimmtes" Bewußtsein um den sittlichen Inhalt voraus, während der Annahme zufolge dieses Bewußtsein durch den sittlichen Genius erst „geweckt und geläutert" werden soll, womit die Nothwendigkeit der empirischen Erscheinung des sittlichen Genius sich aufhebt. Endlich ist auch nicht abzusehen, wie aus der sittlichen Idealität Christi ein unmittelbares inneres Zeugniß für den historischen Christus und die Evangelien erfolgen soll, da diese außer den Zügen der sittlichen Idealität noch ganz anderes enthalten, was nicht in der Sphäre des sittlichen Bewußtseins liegt. Diese letzte Schwierigkeit hat auch H. gewürdigt und darum den Versuch gemacht, die ethische Auffassung der Persönlichkeit Christi durch eine andere zu ergänzen, die aber „erst zu erobern und neu aufzurichten ist." Welches ist nun diese?

Nachdem seit Kant die Aufklärung die Religion in der Moral aufgehen ließ, hat erst Schleiermacher ihr wieder eine selbständige Stellung zu erringen gesucht, indem er sie als das Gefühl der Abhängigkeit, der durchgängigen Bestimmtheit des Endlichen vom Unendlichen bezeichnete, was immer ein reales Verhältniß des endlichen Geistes zum Absoluten voraussetzte. Nachgewiesen aber konnte die Realität dieses Verhältnisses nur werden, wenn der Standpunkt der Immanenz überwunden und dem Absoluten ein überweltliches, persönliches Fürsichsein zuerkannt wurde. Dieses vorausgesetzt, so folgt, daß die Welt in Gott den Grund wie das Ziel ihrer Existenz habe; daß also im Menschen die Objectivität dieser Bedingtheit und Abhängigkeit vom Absoluten zum Bewußtsein kommt und zwar im Gefühle, das als das religiöse „wie eine bewußtgewordene Gravitation gegen das allgemeine, Alles tragende Centrum der Endlichkeiten erscheint und darum eine äußerliche Analogie in dem physischen Zuge findet, der die Planeten an ihre Sonne fesselt." Die Religion ist so ein Zug über die Welt hinaus, ein Verhältniß des Geistes zu Gott als der absoluten Persönlichkeit und wird zum persönlichen, durch Freiheit getragenen und mit Aeußerungen persönlichen Lebens, wie Glaube, Vertrauen, Liebe, Dank, erfüllten Verkehr. Ist Gott Endzweck der Welt, so ist er das Ziel aller Geister, das sich durch gänzliche Hingabe an ihn verwirklicht; diese Immanenz Gottes im Menschengeiste zu verwirklichen, ist Aufgabe der Religion. Die Mystiker nannten das Vergottung des Menschen, wir besser Menschwerdung Gottes. „Der Gottmensch ist Ziel aller Weltentwicklung und daher im Zusammenhang der Dinge von Ewigkeit begründet." Von diesem Standpunkte aus muß nun auch Christus, nicht bloß als sittlicher und religiöser Genius, sondern als Gottmensch begriffen werden, in wiefern sich in ihm „die Gottinnigkeit in vollkommenster Weise realisirte." Diese Gottmenschlichkeit ist aber nicht begrifflich erschöpfend zu fassen, sondern setzt für das Verständniß Erfahrung einer solchen Gottesgemeinschaft voraus, sie ist Mysterium. „Wie die Nacht der Schooß des Lichtes, so ist das Mysterium das Element von Allem und am meisten von der Religion. Die Religion ist die Region des höchsten Mysteriums, das sich dem Menschen immer neu und doch niemals ganz enthüllt. Darauf beruht all ihre Magie und es hieße sie selbst aufheben, wollte man ihr durch eine seichte Aufklärung, die an den Grund des ganzen Verhältnisses nicht einmal rühren kann, das Mysterium nehmen. Mit jeder theilweisen Enthüllung des Mysteriums ist das Wunder als subjectives, d. h. die Verwunderung gesetzt, welche sieht und doch nicht erkennt." ... Von diesem Standpunkte aus erscheint Christus als der Gipfelpunkt der Geschichte, da sich in ihm die ewige Bestimmung der Menschheit zur Gottesgemeinschaft am vollkommensten realisirt. Wie der empirische Zustand der Menschheit ist, erscheint er mit dieser Bestimmung im Widerspruche; daher muß eine Versöhnung des Menschen mit Gott vorhergehen, die nur „durch Versöhnung des Willens mit dem sittlichem Gesetze" erreicht werden könnte. Da aber Niemand dieses aus eigener Kraft vermag, so wird das Bedürfniß nach Erlösung zugleich Verlangen nach „objectiver Gnade", und damit geht erst ein lebendiges Verständniß für Christus und sein Werk auf. Denn „der Begriff der Sünde und der des Christenthums bedingen sich gegenseitig, dieses wird erst in seinem innersten Wesen erkannt, wenn das Problem jener gelöst ist." Im Hinblick auf den sündigen Zustand der Menschheit steigert sich nicht nur die Hoheit der Erscheinung Christi als des sittlichen und religiösen Genius, sondern er wird „nach seiner Möglichkeit zum Probleme"; seine Lehre wie die Vorbildlichkeit seines Lebens erscheinen nicht mehr als ausreichend für die Wiedergeburt und Gottversöhnung des Menschen, sondern es muß von ihm eine „Kraftmittheilung" an die Menschheit ausgehen, ja „die volle Verwirklichung der Religion oder Gottesgemeinschaft scheint ohne physische Restauration des Menschen undenkbar."

Huber hat selbst die Besorgniß ausgesprochen, daß er mit dieser christologischen Studie sich eigentlich Niemandes Dank erwerben werde. Einmal würden seine philosophischen Freunde darin zu viel Concession an der Kirchenlehre finden, die Vertreter der Kirchenlehre aber sich damit nicht genug gethan erkennen. Das Erstere ist sehr wahrscheinlich; denn eine Speculation, die da angelangt ist, hat ihre größten Schwierigkeiten für den Gang zur Kirche überwunden. Aber auch an dem Zweiten ist nicht zu zweifeln; denn so freundlich auch diese speculative Christologie der kirchlichen Lehre entgegenkommt, so ist doch der Gottmensch der Kirche nicht jener dieser Speculation; die Gottinnigkeit, die sich in Christo am vollendetsten darstellt, und die Unio hypostatica der beiden Naturen in Christo decken sich nicht, und das sich einig Fühlen und in der Reinheit des Willens einig Wissen mit Gott ist nicht im Entferntesten die von der Kirche prädicirte Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Der Grund dieses Sich-nicht-Deckens liegt auch nicht in der „bisherigen scholastischen Behandlung der Christologie", so daß mit Beseitigung der scholastischen Form die Versöhnung mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Gegenwart ermöglicht wäre, sondern vielmehr in der begrifflichen Abgeschlossenheit des Dogma selbst, in dem Mysterium. Daß aber endlich Strauß, wie H. glaubt, ihn zu den „Halben" zählen wird, darauf darf er sicher rechnen, wäre es auch nur deshalb, weil H. die Aufsätze Keims über den geschichtlichen Christus „in so vielfacher Berührung" mit seiner eigenen Ausführung erkennt. Dieses Resultat aber könnte diese alle Beachtung verdienende christologische Studie für H. haben, daß jene, welche gelegentlich des Erscheinens seines Scotus Erigena in so gehässiger Weise die Anklage des Pantheismus gegen ihn erhoben, diese fallen zu lassen sich genöthigt fänden; sie müßten denn, um nur Recht zu behalten, die ganze Studie bloß als eine gymnastische Position erklären.

In der dritten Studie hat sich Huber die Aufgabe gesetzt, die Freiheit des Willens gegen jene Angriffe zu vertreten, wie sie in

der neuesten Zeit aus den Resultaten der Moralstatistik sind erhoben worden. Man will nämlich gefunden haben, daß bei dem allseitigen Einfluß, den die gesellschaftlichen Zustände und Verhältnisse fortwährend auf den Einzelnen üben, auch eine gewisse Gleichheit der Denk- und Gefühlsweise oder der Willensimpulse sich ergibt, so daß für eine gewisse Zeit „die von einzelnen Staatsinsassen begangenen Handlungen mit nur geringen Modificationen alljährlich constant wiederkehren, trotzdem jedes Individuum durch seine eigene Denk- und Gefühlsweise unabhängig im Volk dasteht und nach eigenen Willensimpulsen handeln kann und zu handeln glaubt.“ (Löwenhardt, die Identität der Moral- und Natur-Gesetze. Leipzig 1863. S. 182 ff.). Die ebenso constante Wiederkehr der Gesetzesübertretungen, Verbrechen, ist ebenso auch durch Anomalieen in den gesellschaftlichen Zuständen begründet und mindert sich mit der Beseitigung dieser Mißstände, woraus Buckle den Schluß gezogen hat, daß die Verbrechen des Einzelnen nicht sowohl ihm, als dem gesellschaftlichen Zustande, innerhalb dessen er lebt, anzurechnen seien, eine Weltanschauung, die, wie H. bemerkt, nicht bloß einen Vorwurf gegen die moralische Zurechnung und die damit zusammenhängenden Verhältnisse enthält, sondern auch, „wenn die Illusion der Freiheit eine kaum vermeidliche Selbsttäuschung der menschlichen Natur ist, einen Vorwurf gegen die Weltordnung selbst, einen Zweifel an ihrer Vernunft und Gerechtigkeit.“ Zunächst wird nun gegen den von den Moralstatistikern erhobenen Anspruch, die sittlichen Zustände eines Volkes innerhalb einer bestimmten Zeit durch bloße statistische Nachweise darstellen zu können, geltend gemacht, daß diese moralische Zuständlichkeit wesentlich in der Gesinnung gründe, die zwar in Thaten sich ausspreche, aber, da That und Gesinnung sich nicht immer decken, auch nicht mit Sicherheit ermittelt zu werden vermöge; außerdem seien nicht die positiven Thaten der Menschenliebe, sondern nur die Verbrechen in Rechnung gebracht und weder Zahl noch Art derselben gestatte einen directen Schluß auf den Grad der moralischen Cultur eines Volkes; demnach müsse man fragen, in wieweit die Zahl und periodische Wiederkehr gewisser Verbrechen die Nothwendigkeit derselben und sohin eine Leugnung der sittlichen Selbstbestimmung involvire.

Unter den aus Quetelet, Wappäus, Wagner, Guerry mitgetheilten statistischen Notizen ist in dieser Beziehung besonders jene von Interesse, wornach in jenen Provinzen Frankreichs, in welchen der Schulunterricht am verbreitetsten ist, mehr Verbrechen gegen fremdes Eigenthum, in jenen aber, wo dieses weniger der Fall, mehr gegen Personen vorkommen, wie überhaupt seit 1833 in England und Frankreich, seitdem auf den Schulunterricht größere Sorgfalt verwandt worden, die Verbrechen der Ausschweifung und häuslichen Zerrüttung sich gesteigert haben, so daß also die moralische Kraft nicht in geradem Verhältnisse zur Verstandesbildung steht. Ein ähnliches Verhältniß hat sich bezüglich des Selbstmordes ergeben, indem, je freier das Verhältniß des Einzelnen seinen religiösen Ueberzeugungen gegenüber ist, um so häufiger der Selbstmord erscheint, am meisten bei Protestanten, am seltensten bei Griechen und Juden. Allein im Grunde scheint mir damit doch nichts weiter ermittelt, als daß sich ein großes Mißverhältniß zwischen der sittlich religiösen und der intellectuellen Cultur erzeugt hat, welches eben in der Ausdehnung und Oberflächlichkeit der modernen Bildung sich kund gibt. Und was jenes angebliche Resultat der Mehrung der Verbrechen mit der Mehrung der Schulbildung betrifft, so erhellt doch offenbar daraus, daß mit dem Unterricht die Rohheit, wie sie bei allen Verbrechen gegen Personen stattfindet, abgenommen hat, wenn auch nicht die Begehrlichkeit. Beachtet man aber, daß seit 1833 die natürlichen und künstlichen Bedürfnisse eine Steigerung erfahren haben, welche der Mehrzahl der Bevölkerung die Befriedigung, wenn nicht unmöglich macht, doch sehr erschwert, daß der Luxus auf allen Gebieten des Lebens eine Höhe und Ausdehnung gewonnen, welche für Recht und Sittlichkeit, Wohlstand und Bildung gleich bedrohlich geworden, so erklärt sich jene Erscheinung vollkommen. Man muß auch nicht an die Schule eine Forderung stellen, die sie beim besten Willen nicht erfüllen kann, daß sie nämlich erziehe. Allerdings erzieht auch die Schule, nämlich durch Unterricht und Disciplin, aber ihre eigentliche Aufgabe ist nicht Erziehung — diese bleibt immer Sache der Familie, der Kirche, der Gesellschaft — sondern Bildung, und in dem Grade sie dieser Aufgabe durch die richtige Methode des Unterrichtes und entsprechende Disciplin sich annähert, erzieht sie auch. Daß es in beider Beziehung so vielfach mangelt, darin ist ein Hauptgrund des verderblichen Einflusses dieser Halbbildung auf die sittlichen Zustände zu suchen. Lesen, schreiben, rechnen können, macht allerdings an sich nicht besser; aber die Art und Weise, wie der Einzelne zu dieser Fertigkeit ist gebracht worden, gewinnt für sein ganzes Leben Bedeutung. Doch kehren wir zu der Frage zurück: besteht die sittliche Selbstbestimmung, Freiheit, mit den Resultaten der Moralstatistik?

Wenn, bemerkt H., die Behauptung Moleschotts und Vogts richtig wäre, daß die Gedanken bloß Secrete des Gehirns, also nothwendige Producte der Functionen desselben seien, so könnte diese Frage gar nicht entschieden werden, da jeder in seinen Ansichten von der Eigenthümlichkeit seines Gehirns abhängig, Wissenschaft also ganz unmöglich wäre. Allein diese Folgerung kann der Materialismus mit allem Rechte von sich weisen, denn sie setzt nicht bloß einen quantitativen und qualitativen Unterschied, sondern eine specifische Differenz der einzelnen menschlichen Gehirne voraus, was noch Niemand behauptet hat. Das ist richtig, daß die Wissenschaft die Möglichkeit voraussetzt, sich über seine geistige und natürliche Beschaffenheit erheben zu können; nur kommt es darauf an, in welchem Grade diese Erhebung — Freiheit — angenommen wird. H. findet sie im Selbstbewußtsein, in der Selbstbetrachtung gegeben, welche die Möglichkeit neuer Anfänge (Freiheit) involvirt. Diese Freiheit verwirklicht sich innerhalb gewisser von dem Willen des Einzelnen unabhängiger Grenzen und Verhältnisse (Schicksal), ungeachtet ihr eigentliches Leben in der Gesinnung ruht. Ihr Erweis ist daher auch nicht sowohl auf dem Wege äußerer Erfahrung, als durch den Blick in die Innerlichkeit des Menschen zu gewinnen. Dahin wird außer dem Selbstgefühl der Freiheit, das als „instinctiver Schluß“ die Thatsachen des Bewußtseins begleitet, das unvertilgbare Gefühl der Pflicht und Verantwortlichkeit, die Thatsache des Gewissens und der Reue gerechnet, d. h. H. tritt dem unlängst von Liebmann mit großer Gewandtheit geführten „individuellen Beweis der Freiheit“ bei. Den weitern Nachweis, wie sie auch mit der Ordnung des Weltlaufes und der Idee der göttlichen Weltregierung vereinbar, wird man mit Befriedigung in der Studie selbst lesen. So fest also auch immer die Gesetzmäßigkeit erscheinen mag, auf welcher die Resultate der Moralstatistik ruhen, ein Factor ist zu wenig in Ansatz gebracht, der menschliche Wille. Allerdings übt die Gesellschaft eine große Macht aus, deren Druck sich die Meisten, „an Bestimmung von außen und passive Hingabe gewohnt“, fügen. Aber dieses Sich-fügen ist ein freiwilliges, ist „Schuld“ der Einzelnen. Die Gesellschaft, in die sich der Mensch hineinversetzt findet, ist wohl ein Schicksal für ihn, aber kein unbedingt gebietendes, zwingendes, sondern nur eine anregende Ursache; soweit dieses Schicksal in den sittlichen Zustand eingriffe, würde es die Zurechnungsfähigkeit mindern. Die Einrichtung der moralischen Welt ist, daß die Freiheit, auf dem Grund der Nothwendigkeit sich erhebend, zu einer andern Nothwendigkeit in der Bildung des Charakters sich aufbaue, „in welcher der Mensch seine natürliche Individualität nach frei ergriffenen Idealen gestaltet, sich selbst zu einem sittlichen Kunstwerke macht und dadurch in sich fest und entschieden wird.“

Als eine Ergänzung dieser für die praktische Theologie wichtigen Studie ist die beinahe gleichzeitig geschriebene Untersuchung

von Drobisch[1]) zu betrachten, und es gewährt ein eigenes Interesse, die Art und Weise zu vergleichen, wie beide Philosophen, deren jeder bekanntlich einer andern Schule angehört, sich der Lösung der Aufgabe unterzogen haben. Während Huber kein wesentliches Moment unberücksichtigt gelassen und in lebendiger, fesselnder Darstellung die Resultate der Moralstatistik aus ihren Folgerungen besonders zu widerlegen versucht hat, gab Drobisch eine klare, scharfe Auseinandersetzung der statistischen Methode selbst, um damit gleichsam die Grenzen zu fixiren, innerhalb welcher ihre Resultate Berechtigung haben. Während bei Huber der Begriff der Freiheit vom idealistischen Standpunkte aus gefaßt und den Angriffen gegenüber in seiner Realität behauptet wird, hat Drobisch ihn einer eingehenden Erörterung unterzogen, deren Resultat ist, daß es keine absolute Willensfreiheit, keine Spontaneität des Willens gibt, weil kein Willen ohne Motive; nur darin treffen beide zusammen, daß die Krone der Freiheit die sittliche Nothwendigkeit ist.

Würzburg. Schwab.

Geschichte.

Kaiser Friedrich' I. letzter Streit mit der Kurie von **Paul Scheffer-Boichorst.** Berlin, Mittler und Sohn 1866. XI u. 244 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Die Heroengestalt Kaiser Friedrichs I. ist dem deutschen Volke so bekannt, und die Erinnerung an ihn im Volke so lebendig geblieben, daß Jeder, welcher über denselben zu erzählen verspricht, auf aufmerksame Zuhörer rechnen darf. Trotzdem pflegte man den letzten Lebensjahren Friedrichs bisher geringere Aufmerksamkeit zu schenken. Man folgt mit Spannung dem Ausgange der Schlacht bei Legnano, folgt klopfenden Herzens dem besiegten Kaiser nach Venedig, wo sich derselbe mit seinem bisherigen Gegner, Papst Alexander III., aussöhnen will, man steigt nach beendigten Friedensunterhandlungen fast rachedürstig mit ihm über die Alpen, um den abgefallenen Herzog Heinrich den Löwen, dem man das Unglück von Legnano zuschreibt, gezüchtigt zu sehen, aber nachdem der Glanz des Kaiserthums im Falle Heinrichs wiederhergestellt ist, verläßt man des Kaisers Spuren, um sie erst wieder aufzunehmen, wo sich dieselben dem dritten großen Kreuzzug zuwenden. Was zwischen diesem Kreuzzug und dem Falle des Herzogs Heinrich liegt, beachtet man weniger, als gehöre es nicht mehr in den Lebenslauf des Helden. Es war daher eine dankbare Aufgabe, welche sich der Verf. des oben genannten Werkes gestellt, die letzten Lebensjahre Kaiser Friedrichs, namentlich seinen letzten Streit mit der päpstlichen Curie darzustellen, und daß er sie im großen Ganzen glücklich gelöst hat, verdient um so mehr Anerkennung, als die Arbeit sich als „Erstlingswerk", gleichsam als Zoll der Pietät ankündigt, den der dankbare Schüler seinem Lehrer Ficker darbringt.

Im ersten Kapitel zeichnet der Verf., leider allerdings noch nicht mit fester und sicherer Hand, die Umrisse, in die er das Bild seines Kaisers einzurahmen gedenkt. „Der Friede von Venedig hatte das Reich mit der Kirche versöhnt; Friedrich war erlegen, aber seine Niederlage konnte noch immer eine ehrenvolle genannt werden. Er verzichtete zwar auf die Idee der theokratischen Weltherrschaft, aber er machte kein Zugeständniß, welches die Macht des Reiches geschwächt, die der Kirche gehoben hätte. Wie Papst Alexander nur für die Gleichstellung der Kirche, nur gegen das Reichspapstthum gekämpft hatte, so war durch den Frieden auch nur dieses verhütet, nur jene gesichert. Völlige Gleichstellung der Kirche und des Reiches war der Grundgedanke des Friedens." In der That läßt sich nicht leugnen, daß, wenn Kaiserthum und Reich sich auf der Grundlage, die der Friede von Venedig ihnen rettete, friedlich weiter entwickelten, beide ihre Einheit, Freiheit und Selbständigkeit hätten wahren können; aber anstatt bei dieser wohlbegründeten Auffassung über die Lage der Dinge nach dem Frieden von Venedig zu verbleiben, ergeht sich der Verf. auf den folgenden Seiten in jugendliche Ueberschwänglichkeiten und kommt sogar zu dem Satze: „Hat das Papstthum unter Friedrichs Regierung noch einmal in einen Kampf mit dem Papstthum sich eingelassen, — es ist kläglich erlegen." Man kann diese Anschauung nicht billigen, und da auf ihr des Verf. weitere Darstellung der Beziehungen Friedrichs zu den verschiedenen Gewalten Deutschlands und Italiens nach dem venetianischen Frieden beruht, so geräth er mehrfach mit sich in Widerspruch. Noch mehr muß gerügt werden, daß aus dieser Anschauung, welche mit des Verf. Vorliebe für den Helden der Darstellung zusammenhängt, auch das hin und wieder schwarz aufgetragene Urtheil über die beiden Päpste Lucius III. und Urban III. entsprungen ist, worauf wir noch zurückkommen werden.

Unmittelbar nach dem bekannten Mainzer Pfingstfeste, an welchem bei Gelegenheit der Wehrhaftmachung zweier Söhne des Kaisers das Kaiserthum nochmals die ganze Fülle seines Glanzes und Reichthums entfaltet hatte, beginnen zwischen Friedrich und der Curie die Verhandlungen um die Mathilde'sche Nachlassenschaft. Im Frieden von Venedig hatte Friedrich nämlich versprochen, der Kirche alle ihre entrissenen Besitzungen zurückzuerstatten, allerdings unter Wahrung der Reichsrechte, so wie anderseits Alexander sich verpflichtet hatte, dem Reiche alle Besitzungen zurückzugeben, welche ihm etwa durch die Kirche entrissen wären, ebenfalls unter Wahrung der Rechte der Kirche. Als nun Alexander die Vollziehung dieser Friedensbestimmungen und demgemäß die Herausgabe des der römischen Kirche testamentarisch vermachten Landes der Markgräfin Mathilde forderte, erklärte Friedrich, daß dieses nicht der Kirche, sondern dem Reiche gehöre. Thatsächlich enthielt das Mathilde'sche Land neben offenbaren Reichslehen, die der Kaiser also als Eigenthum des Reiches beanspruchen konnte, zahlreiche Privatgüter der Markgräfin, welche dem genannten Mathilde'schen Testamente gemäß der Papst mit demselben Rechte als der Kirche gehörig bezeichnen durfte; eine Einigung und Ausgleichung wurde zwischen Friedrich und Alexander trotz mannigfacher Verhandlungen jedoch nicht erreicht, sondern Alexander hinterließ sterbend diese Frage seinem Nachfolger Lucius III. als eine offene.

Mit Lucius III. wurden daher die Verhandlungen fortgesetzt und zwar in versöhnlichem Geiste. Der erste Einigungsvorschlag Friedrichs an Lucius vom J. 1182 (S. 26) lautete dahin: „Der Papst verzichtet auf die streitigen Besitzungen; dafür erhält er den Zehnten, die Cardinäle den Neunten sämmtlicher Einkünfte, die das Reich aus Italien bezieht. Für die Durchführung dieses Vertrags erhält die Kirche die ausreichendste Sicherheit. Der Kaiser selbst und seine Söhne verbürgen sich in bündigster Form. Damit der Friede für alle Zeiten ungefährdet bleibe, wird jeder folgende Kaiser vor seiner Krönung den neuen Eid beschwören. Denselben Eid leisten die noch lebenden Fürsten, die der Kaiser als Bürgen des Friedens von Venedig aufgestellt hat, und auch ihre Nachfolger gelangen nicht eher zu ihren Würden, bis sie den Eid ihrer Vorgänger geleistet haben; dagegen wird auch vom Papste und den Cardinälen eine ausreichende Bürgschaft verlangt." Da dieser Vorschlag zu keiner Einigung führte, ließ Friedrich 1183 einen zweiten bei der Curie einreichen: „Die Kirche erhält bestimmte Besitzungen, von denen sie nur die Verpflegung des kaiserlichen Heeres zu tragen hat, in denen sie im Uebrigen ohne alle Belästigung frei und ruhig verbleiben soll. Da es sich aber nicht leicht entscheiden läßt, welche Besitzungen dem Reiche, welche der Kirche zukommen, so werden von Seiten der Kirche und des Reiches aus der Nähe jener streitigen Besitzungen einige weise und gelehrte Männer gewählt, welche die Grenzen bestimmen,

---

1) Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Eine Untersuchung von *M. W. Drobisch.* Leipzig, Voss 1867. VII u. 133 S. 8. 28 Sgr.

und deren Urtheil für Kirche und Reich maßgebend ist. Wenn jedoch einige Besitzungen, welche dem Reiche zufallen, für die Kirche günstiger gelegen sind, so kann die Kirche diese gegen andere von entsprechendem Werthe austauschen. Erhält aber die Kirche Besitzungen, die zur Vertheidigung des Reiches und der Kirche nothwendig erscheinen, so kann auch der Kaiser diese von der Kirche austauschen." Allein auch die Verhandlungen über diesen Vorschlag führten zu keinem nennenswerthen Ergebniß, da der Papst das Mathilde'sche Land als Eigenthum der Kirche festhalten zu müssen glaubte. Friedrich entschloß sich daher zu einer persönlichen Zusammenkunft mit dem Papste, die in Oberitalien stattfinden sollte; bevor dieselbe jedoch zu Stande kam, waren in Deutschland neue Fragen aufgetaucht, die, vom Papste aufgegriffen, den alten Streit zwischen Kaiserthum und Papstthum leicht erneuern konnten. Um die Nachfolge seines Sohnes Heinrich gesichert zu sehen, wünschte nämlich Friedrich dessen baldige Kaiserkrönung vom Papste, und hatte dahin gehende Verhandlungen mit der Curie eingeleitet. Dann hatte in Trier eine Doppelwahl stattgefunden, indem die eine Partei den Dompropst Rudolf, die andere den Erzdiakon Folmar zum Nachfolger des am 25. Mai 1183 verstorbenen Erzbischofs Arnold erwählte. Die Sache wurde an den Kaiser berichtet, dessen Entscheidung die Trierer dem Wormser Concordat gemäß erbaten. Friedrich verordnete mit Zustimmung der in Constanz ihn umgebenden Fürsten eine Neuwahl, an welcher sich jedoch die Partei Folmars nicht betheiligte. Als daher Rudolf wiedergewählt wurde, belehnte Friedrich diesen mit dem Weltlichen, Folmar aber zog über die Alpen, um sich des Papstes und der Cardinäle Gunst zu erwerben.

Die Zusammenkunft Friedrichs mit Lucius III. fand nun der Verabredung gemäß im Spätherbst 1184 in Verona statt, allein keine der obschwebenden Fragen wurde erledigt, keiner der streitigen Punkte beseitigt; vielmehr kam ein neuer Stein des Anstoßes für das Papstthum hinzu, die Verlobung Heinrichs, des kaiserlichen Erbprinzen, mit der Erbin des Königreichs Neapel und Sicilien.

So scheint sich die Freundschaft zwischen Kaiserthum und Papstthum immer mehr aufzulösen; bevor es aber zum offenen Bruche kam, starb Lucius III. am 25. Nov. 1185, und es folgte ihm durch einstimmige Wahl der Cardinäle der energische, für die Macht der Kirche und des Papstthums hoch begeisterte Urban III. Dieser hielt nicht allein an den Forderungen seines Vorgängers fest, sondern fügte neue hinzu. Bisher war es nämlich Sitte gewesen, daß die Hinterlassenschaft der Bischöfe, Aebte und Päpste, welche vom König oder Kaiser die Belehnung erhalten hatten, dem Fiscus verfiel. Hatten die frühern Könige dieses sog. „Recht der Spolie" nur selten ausgeübt, so „ließ Friedrich keine Gelegenheit vorübergehen," sich durch das Vermögen verstorbener Prälaten zu bereichern. Urban III. forderte also die Verzichtleistung des Kaisers auf das Spolienrecht. Ein anderes Recht, welches Friedrich fleißig in Anwendung brachte, war das Recht der Regalie, auf Grund dessen er sich die Nutzung aller Temporalien zusprach, die durch den Tod eines Erzbischofs, Bischofs u. s. w. erledigt wurden. Auch dieses erschien Urban als ein Eingriff des Kaisers in Kirchengut und er verlangte deshalb, daß derselbe darauf verzichte. Friedrich aber weigerte sich standhaft, so einträgliche, von den Vorfahren ihm überlieferte Befugnisse aufzugeben. Der Widerstreit zwischen Urban und dem Kaiser war damit offen erklärt, und so sehen wir in den nächstfolgenden Jahren alle jene unglückseligen Erscheinungen des Investiturstreites wiederkehren, nur daß kein Gregor VII. die Kirche lenkte, und kein Heinrich IV., sondern Friedrich I. über Deutschland herrschte. Urban verbindet sich mit der vom Kaiser verfeindeten Stadt Cremona und weiht den vom Kaiser verstoßenen Folmar zum Erzbischof von Trier; Friedrich läßt die Campagna verwüsten, schließt Urban in Verona ein und sperrt die Alpenpässe, daß keine Nachricht vom Papste nach Deutschland komme. Nichts desto weniger gewann Urban auch Anhänger diesseits der Alpen. Während sich der Kaiser auf dem Reichstag zu Gelnhausen des Beistandes der Reichsfürsten und eines großen Theils der deutschen Bischöfe versicherte, stellte sich der Erzbischof Philipp von Cöln, bisher des Kaisers treuester Freund und Minister, an die Spitze einer weitverzweigten Opposition, die sich von Cöln bis nach Paris erstreckte; Folmar, der geweihte Erzbischof von Trier, wurde auf seiner Heimkehr aus Italien auf französischem Boden vom Bischof von Metz jubelnd empfangen, berief als päpstlicher Legat eine Kirchenversammlung nach Mouzon und sprach auf derselben gegen seine Gegner den Bann aus; selbst bis nach England und Dänemark hin scheinen sich die geheimen Fäden der Opposition ausgesponnen zu haben. Friedrich mußte deshalb energisch durchgreifen, um sich nicht von seinen Gegnern überraschen zu lassen. Hinter dem Rücken des Erzbischofs von Cöln schloß er Frieden mit Frankreich; der Vorladung des Papstes zur Verantwortung, der Androhung des Bannes wußte er durch geschickte Unterhandlungen zu begegnen, gegen den Erzbischof rüstete er zum offenen Kriege. Das Aeußerste stand bevor, als Urban III. plötzlich nachgab und kurz darauf, am 19. Oct. 1187 starb.

In demselben Jahre drang auch die längst erwartete Nachricht nach Europa, daß Jerusalem und das Grab des Herrn wiederum in die Hände der Ungläubigen gefallen seien. Friedrich hatte sich schon vor Jahren bereit erklärt, das Kreuz zu nehmen, so bald seine kaiserlichen Pflichten es ihm erlaubten; wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn er für diese seine Wünsche und Ansprüche jetzt auch bei den beiden folgenden Päpsten, Gregor VIII. und Clemens III., ein geneigteres Gehör fand. Clemens erklärte sich im J. 1188 bereit, seinen Sohn Heinrich als Kaiser zu krönen und den geweihten Erzbischof Folmar von Trier zu entsetzen, wenn der Kaiser seinerseits den von ihm belehnten Rudolf aufgebe. Auf diese Bedingungen hin wurde denn auch zwischen beiden Gewalten Friede geschlossen, indem die übrigen Streitpunkte, wie es scheint, mit Stillschweigen übergangen wurden. So mit dem Papstthum wieder in Frieden und in Eintracht lebend, stellte sich Friedrich an die Spitze der abendländischen Ritterschaft, um seine letzten Lebenstage ausschließlich dem Kampfe für das h. Grab zu widmen.

In dieser Weise ungefähr hat der Verf. den letzten Streit Friedrichs mit der Curie dargestellt, im Ganzen den Quellen getreu, die mit großem Fleiße herbeigezogen und mit Sachkenntniß benutzt sind. Die Darstellung selbst ist dem Gegenstand angemessen. Daß sich die Erzählung hin und wieder zu sehr in Einzelheiten verliert, und so der ruhige, klare Ueberblick durch Einschachtelung von Episoden gestört wird, wollen wir der Gewissenhaftigkeit des Autors, die nach möglicher Vollständigkeit strebt, zu Gute halten; das ungünstige Urtheil dagegen, das an verschiedenen Stellen über die Vertreter des Papstthums, namentlich über Urban III. gefällt wird, findet weder im Laufe der Erzählung, noch in dem Wortlaut der Quellen seine Rechtfertigung. So heißt es gleich bei der Wahl Urbans (S. 79): „Als der Kaiser im Jahre 1162 Mailand zerstörte, traf sein Zorn auch eine Familie, welche in späterer Ueberlieferung Crivelli heißt. Einige ihrer Mitglieder wurden am Körper verstümmelt, andere ihrer Güter beraubt. Zu dieser Familie gehörte Hubert, der im J. 1183 in das Cardinalscollegium aufgenommen und zwei Jahre später auf den erzbischöflichen Stuhl von Mailand erhoben wurde. Seit jenem Tage, da der Kaiser das Glück seiner Familie vernichtet hatte, haßte ihn Hubert mit aller Gluth eines Italieners. Auf diesen Mann fiel die einstimmige Wahl der Cardinäle . . . . . . Kannten sie Urban III., wie Hubert als Papst sich nannte, so mußten sie erwarten, daß er weit entschiedener (als Lucius III.) gegen den Kaiser auftreten, daß er vielleicht seine Stellung zur Befriedigung lang genährten Hasses benutzen werde." Und welchen Beweis führt der Verf. für dieses harte Urtheil an? Die kaiserlich gesinnten Gesta Trevir.; doch auch diese theilen die Sache nicht in der Bestimmtheit mit, wie

der Verf., sondern fügen vorsichtig ein quidam dicebant hinzu. Contigit olim, so heißt die beigebrachte Beweisstelle, cum imperator Fridericus Mediolanum — ad deditionem coëgisset, cognatos et parentes domini Urbani papae inter ceteros captivos teneri, quorum quosdam proscriptione damnavit, quosdam mutilatione membrorum deformari praecepit. Ob cuius itaque facti vindictam *dicebant quidam* praedictum apostolicum, antequam ad sedem apostolatus conscendisset, gravissimum rancorem servasse in corde suo contra imperatorem, *quod postea in propatulo claruit secundum eorum assertionem, quibus causa nota erat.* Auf eine solche Stelle also eines noch dazu nicht unparteiischen Berichterstatters ein solches Urtheil zu gründen, ist, milde gesprochen, wenigstens unvorsichtig. Aber der Verf. geht noch weiter in seiner Vorliebe für den Helden seiner Darstellung, indem er kaum eine Gelegenheit unbenutzt läßt, den vermeintlichen Haß und Groll Urbans gegen Friedrich in den grellsten Farben zu schildern. So heißt es S. 89: „Es war dem Papste gelungen, den Kaiser in Sorglosigkeit einzuwiegen; desto sicherer konnte er nun, durch die Maske der Freundschaft geschützt, gegen den Kaiser intriguiren. Der Krieg mit Cremona stand bevor; — sein (Cremona's) natürlicher Bundesgenosse war . . . der Papst selbst. An ihn also richtete es zu wiederholten Malen eine Gesandtschaft. Urban hieß sie willkommen; er pflog vertrauten Verkehr mit den Feinden des Reiches. An alle Städte und Bischöfe Italiens erging sein Verbot, dem Kaiser keine Hülfe gegen Cremona zu leisten." Als Beweis dient wiederum eine hier wenigstens parteiische Quelle, der Brief des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg an Urban, den derselbe unmittelbar nach dem Gelnhausener Hof schrieb, und in welchem er gleichsam als officieller Wortführer der gegen den Papst protestirenden Fürsten die Anklagen wiederholte, die Friedrich selbst auf dem genannten Hof gegen ihn erhoben hatte. Gegen diese Vorwürfe hatte sich Urban aber bereits selbst vertheidigt in einem eigenhändigen Briefe an den Kaiser (S. 92): „. . . . Wiewohl die Cremonenser oft zu ihm geschickt und demüthig gebeten hätten, sie unter seinen apostolischen Schutz zu nehmen; wiewohl er mit gutem Gewissen diese Bitte hätte erfüllen dürfen, weil es ja seines Berufes sei, allen demüthig zu ihm Flehenden seinen Schutz zu gewähren: so habe er es doch nicht gethan, damit die Cremonenser nicht zu größerm Widerstande ermuthigt würden. Daß er die Feindschaft zwischen ihm und Cremona nicht habe schüren wollen, möge er daraus erkennen, daß er es gewesen, der dem Bischof von Cremona, als dieser Friedensunterhandlungen angeknüpft hätte, auf das nachdrücklichste befohlen habe, Alles zur Vermittlung des Friedens aufzubieten. Hätte er mit Cremona gemeinschaftliche Sache gemacht, dann würde der Krieg wohl einen andern Ausgang genommen haben. Auch erinnere er sich nicht, den lombardischen Städten und Bischöfen jemals die Hülfeleistung gegen Cremona untersagt zu haben. . . . Im Uebrigen habe er Einigen nur befohlen, der Kirchen im Cremonensischen Gebiete zu schonen, und so gebiete es ja wieder seine Pflicht. Gäbe es Briefe andern Inhaltes, man solle sie ihm vorlegen; zeige es sich dann, daß dieselben von ihm ausgegangen, so wolle er die Wahrheit nicht leugnen; doch würden so manche kaiserliche und päpstliche Briefe gefälscht." Wer möchte behaupten, daß der Papst in einem solchen eigenhändigen Briefe an den Kaiser selbst mit frecher Stirn Unwahrheiten vorbringe, da es dem Kaiser, wenn er wirklich päpstliche Briefe, die das Gegentheil enthielten, in der Hand hatte, doch leicht fallen mußte, ihn öffentlich der Lüge und Verstellung zu zeihen! Aber beim Verf. ist Urban nicht zu retten. Als er später den Forderungen des Kaisers, so viel er nachgeben zu können vermeinte, nachgab, heißt es S. 145: „Urban, der stolze, hartnäckige Mailänder, voll Haß gegen den Kaiser, hatte sich zu dem Versprechen bequemt, Folmar seiner erzbischöflichen Würde zu entsetzen." Selbst die Grabschrift, die der Verf. Urban ausstellt, fällt in demselben Sinne aus (S. 148). „Jedenfalls aber begrub man zu Ferrara einen Papst, welcher den Bruch des Friedens zwischen Kirche und Reich zu verantworten hatte, dessen leidenschaftliches Vorgehen auf die Dauer dem Ansehen des Papstthums sicher geschadet hätte, dessen Tod die Christenheit daher nicht zu beweinen hatte." Durch welche Gründe bewogen Urban sich in seinen letzten Lebenstagen so willfährig gegen Friedrich erwies, daß er sich selbst überwand und den Erzbischof zu entsetzen versprach, „den er im Widerspruch mit dem Kaiser erhoben, den er geweiht, den er zu seinem Legaten ernannt hatte", mußte dem Verf., wie er selbst gesteht, nach seiner ganzen Auffassung verborgen bleiben. Aber wenn er von Gregor VIII., dem unmittelbaren Nachfolger Urbans, das Urtheil fällt: „Vor Allem lag ihm das Leid der orientalischen Kirche am Herzen; denn das Befürchtete war geschehen; in den ersten Tagen seines Pontificats empfing Gregor die Trauerbotschaft, daß Jerusalem und das Grab des Erlösers in die Hände der Ungläubigen gefallen sei,", sollte da nicht dasselbe Urtheil auch über Urban gelten? Wenn Gregor redend eingeführt wird: „Gerade jetzt sei von kirchlicher Seite um so größere Behutsamkeit geboten, als das Unglück der orientalischen Christen die Hülfe der Mächtigen verlange. Durch die Demuth der Kirche hoffe er ihre Vertheidiger, den Kaiser und seinen Sohn, zu dem guten Werke zu bestimmen; er gedenke in Frieden mit ihnen zu leben, und wenn sie wider Verhoffen der Kirche die schuldige Achtung nicht erwiesen, nicht menschliche, sondern göttliche Hülfe gegen sie zu suchen" . . . . . ., sollte da nicht bei Urban dieselbe Rücksicht maßgebend gewesen sein, als er mit Selbstaufopferung den Wünschen des Kaisers nachzukommen versprach? Denn mit welch ängstlicher Sorge er dem Vordringen Saladins gegen Jerusalem gefolgt sein muß, geht schon daraus hervor, daß verschiedene Angaben, wenn auch mit Unrecht, ihn aus Gram über die Einnahme Jerusalems sterben lassen.

Andere Ungenauigkeiten sind von geringerm Belang. Wenn es über das Verhältniß Friedrichs zur Lombardei heißt: „Was die Lombarden betrifft, so brauchte der Kaiser, um sich ihrer Treue zu versichern, ihnen nur die gewünschten Rechte gewähren, in deren thatsächlichem Besitze sie sich auch vorher befunden hatten . . . Da verzichtete er zwar auf das wesentliche Ziel seiner lombardischen Politik, auf die unumschränkte Herrschaft; aber es geschah nicht zu seinem Nachtheil" . . ., so wäre hier der richtige Ausdruck gewesen, daß Friedrich die Selbständigkeit der lombardischen Städte habe anerkennen müssen, dafür aber statt widerstrebender Unterthanen treue Bundesgenossen an ihnen gefunden habe. — An einer andern Stelle heißt es: „In seiner (des Kaisers) durchgreifenden Beeinflussung der Bischofswahlen lernen wir nicht den letzten Meisterzug seiner Politik kennen", und doch konnte er nicht einmal jene Doppelwahl in Trier verhindern.

Abgesehen von diesen, wir möchten sagen, jugendlichen Uebertreibungen bleibt das ganze Werk eine verdienstvolle Arbeit, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigt. Gewissenhafte Benutzung der vorhandenen Quellen, vorsichtige Kritik, geschickte Combination und Leichtigkeit des Ausdruckes zeichnen sie vortheilhaft aus und möchten den Wunsch rechtfertigen, einstens eine vollständige Biographie Friedrichs I. vom Verf. an dieser Stelle besprechen zu können.

Münster. Niehues.

Zeitgeschichte.

Die Einziehung der Kirchen-, Stifts- und Klostergüter. Historische Skizze nebst einem Anhang: Geld für Oesterreich. Von Dr. J. Pfefferi. Leipzig, Ch. G. Kollmann 1866. III u. 162 S. gr. 8. 25 Sgr.

Schriften, welche, wie diese, zur Säcularisation des Kirchen=

gutes rathen, hat die Literatur zu verschiedenen Zeiten gesehen; die Geschichte hat aber auch wiederholt das praktisch werden sehen, was sie vorschlagen. Es ist zwar zu bedauern, aber leider wahr, daß man von seinen Freunden seltener lernt, als von seinen Feinden. Deshalb sollten, das ist nicht erst meine Ansicht von heute, Bischöfe, Klerus und insbesondere die Orden, auf die Stimmen jener achten, welche sie ohne Zweifel als Feinde ansehen werden; sie sollten ändern, was der Aenderung bedarf, und, soviel an ihnen liegt, verhüten, daß sich Thatsachen wiederholen, wie die Geschichte seit 100 Jahren deren wiederholt erlebt hat. Das ist der Grund, weshalb ich diese Schrift bespreche.

Dieselbe enthält in durchweg höchst geschickter Weise in scheinbar wohlwollendem Tone eine Zusammenstellung dessen, was man der Hierarchie, vor Allem den Orden zur Last legt, hebt deshalb sowohl Aussprüche von Kirchenvätern, Päpsten u. s. w. heraus, um die Angriffe gegen die Kirche zu begründen, als umgekehrt Aussprüche der Päpste und historische Thatsachen, um daraus die schädlichen Tendenzen der Hierarchie und Orden zu beweisen. In der Geschicklichkeit der Gruppirung und Hervorhebung liegt die Gefährlichkeit der Schrift. Denn mag man noch so sehr sagen: der Zusammenhang, die Umstände u. s. w. erklären die Sache anders; gegen die als Beweise vorgebrachten Dinge lassen sich diese und jene, viel mehr andere hinstellen; die Auslegung ist keine ehrliche, die Gründe der Erscheinungen sind andere, — so hilft das Alles nichts, weil nicht Jeder, der den Angriff liest, auch die Vertheidigung liest. Ebenso wenig helfen Widerlegungen der Unrichtigkeiten. Nur ein Mittel ist radical: sich ehrlich zu fragen: was ist Wahres darin und was Falsches, und das wirklich Verkehrte zu heben. Vom Geiste der Schrift gibt eine kurze Skizze des Inhalts auch ohne weitere Hervorhebung hinlänglich Kunde.

Im Eingang heißt es, Spanien, Italien und Mexico, die rein kath. Länder, hätten die Kirchen- und Klostergüter eingezogen; selbst der neue Fürst in Bukarest und der Sultan verleibe das Stiftungsgut dem Fiscus ein; das südliche Deutschland werde sich bald allein rühmen können, „das letzte Asyl zu sein für jenen Geist, der einst allmächtig in Europa herrschte." Der Abschnitt „die Entstehung der geistlichen Güter" deducirt dann, wie die christliche Kirche anfänglich nur eine aus Gleichen bestehende Gemeinde bildete, unter denen nur das übertragene Amt Unterschiede schuf, wie man mit dem Worte „Kirche" Mißbrauch treibe, wie der Gemeinde das Gut gehörte, wie die Erwerbfähigkeit unter Constantin zum Ruin wurde, wie die „Kirche" durch Erbschleicherei u. s. w. erwarb, wie der Klerus die Religion benutzte, nur um sein Wohlleben zu fördern, namentlich die Leiden des Fegefeuers („mag die Idee des Fegefeuers nun Virgils Aeneide oder den ägyptisch-römischen Mysterien entnommen sein", S. 15), wie der Staat solche unmoralische Mittel nicht dulden dürfe. Der zweite Abschnitt „das Eigenthumsrecht" kommt dahin, daß eine Einziehung durch das Recht der Kirche nicht verhindert werde. In einem dritten, „die Rechtsobjecte," werden die der Kirche nothwendigen und die unnöthigen Sachen geschieden, zu jenen die Pfründen, welche aber auf das Maß der „anständigen Ernährung" zu reduciren bez. zu erhöhen seien, die Erzeugnisse der Kunst in den Kirchen gerechnet; zu letztern gehört der unnöthige Schmuck, die Kloster- und Stiftsgüter. Der Abschnitt „das Rechtsverhältniß der geistlichen Güter zum Staate" deducirt, daß überall, wo die Priester herrschten, der Staat zu Grunde gegangen sei, daß der Staat ein Recht habe, zu säcularisiren und die kirchlichen Zwecke selbst aus den gewonnenen Mitteln zu fördern, daß er stets sich das Recht dazu beigelegt habe, daß die Hierarchie mit ihren Mitteln stets gegen den Staat gekämpft habe. Die Frage: „Ob der hierarchische Klerus ein conservatives Element im Staate sei?" (S. 64) wird natürlich verneint. „In jener Zeit der Blüthe klerikaler Gewalt wurden mit nur zwei Ausnahmen alle legitimen Kaiser mit dem Bannfluche belegt." Gregor VII. ist Begründer der Revolution; bei Manegold ist das Vorbild von Rousseau's Theorie; „der Jesuit Bellarmin eröffnet jene Reihe von geistlichen Schriftstellern, welche ihre Theorie bis zum Königsmorde steigerten"; Jacques Clement wurde als Heiliger gefeiert. „Trotzdem vertrauen die heutigen Monarchen den Jesuiten die Leitung der Erziehung an." — „Die Güter der Stiftungen, Klöster und Orden," heißt es weiter S. 74—143, haben nur Bestand, so lange ihr Zweck dauert. Ueber diesen kann der Staat urtheilen, weil ohne seine Anerkennung kein Rechtsschutz existirt und sie deshalb auch sich seinen Gesetzen unterwerfen müssen. Der Zweck existirt nicht mehr, deshalb kann man sie aufheben. Natürlich kann dies der einzelne Staat nur für die in seinem Gebiete; er soll sie verwenden für die kirchlichen Zwecke. „Meßstiftungen, insofern sie ein unmoralisches Motiv enthalten, nämlich den Gedanken, daß der Laie durch die Function des Priesters seinen moralischen Pflichten enthoben werden könne, sollten vom Staate nicht mehr geduldet werden", S. 85. „Das ascetisch contemplative Mönchswesen ist im Christenthum ebensowenig begründet als die Priesterhierarchie." Der Gehorsam habe nur zu Stolz geführt, das Keuschheitsgelübde sei zum Spotte geworden, die Armuth habe zum Ruin der Gegenden geführt; für Schulunterricht und Jugendbildung, Conservirung und Ausbreitung der Wissenschaften hätten die Klöster blutwenig gethan. Durch die Klöster sei die religiöse Frömmigkeit zur Mechanik geworden, die Gebetsmühle des Fakir sei da consequenter, Dampf würde noch mehr leisten; die Mönchstheorie untergrabe die Moral, der blinde Gehorsam sei die Pflanzschule des Hochverraths, das Keuschheitsgelübde entsittliche; die Armuth der Orden sei der Grund des Communismus, ihre Hauptfrucht die Habsucht. Von Seiten der Freiheit könne man keinen Einwurf machen, weil nichts entgegen stehe, daß diese Leute privatim eine Regel befolgten, aber ihre Abhängigkeit von staatsfeindlichen Obern müsse fallen; an diese brauche sich der Staat gar nicht zu kehren; wie der einzelne Mönch mit seinem Gewissen auskomme, sei Privatsache. Zum Schlusse folgt aus Nehers Statistik eine Zusammenstellung der Orden, der Kirchengüter u. s. w., die aber von dem Verf. selbst als ungenügend bezeichnet wird. Dann wird (S. 116—143), nachdem ausgeführt ist, die Religion habe Einfluß auf Wohlstand u. s. w., geklagt über Oesterreich, wie die Steuern unerschwinglich seien, wie es in jeder Beziehung zurückstehe hinter dem Norden. Als Hauptgrund wird dargestellt die mönchische Erziehung. Joseph II. habe glänzend begonnen, aber zu rasch, und nicht bedacht, daß er ein dumpfes Volk vor sich gehabt. Durch die schlechte Erziehung seien die höhern Stände unwissend, freilich befähigt geworden „für jeden Befehl des Obern, aber auch für jede Leidenschaft und jeden schlechten Antrieb"; die Masse des Volkes lerne nur „dem Pater respectvoll die Hand küssen, lateinische Gebete, Gedächtnißübungen, auch lesen, schreiben, rechnen." Hebe man die Mannsorden auf, so werde, das wird weiter ausgeführt, viel geholfen. Für Weiber mögen Stifte bleiben aus nationalökonomischen Gründen, aber ohne Gelübde. Zum Schlusse wird „das Concordat" von S. 143 ab zerzaust und deducirt, wie es eine Abtretung der Souverainetät enthalte u. s. w., mit zum Theil haarsträubender Sophistik, es sei denn, daß Unkenntniß den Verf. bona fide handeln ließ.

Die in dieser Schrift ausgesprochenen Anschauungen sind, soweit meine Kenntnisse reichen, die einer enorm großen Zahl „Gebildeter" in Oesterreich. Ich glaube nicht, daß das Concordat außerhalb des Klerus in der ganzen Monarchie 1000 urtheilsfähige, aufrichtige Verehrer habe. Gegner sind freilich manche aus denselben Gründen, aus welchen andere für dasselbe sind. Ob und wie viele Klöster u. s. w. das leisten, was sie leisten könnten und sollten, mag ich nicht entscheiden. Manche der in dieser Schrift gemachten Vorwürfe kann man täglich hören. Vertuschen hilft nicht, wenn die Dinge stehen, wie sie stehen. Daß

ich hier weder eine Widerlegung geben, noch untersuchen kann, inwiefern die Schrift für thatsächliche Schilderungen Recht habe, liegt auf der Hand. Eins aber hebe ich hervor. Wenn Jemand, sei er gläubiger Katholik oder nicht, jene thatsächlichen Zustände, auf welche unzweifelhaft die Religion, deshalb auch die Hierarchie einen Einfluß hat, wie sie in Oesterreich sind, betrachtet, so mag sich leicht die Frage aufdrängen: wie ist das möglich, da ja doch der ganze Volksunterricht in den Händen des Klerus ist, von allen Mittelschulen für Katholiken sorgsam alle „Akatholiken" fern gehalten wurden, bischöfliche Commissäre die Gymnasien u. s. w. inspiciren? Wo liegt der Fehler? —

Prag. Schulte.

Literarische Notizen.

— Wir haben schon 1866, Sp. 598 nach einer Dissertation von Vercellone berichtet, daß der Basilianer Cozza zu Grottaferrata in einem Palimpsest Stücke der prophetischen Bücher nach der Septuaginta aufgefunden hat. Cozza hat diese Stücke jetzt in einem sehr sorgfältigen Abdruck mit ausführlichen Prolegomena und kritischen Noten und mit einem photographischen Facsimile herausgegeben [1]). In den Noten sind auch die griechischen Scholien der Handschrift abgedruckt. (Einige Blätter der Handschrift sind übrigens dreimal beschrieben, das zweite Mal im 10. oder 11. Jahrh. mit dem Parakletikon des Johannes von Damascus.) Dem griech. Texte des Isaias ist im 9. oder 10. Jahrh. die Vulgata beigeschrieben und stellenweise eine zweite lat. Uebersetzung; wie auch Cozza zugibt, ist dieses leider nicht die vorhieronymianische lat. Uebersetzung, sondern eine wahrscheinlich von dem Schreiber selbst herrührende wörtliche Uebersetzung des griech. Textes solcher Stellen, an welchen die Vulg. von ihm abweicht. Auch diese lat. Uebersetzungen hat Cozza mit abdrucken lassen. Beigefügt sind noch einige kleine Fragmente der Septuaginta, einige Stücke der Evangelien und ein Fragment von 2. Kor. aus andern Palimpsesten. Die werthvolle und sorgfältige Arbeit berechtigt den Herausgeber, neben Vercellone und Ceriani einen Platz unter den italienischen Gelehrten der Gegenwart zu beanspruchen, welche sich um die Bibelkritik verdient gemacht haben. Auch die Ausstattung des Buches läßt nichts zu wünschen übrig.

— Von dem Sp. 70 besprochenen Berichte des Prof. Maassen zu Graz über die Handschriften des kanonischen Rechtes vor Pseudoisidor ist die zweite Abtheilung erschienen, welche eine ausführliche und sorgfältige Beschreibung der einschlägigen Handschriften der Pariser und anderer französischer Bibliotheken enthält [1]).

1) *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta* graeca et latina, ex palimpsestis codicibus Bibliothecae Cryptoferratensis eruta atque edita a *Iosepho Cozza*, hieromonacho S. Mariae Cryptaeferratae ordinis S. Basilii Magni. Pars prima. Rom, Spithoever 1867. LXXIII u. 338 S. gr. 8. 5 Thlr. 8 Sgr. Die Pars prima enthält die oben und 1866, Sp. 598 besprochenen Fragmente der Propheten; die Pars secunda (S. 311 ff.) die Fragmente aus den andern Palimpsesten, von denen vor S. 313 ein lithographirtes Facsimile gegeben wird.

1) Bibliotheca latina juris canonici manuscripta von Dr. *Friedrich Maassen.* Erster Theil: Die Canonensammlungen vor Pseudoisidor. II. Frankreich. Wien, in Comm. bei Gerold 1867, S. 157—288 [Aus dem Novemberhefte des Jahrg. 1866 der Sitzungsberichte der philos.-hist. Cl. der K. Akademie der Wiss. (LIV. Bd.) besonders abgedruckt].

Correspondenz der Redaction. — No. 77: Dankend erhalten. — No. 80: Ihr letzter Art. in No. 13. — No. 129: Sie müssen Sich bei der dortigen Post beschweren. — No. 142: Erhalte ich das Versprochene gar nicht? — No. 154: Broschüre von S. unter Kreuzband an Dich abgesandt. — No. 157: Die Schrift von Br. unter Kreuzband von hier, die von St. von Köln aus abgesandt. B. werde ich zu beschaffen suchen. — No. 174: Dankend erhalten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 24. Juni 1867. №13.

Geschichte der Exegese.

Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen. Eine von der theol. Fakultät der Hochschule zu Würzburg gekrönte Preisschrift. Von Dr. **Heinrich Kihn**, kgl. Studienlehrer zu Eichstädt. Ingolstadt, Krüll 1866. IV u. 198 S. 8. 1 Thlr. 3 Sgr.

Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete. Von **Ph. Hergenröther**, Religions- und Geschichtslehrer an der kgl. Studienanstalt zu Würzburg. Würzburg, Stahel 1866. VI u. 73 S. 8. 12 Sgr.

Beide Schriften sind aus Anlaß einer von der theol. Facultät zu Würzburg gestellten Preisaufgabe entstanden. Die erstere übertrifft die letztere nicht bloß an Umfang, sondern auch an Reichhaltigkeit des verarbeiteten Materials wie an Reife und Schärfe des Urtheils. Gleichwohl ist auch letztere nicht allein eine fleißige, sondern auch eine mit Geschick durchgeführte Arbeit. Einzelne Mängel, welche beide Schriften, zum Theil gemeinschaftlich, haben, werden in nachfolgender Erörterung nebenbei zur Sprache kommen. Zunächst verdient die theol. Facultät zu Würzburg alle Anerkennung dafür, die Aufmerksamkeit ihrer Studirenden auf die genannte Frage hingelenkt und dieselben zu selbständigen patristischen Studien angeregt zu haben. Denn wenn etwas in den Forderungen unserer Zeit liegt, dann ist es das Hinausgehen der Theologie über Compendien und hergebrachtes Formelwesen, das Zurückgreifen zu der freien und lebensfrischen Entwicklung des christlichen Alterthums. Natürlich darf auch dieses Zurückgehen auf die Väter der Kirche nicht ein Rückschritt, nicht selbst wieder ein todtes und geistloses Uebertragen der uralten Anschauungen auf die Wissenschaft und die Verhältnisse unserer Zeiten sein, sondern es muß geschehen im Geiste jener großen h. Männer, die sich selbst bewußt waren, nur die Fundamente zu dem Riesengebäude der christlichen Wissenschaft gelegt zu haben. Auf keinem Gebiete zeigt sich dieses Bedürfniß so deutlich, wie auf dem der Exegese. Hier war die beinahe ausschließlich der Speculation zugewandte mittelalterliche Theologie völlig in Stagnation gerathen, während die patristische Zeit die schönsten Anfänge zu einer gründlichen und umfassenden Bibelwissenschaft erzeugt hatte. Aber auch gerade auf diesem Gebiete genügt es am wenigsten, die alten Anschauungen unvermittelt mit der heutigen Wissenschaft wieder zu erneuern. Dagegen würden sich am meisten die h. Väter selbst verwahren, ein h. Hieronymus etwa mit einer Entschiedenheit, die vielleicht der modernen Empfindsamkeit anstößig vorkommen dürfte. Was uns aber thatsächlich am nachdrücklichsten vor einer solchen Verirrung schützen kann, das ist ein detaillirtes und unermüdliches Studium der patristischen Literatur selbst. Nicht derjenige, welcher stets von der „Exegese der Väter" redet und nur das aus derselben herausgreift, was seinen sonderthümlichen Ansichten gerade günstig zu sein scheint, dient wahrhaft der kirchlichen Wissenschaft, sondern wer sine ira et studio das g a n z e großartige exegetische Material der patristischen Literatur sich anzueignen und m e t h o d i s c h zu verarbeiten sucht. Ein solcher wird sich aber schon des von Vielen gern gebrauchten Ausdruckes „die Exegese der Väter" nicht leicht bedienen, weil derselbe schon an und für sich eine historische Ungenauigkeit enthält. Denn wie man nicht in dem Sinne von einer Theologie der Vorzeit sprechen darf, als hätte es im Mittelalter nur Ein theologisches System gegeben, so kann man auch nicht von einer Exegese der Väter reden, da das christliche Alterthum sehr verschiedene, sogar ganz entgegengesetzte Richtungen und Schulen in der Exegese gekannt hat.

Wie auch aus beiden angezeigten Schriften erhellt, läßt sich eine durchgreifendere principielle Differenz nicht denken, als sie wirklich zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule in Hinsicht auf die Bibelerklärung bestand. Und dieser Unterschied, oder besser gesagt, Gegensatz ist nicht so zu erklären, als wenn in den beiden Schulen sich Orthodoxie und Rationalismus gegenüber gestanden hätten. Vielmehr bargen beide Richtungen beides in ihrem Schooße. In Alexandrien betonte man das Dogma von der Inspiration in der schärfsten Weise und suchte förmlich nach Geheimnissen, die man in den h. Schriften verborgen glaubte. Aber gleichzeitig ging der Hauptvertreter dieser allegorischen Richtung, Origenes, so weit, zu behaupten, es werde vieles in der Bibel als geschichtlich erzählt, was doch nur ersonnen sei, und es würden manche Vorschriften in ihr gegeben, welche der Mensch nicht auszuführen vermöge (de princ. IV, 1, 15 sqq.) In Antiochien hielt man anderseits unverbrüchlich am Wortsinne der h. Schriften fest, behandelte sie aber dabei mitunter zu sehr nach den allgemeinen hermeneutischen Regeln, ohne ihren innern Zusammenhang und ihre kirchliche Bedeutung gebührend zu würdigen. Wir erinnern nur an die Verwerfung des Buches Job und des Hohen Liedes als unkanonischer Schriften durch Theodor von Mopsuestia. Beide Richtungen also waren von dem kirchlichen Standpunkte ausgegangen, aber in ihrer Entwicklung nicht frei von rationalistischer Verirrung geblieben. Und seltsamer Weise hat die alexandrinische Schule, welche dem Scheine nach in ihrer Inspirationslehre viel orthodoxer war als die antiochenische, bei weitem gefährlichere Irrthümer erzeugt als diese. In Antiochien haben doch nur Einzelne, zumal Theodor von Mopsuestia, wesentliche Irrthümer gelehrt, während der Schule selbst nicht, wie der alexandr., eine dogmatisch irrige Richtung zum Vorwurf gemacht werden kann. Es rührt dies daher, daß die nach festen, logischen Regeln construirte, grammatisch-historische Schrifterklärung der Antiochener allein geeignet war, den in der Bibel niedergelegten Inhalt richtig zu ermitteln. Die alexandr. Methode baute sich mehr in subjectiv-speculativer Weise auf, förderte also, da sie immerhin geistreich war, manches Richtige und Schöne zu Tage; aber dies

deckte sich nicht stets mit dem, was die Bibel bot. War es nicht z. B. ein genialer Gedanke, daß Origenes nach Analogie der platonischen Trichotomie einen dreifachen Sinn, den leiblichen (buchstäblichen), den psychischen (höhern) und den pneumatischen (typischen) in der Bibel zu ermitteln suchte (de princ. IV, 1, 11)? Aber involvirte dies nicht zugleich eine völlig unerweisbare Voraussetzung? Wer gab ihm ferner das Recht, bei schwierigen Stellen das Vorhandensein des leiblichen Sinnes einfach abzuleugnen und sich lediglich an den vermeintlichen psychischen und pneumatischen zu halten (de princ. IV, 1, 12 sqq.)? Hätte er sich keines Princips bei der Schrifterklärung bedient, dessen Richtigkeit nicht zuvor strenge nachgewiesen worden wäre, so würde er vor der bezeichneten Verirrung bewahrt geblieben sein. Seine ideelle, platonische Intuition hat ihn wie zu seinen sonstigen, so auch zu seinen exegetischen Irrthümern verführt. Daß ebenfalls die antioch. Schule Unrichtigkeiten, sogar beklagenswerthe dogmatische Irrthümer zu Tage förderte, lag nicht an ihren Grundsätzen. Die Logik kann nie zu scharf werden, und die historische und philologische Forschung nie zu gründlich. Die antioch. Methode als solche war eben die richtige, während die alexandr. als eine willkürliche und im Princip irrige bezeichnet werden muß. Und wenn einige Mitglieder der antioch. Schule dem Rationalismus im schlimmen Sinne dieses Wortes anheim fielen, so ist das nicht durch ein Uebermaß von Logik oder philologischer Akribie geschehen, sondern gerade durch das Gegentheil. Nur insofern hat die Methode Irrthümer erzeugt, als Einige, durch deren stete Anwendung in ihrem Urtheil zu sicher gemacht, unlogisch genug andere von ihnen weniger gepflegte Momente übersahen. Wie konnte z. B. Theodor von Mopsuestia, wenn er logisch blieb, die Kanonicität des Buches Job aus dem Grunde verwerfen, weil dasselbe in seiner Anlage Aehnlichkeit mit den griechischen Tragödien besitze?

Nach diesen Erörterungen ist zu berichtigen, wenn Hergenröther S. 18 die alexandr. und die antioch. Schule als gleichberechtigt neben einander stellt und beide Richtungen in der Exegese des h. Chrysostomus mit einander ausgesöhnt werden läßt. Wahr ist hieran nur, daß Chrysostomus, wie die orthodoxen Vertreter der antioch. Exegese überhaupt, sich nicht zu der Einseitigkeit des Theodor von Mopsuestia verirrten, sondern an dem Dogma von der Inspiration ohne Wanken festhielten, daß sie der geoffenbarten Wahrheit mit derselben Strenge ihr Recht angedeihen ließen wie der wissenschaftlichen Forschung. Ersteres hatten sie aber keineswegs von den Alexandrinern gelernt, die hingegen in ihrem Mangel an logischer Schärfe beiden Interessen nicht vollständig gerecht wurden. Auch kann man nicht mit Herg. S. 29 die Irrthümer Theodors als „die äußersten Consequenzen der allzu einseitig und schroff verfolgten Verstandesrichtung" bezeichnen, als wenn die „Verstandesrichtung" der Antiochener durch das etwas schwärmerische Element der Alexandriner hätte beschränkt werden müssen. Es war vielmehr eine **unlogische** Einseitigkeit, in welche sich Theodor verirrte. Daß die antioch. Schule in ihrem ursprünglichen Gegensatze zu der alexandr. nicht einem häretischen Rationalismus dienstbar gewesen, daß sie sich nicht, wie Ernesti behauptet, auf den Semiarianer Eusebius von Emesa, sondern auf Dorotheus und Lucian zurückführt, hat Kihn S. 31 ff. sehr gut nachgewiesen.

Muß man sich aber auch so vom wissenschaftlichen wie vom kirchlichen Standpunkte aus im allgemeinen für die antioch. und gegen die alexandr. Methode entscheiden, so ist doch Kihn hierin nach beiden Seiten etwas weit gegangen. Daß die Antiochener die Exegese „auf einen seitdem nicht leicht erreichten Höhepunkt erhoben haben" (S. 29), ist zu viel gesagt. Denn gerade die historische und philologische Schrifterklärung, welche die Stärke der dortigen Schule bildete, hat durch den gewaltigen Aufschwung der kritischen Geschichtsforschung und Philologie, welcher eben ein charakteristisches Merkmal der neuern Wissenschaft ist, eine früher nicht geahnte Tiefe und Fruchtbarkeit gewonnen. Wir müssen dabei nur bedauern, daß die Ausbildung der von den Antiochenern bereits angebahnten Richtung, da sie großentheils von protestantischen Händen besorgt wurde, sich zu Einseitigkeiten verirrte und vielfach den festen dogmatischen Boden verließ. Aber hat denn nicht auch die neuere Zeit Männer hervorgebracht, wie Sixtus von Siena, Richard Simon, Jahn, Hug, Movers, Windischmann, Haneberg u. A., welche die kirchliche Ueberzeugung mit der größten Unbefangenheit in der historischen und philologischen Bibelforschung verbanden? Wie es der Fortschritt der Geistesbildung und die Vermehrung des bezüglichen Materials mit sich brachte, hat doch die Bibelwissenschaft in der neuern Zeit überall, wo sie von dogmatischen Irrthümern sowohl als von dogmatischer Befangenheit sich frei erhielt, auch der antioch. Schule gegenüber wahrhaft bewundernswerthe Resultate erzielt. In der oben angeführten Behauptung Kihns liegt aber insofern eine Wahrheit, als mit den damaligen Mitteln allerdings von den Antiochenern das Höchste geleistet worden ist. Anderseits urtheilt Kihn aus Vorliebe für die Antiochener über Origenes zu strenge. Niemand kann entschiedener gegen die Willkür der alexandr. Methode eingenommen sein, als der Ref., und Niemand mehr den seltsamen Versuch Vincenzi's, Orig. von seinen Irrthümern rein zu waschen, für mißlungen halten; aber Kihn thut denn doch dem großen Alexandriner Unrecht, wenn er S. 180 sagt: „Orig. würdigte die h. Schrift durch das Uebermaß der Allegorie herab. Sie erschien als eine göttliche Hieroglyphenschrift, welche bald nicht mehr Anspruch auf Ansehen und Göttlichkeit machen konnte, als die heidnisch-ägyptischen und asiatischen Religionsbücher. Ueberall wollte er Erhabenes, Göttliches, Messianisches, Uebersinnliches finden. Die antioch. Schule hielt die Zweckbeziehung des A. T. für Judenthum und Christenthum aufrecht und zeigte das Evangelium in seiner wahren Erhabenheit als Höhepunkt der Offenbarung. Bei Orig. wird das Gesetz zum Evangelium und dieses zum Gesetze. Weissagung und Typik verlieren ihre Bedeutung und der Werth der Incarnation ist abgeschwächt." Dieses Urtheil enthält arge Uebertreibungen. Daß Orig. nicht das richtige, historische Verständniß von der h. Schrift besaß, also auch nicht das Verhältniß des A. T. zu dem N. **genau** begriff, ist wahr; aber auch nur dieses. Bedenkt man nun, daß er innerhalb der Kirche die Bibelwissenschaft begründete, mit wahrhaft herculischer Arbeitskraft das nöthige Material zusammenschleppte, bei der Ermittlung der richtigen exegetischen Methode aber von den gnostischen und philosophischen Systemen seiner Zeit beeinflußt war, so wird man doch geneigt, ihn so milde wie möglich zu beurtheilen, und aus seinen Irrthümern gewiß keine Consequenzen zu ziehen, an die er selbst nicht gedacht hat.

Auf ähnliche Weise wie Orig. erfährt auch Theodor von Mopsuestia bei Kihn zu scharfen Tadel. Er sagt z. B. S. 184 etwas unklar: „Theodor, der seine eigenen Ansichten bis zum Extreme zu verfechten gewohnt war, ohne hiezu (?) die nothwendige Tiefe und Einsicht zu besitzen, bildete zwei andere Irrlehren aus, den Nestorianismus und Pelagianismus." Abgesehen davon, daß man diese beiden Irrlehren, zumal letztere doch nur mittelbar auf Theodor zurückführen darf, kann man ihm auch bedeutende Geistesgaben und umfassende Gelehrsamkeit nicht absprechen. Hätte er damit die gleiche dogmatische Tiefe verbunden, so würde er eine der glänzendsten Zierden der griechischen Kirche geworden sein. Aber auch im Einzelnen äußert sich Kihn und ähnlich, wenngleich milder, Herg. zu wegwerfend über Theodors Exegese. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß er das Verhältniß des A. T. zum N. zu rationalistisch und zu wenig dogmatisch auffaßte. Aber wenn Kihn S. 181 es als einen Hauptfehler des Exegeten bezeichnet, daß er selbst solche alttest. Citate im N. T. als accommodirt betrachtete, welche mit der Formel „damit erfüllt wurde" oder „was der Prophet sagt" angeführt

werden, so ist er wieder zu weit gegangen. Namhafte kath. Gelehrte älterer und neuerer Zeit, wie Cornelius Jansenius, Maldonat, Vasquez, Wiseman u. A. haben bei manchen Stellen zumal im Matthäus-Evangelium dasselbe gethan. Und ohne gewaltsame Verzerrung der Texte läßt sich dieses Verfahren auch mitunter nicht vermeiden. Bekanntlich haben ja sogar die neutest. Schriftsteller bei derartigen Anführungen, welche nicht einen eigentlichen dogmatischen Beweis bezweckten, mitunter einiges an den alttest. Texten geändert, um dieselben für ihren Zusammenhang passender zu machen. Sehr zutreffend urtheilt über dieses Verhältniß Döllinger, Christenth. u. Kirche S. 152: „In dem Gebrauche, den die neutest. Schriftsteller von Stellen des A. T. machen, verfahren sie mit einer Freiheit, an welche der Maßstab einer streng beweisenden exegetischen Argumentation nicht angelegt werden darf. In der Regel citiren sie bloß nach dem Gedächtnisse, und dabei auch mit Abweichungen in den Ausdrücken, welche durch den Gebrauch, den sie eben von der Stelle machen wollen, bedingt sind." Ich füge nur Ein Beispiel bei. Matth. sagt 13, 35 von der parabolischen Lehrmethode Jesu, es sei dadurch erfüllt worden (*ὅπως πληρωθῇ*), was der Prophet gesagt habe (Ps. 78, 2), *ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου* — ich will in Parabeln meinen Mund öffnen. In dem Psalme ist jene Stelle die Einleitung, in welcher der Dichter erklärt ein Lehrgedicht (בְּמָשָׁל) vortragen zu wollen über die israelitische Geschichte. Mit jener Auffassung übereinstimmend, bemerkt auch Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb. 3. Aufl. S. 635 über die weit ausgesponnenen Allegorien im Galaterbriefe: „Um den im Judenthume Aufgewachsenen die Göttlichkeit des Christenthums und seine Selbständigkeit begreiflich zu machen, nimmt der Apostel wiederholt zur exegetischen Methode des Midrasch die Zuflucht. Wenn er z. B. das Verhältniß der christlichen Freiheit zur jüdischen Ceremonienknechtschaft darstellen will, vergleicht er die beiden Söhne Abrahams, Ismael und Isaak, ganz nach der Weise des Midrasch. Die Rechtfertigung Abrahams aus dem Glauben ist ebenfalls nach rabbinischer Methode dargestellt. Hätte Paulus nicht wenigstens in den Vorstehern der galatischen Gemeinde frühere Juden vor sich gehabt, so würde er sich ohne Zweifel viel einfacher ausgedrückt haben. Wie der gute Kinderlehrer mit Kindern kindlich redet, so der Völkerapostel mit den Juden nach jüdischer Weise, ohne deshalb den christlichen Inhalt seiner Lehre zu verkümmern."

Kihn scheint bei seiner allzu scharfen Verurtheilung Theodors derartige Thatsachen nicht gekannt oder nicht hinreichend gewürdigt zu haben, wie er auch an einer andern Stelle (S. 94) aus ähnlichen Gründen gegenüber der Verirrung Theodors auf dem Gebiete der Kritik keineswegs das Richtige trifft. „Anstatt, sagt er, von der Synagoge, der Kirche und den Vätern sich über die Anlage, den Inhalt, die Form und den Zweck der h. Bücher belehren zu lassen, richtet er nach Maßgabe seiner eigenen Kriterien über deren Kanonicität." Daß die Kirche über Anlage u. s. w. der h. Bücher belehrt, ist mir unbekannt. Die jüdischen Ueberlieferungen über die Bibel sind vielfach sagenhaft, und auch die ältesten christl. Traditionen über biblische Fragen, welche sich mitunter schnurstracks widersprechen, bedürfen der kritischen Prüfung. Daß also Theodor nach kritischen Gründen urtheilt, kann ihm nicht zum Vorwurfe gereichen, zumal er darin großen Vorbildern unter den Vätern, wie Dionysius von Alexandrien u. A. folgte. Nur darin ging er auf dem Gebiete der höhern Kritik zu weit, daß er nach willkürlichen Grundsätzen und im Widerspruch mit der Autorität der Kirche über die Kanonicität einiger biblischer Bücher urtheilte.

Schließlich noch einige Einzelheiten aus den angezeigten Schriften. Bei Kihn S. 41 wird aus Versehen Markus statt Lukas genannt; diesen nennt *Hieron.* de vir. ill. c. 7 medicus Antiochensis. Aber auch er darf nicht unter die Begründer der antioch. Kirche gezählt werden. Nach *Euseb.* H. E. III, 4 soll er nur aus Antiochien gebürtig gewesen sein. Daß Kihn mit Recht den Ursprung der antioch. Schule bis auf Lucian (290) zurückführt, haben wir bereits bemerkt. Aber wenn er nun (ähnlich wie Herg. S. 8 ff.) S. 44 ff. die „Vorstufe der antioch. Schule" bis auf Theophilus von Antiochien (168) zurückdatirt, so wird dies doch durch seine eigenen Ausführungen widerlegt. Von Theophilus muß er S. 46 selbst gestehen, daß er, so viel uns bekannt sei, die allegorische Interpretationsmethode befolgt habe. Er that dies sicher im Anschluß an die Alexandriner, und war zu seiner Zeit von einer antioch. Methode noch gar nichts vorhanden. Von einem gewissen Malchion, der um 270 in Antiochien lebte, weiß dann auch Kihn (S. 47) nur zu sagen, daß seine Geistesbildung auf grammatisch-logische Schrifterklärung schließen lasse. S. 139 findet sich eine Unrichtigkeit, welche wohl der auch sonst vorkommenden Unklarheit der Darstellung zuzuschreiben ist: „Die antioch. Schule ist in ihrer Hochschätzung für die Version der Siebenzig, der sie göttliche Inspiration zuschrieb, nicht zu weit gegangen, u. s. w." Der Verf. will hiermit dem Zusammenhange nach nur sagen, die Antiochener hätten sich nicht ausschließlich an jene Uebersetzung gehalten, trotzdem sie derselben u. s. w. Zweifelsohne will er nicht den bei den Vätern allerdings weit verbreiteten, für Exegese und Kritik sehr folgenreichen Irrthum von der Inspiration der Septuaginta für wahr halten. Auffallend ist es, daß Kihn (S. 63) sowohl als Herg. (S. 23) gar keine Notiz genommen haben von dem lateinisch erhaltenen Commentare zu den kleinern paulinischen Briefen, welchen Pitra (Spicil. Solesm. t. 1, Paris 1852) unter dem Namen des h. Hilarius veröffentlicht hat, welcher aber nach J. L. Jacobi[1]) von Theodor von Mopsuestia ist. Beide Verf. (Kihn S. 48 f., Herg. S. 11) reden ferner von der Recension des neutest. Textes durch Lucian als einer weit verbreiteten und in der Kirche anerkannten. Scholz (Einl. I, 634 f.) ist wohl im Unrechte, wenn er die Existenz einer solchen Recension ganz in Abrede stellt; aber Hieronymus (praef. in Evang.) und noch viel schärfer der Papst Gelasius (Decret. c. 4) sprechen sich so nachtheilig gegen die Arbeit des Lucian als eine Fälschung des neutest. Textes aus, daß dieselbe nie eine große Verbreitung und Anerkennung in der Kirche genossen haben kann.

Bonn. Langen.

Patrologie.

Patrologiae cursus completus acc. **I. P. Migne.** Series graeca.

Zweiter Artikel.

Mit Photius glaubten die Pariser Herausgeber die Sammlung der griechischen Kirchenschriftsteller zum Abschluß bringen zu sollen; gleichwohl entschlossen sie sich nachher, auch noch die kirchlichen Autoren griechischer Zunge bis zum Concil von Florenz gesammelt herauszugeben. So entstand eine zweite Serie von 58 Bänden, die wohl vielfach an den Vorzügen wie an den Mängeln der ersten Serie Theil nimmt, in vielen Beziehungen aber das früher Geleistete bei Weitem übertrifft. War der Entschluß, eine solche Fortsetzung zu liefern, schon an sich zu loben, so ist es noch mehr die größere Sorgfalt, mit der man zu Werke ging und manche Erfahrungen und Belehrungen, auch des Auslandes, sich zu Nutzen machte. Eine bedeutende Zahl von seltenen Druckwerken wurde angeschafft und durch Abdruck zugänglicher gemacht; handschriftliche Schätze wurden eifriger

1) Deutsche Zeitschr. für christl. Leben, Berlin 1854, Aug. — Theilweise hat Jacobi den Commentar mit den griech. erhaltenen Fragmenten und krit. Noten in Halle'schen Universitätsprogrammen von 1855. 56. 58. 60 neu herausgegeben (zu Phil., Col. und 1 Thess.).

aufgesucht, um hier das erste Mal veröffentlicht zu werden, und auch die literärgeschichtlichen Notizen mit nicht geringem Fleiße zusammengestellt, so daß die Sammlung, wenn sie in ihrer ersten Serie die Lücken so mancher Bibliothek ersetzt, in ihrer zweiten fast als unentbehrlich betrachtet werden muß.

Zuerst erscheinen mehrere Autoren des 9. und 10. Jahrh. Die Reihe eröffnet Niketas David (Bd. 105); aus Allatius werden die historischen Notizen über ihn, aus Mansi die Biographie des Patriarchen Ignatius, aus Combefis die Reden, aus Mai mehrere Fragmente mitgetheilt. Von einem andern Niketas, dem von Byzanz, über den sich gleichfalls die Notizen bei Allatius nebst einem Vorworte von Bischof Malou vorfinden, erhalten wir das von jenem veröffentlichte Schreiben an die Armenier und die von Mai edirten Streitschriften gegen die Saracenen; es fehlt nur ein anderes Werk desselben Autors, gegen die Lateiner gerichtet, das ich mit andern ungedruckten Stücken noch zu veröffentlichen gedenke. Von dem Abt Theognost (Notiz aus Hanke) werden die Lobrede auf alle Heiligen und die im Namen des Ignatius verfaßte Appellationsschrift mitgetheilt. Es folgen die Biographie des Studiten Nikolaus und die Werke des Hymnographen Joseph nach Surius, Marracci (Rom 1661), Goar und Daniel, denen Einleitungen aus Mongitore und den Bollandisten vorausgehen. Die Reden und Gedichte des Johannes Geometra (Bd. 106) wurden zum ersten Male aus Morelli, Iriarte, Cramer und Ballerini gesammelt; durch Letztern werden auch die Notizen aus Fabricius berichtigt. Aus demselben Ballerini ist die Rede des Kosmas Vestitor auf Joachim und Anna entnommen, aus Mai der Text des Patriciers Leo, aus Gallandi der des Joseppus, aus den Bollandisten die Rede des Philosophen Nikephorus auf den Patriarchen Anton II. (bloß lat.). Außer einem Fragment des Athanasius von Korinth enthält derselbe Band noch die Commentare zur Apokalypse von Andreas und Arethas nebst zwei den hagiographischen Werken entnommenen Reden des Letztern, sowie einige noch nicht näher durchforschte „opuscula scripturistica, liturgica et moralia incertae aetatis“ aus Combefis, Bandini, Mai und Boissonade. Den Werken des Kaisers Leo des Weisen (Bd. 107) geht wieder eine Vorrede von Malou nebst Marracci's Biographie (Rom 1651) voraus; an sie schließen sich die Paränesen Basilius' I. an seinen Sohn aus Banduri und Mai und die von Matranga (Rom 1850) edirten Verse Constantins auf Leo; es folgen 19 Reden Leo's nach Baronius, Combefis, Marracci, Possinus, Gretser und Maffei, die liturgischen Gebete aus der venetianischen Sammlung von 1554, Epigramme, Gedichte und Fragmente aus Allatius, Lambeccius, Brunck und Matranga, der Brief an Omar (leider nur lat. nach der alten Bibl. PP.), die notitia episcopatuum mit den Einleitungen von Gretser und Goar nebst ähnlichen Verzeichnissen, wie sie das „Syntagma der Canones“ von Rhalli und Potli (Athen 1852, Bd. 5) liefert, die Taktik nach Lami (Florenz 1745) mit den nachher erschienenen Fragmenten, die „Orakel“ nach Lambeccius, sowie auch die Novellen.

Der Chronograph Theophanes, der eigentlich schon vor Photius seine Stelle hätte finden sollen, steht mit der anonymen Lebensbeschreibung des Kaisers Leo V. und mit Leo Grammaticus im 108. Bande; daran schließen sich (109) die Fortsetzer des Theophanes, dann Symeon, der Mönch Georg, Genesius, Joh. Kameniata und einige andere Schriftsteller, sowie (110) Georg Hamartolus nach der Petersburger Ausgabe von 1859, die, wie hier ausdrücklich bemerkt wird (sonst ist das nicht geschehen), mit Erlaubniß des Herausgebers E. Muralt abgedruckt und mit einer lat. Uebersetzung ausgestattet wurde. Unter den Autoren, die der 111. Band umfaßt, ist der Patriarch Nikolaus Mysticus der bedeutendste; wir erhalten nebst den aus Henschen und Mai entnommenen Einleitungen die 163 Briefe, wie sie Letzterer griechisch veröffentlichte, mit einer neu gefertigten Uebersetzung, sowie den ebenfalls von Mai publicirten Tractat über das Mönchswesen. Hier findet sich auch die von Mai herausgegebene griechische Papstchronik von Formosus bis Johann X., die mehrfach interessant ist und z. B. die von Auxilius (bei Dümmler) gegebene Nachricht bestätigt, Stephan VI. (VII.) sei früher Bischof von Anagni gewesen. Bloß lateinisch erscheinen Theodor Daphnopota, Moses Bar Kepha und Euthychius. Zu Constantin Porphyrogenitus hat Bischof Malou eine Einleitung geliefert; die Notizen von Fabricius und die Vorreden der verschiedenen Autoren fanden ebenfalls Aufnahme. Die Werke dieses Kaisers (Bd. 112. 113) sind nach Valois, Leunclau, Bandurius, Gallandi, Tafel und der Bonner Edition gegeben. Daran schließen sich noch die lat. Acten des h. Nikon, der Bericht des Theodosius über die Eroberung von Creta und die goldene Bulle des Kaisers Romanus von 924 nach Miklosich, Slav. Bibl. (Wien 1851).

Ueber die Lebenszeit und den Werth der Leistungen des vielgeschmähten, aber von Michael Psellus (in dem hier beigedruckten Enkomion) u. A. sehr gerühmten Logotheten Symeon (Bd. 114—116) verbreitet sich Bischof Malou in einer lesenswerthen Vorrede, welcher die Notizen aus Allatius und Honoratius a St. Maria sowie das Officium des Metaphrasten angehängt sind. In der ersten Abtheilung seiner Schriften stehen die ascetischen und paränetischen, soweit sie nicht unter andern Werken (Basilius und Makarius) schon gedruckt waren; auch die von Allatius mitgetheilte Schrift, die zu Venedig 1644 edirten Gebete sind aufgenommen. In der zweiten stehen die Gedichte, Briefe und kanonistischen Arbeiten, während die dritte die opera hagiographica umfaßt. Hier gehen die Mittheilungen aus Hanke und Nessel voraus; an sie schließen sich, nach Monaten geordnet, die Biographieen oder Legenden der Heiligen selbst, von denen zum ersten Male sehr viele, bisher nur aus lat. Uebersetzungen bekannte aus zahlreichen Pariser Handschriften griechisch edirt worden sind. Wir erhalten (mit Einrechnung der spätern Nachträge) zum Monat Januar 19, zum Febr. 10, zu März, Mai, Juni und August je 2, zum April 6, zum Juli 7, zu Sept. und Nov. je 10, zu Oct. und Dec. je 11 griechische Texte, ohne die vielen, welche schon die Bollandisten ihren Acten einverleibt hatten. Ueberhaupt ist für den Metaphrasten sehr viel geschehen. An ihn reiht sich (Bd. 117) das Menologium Basilius' II. nach dem Card. Albani (Urbino 1727) sammt dessen Novellen an; es folgt Leo Diakonus nach der Bonner Edition, dann die Fragmente des Hippolytus Thebanus nach Gallandi. Nebstdem erhalten wir die von Boissonade veröffentlichten Schriften des Mönches Georgides, des Diakon Ignatius, des Michael Hamartolus, zwei von Matranga veröffentlichte Gedichte des Protasecretis Christoph, endlich drei Indices, die das Lexikon des Suidas im Auszug geben, freilich aber nicht den ganzen Suidas, wie wir ihn in Bernhardy's schöner Ausgabe besitzen, zu ersetzen vermögen.

Den nach der Pariser Ausgabe von 1631 abgedruckten Werken des Oekumenius (Bd. 118. 119) werden die im Ius Graeco-Romanum enthaltenen Synodalentscheidungen, zunächst freilich bloß zur Ausfüllung des 2. Bandes, beigegeben; dankenswerth ist aber diese Beigabe jedenfalls. Ebenso verdient die Sammlung von 14 weitern Autoren im 120. Bande alle Anerkennung. Neben verschiedenen Biographieen von Heiligen aus den Bollandisten und aus Mai erscheinen hier die „praktischen und theologischen Capitel“ von Symeon dem Jüngern, die Pontanus lateinisch veröffentlichte, deren griechischer Text aber aus der ebenso seltenen als reichhaltigen *Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν* (Venedig 1782) geliefert wird; aus derselben sind auch die 300 Capitel des Niketas Stethatos entnommen, während sonst nur die Fragmente bei Allatius und Mai und der lat. Text der Streitschrift gegen die Lateiner, die Dimitrakopulos griechisch gab, von diesem Autor sich vorfinden. Der Brief des Leo von Achrida

wird griechisch nach dem von mir einem Münchener Codex entnommenen Texte mitgetheilt, den ich auch Hrn. D. Will für seine Acta et scripta zur Disposition gestellt hatte. Von Michael Cärularius finden sich die von Cotelier, Montfaucon und Mansi herausgegebenen Stücke, von dem Mönche Epiphanius diejenigen, die Allatius, Schelstraten, Mingarelli und Dressel geliefert, von Johannes von Euchaita die einzeln von Allatius, M. Busti, den Bollandisten und Ballerini edirten Schriften. Ebenso findet sich vereinigt, was von Johannes Xiphilinus Gretser, Mingarelli und Matthäi veröffentlichten. Die Bände 121 u. 122 geben die Werke des Chronographen Cedrenus sammt Johannes Skylitzes, dem Glossar Fabroti's und den entsprechenden Einleitungen, sowie die theologischen, philosophischen, juristischen und historischen Schriften des Michael Psellus nach den Editionen von Paris (1615) und Leyden (1745), nach Allatius, Tarinus, Meermann, Bandurius, Fabricius, Tafel, Boissonade, Finck u. A. in fleißiger Zusammenstellung.

Die Werke des Theophylaktus (Bd. 123—126) sind nach der Venetianischen Ausgabe von 1751 abgedruckt nebst Varianten zu den Evangeliencommentaren nach einem Codex von St. Justina in Padua; angehängt ist das von Miklosich (Wien 1847) herausgegebene Leben des Bulgarenbischofs Clemens nebst neu gefertigter Uebersetzung. Von Euthymius (Bd. 128—131) erhalten wir nach einem Monitum von Malou die Einleitungen von Fabricius, Turchi (Verona 1530), Foggini und Bongiovanni, dann den Commentar zu den Psalmen, den zu den Evangelien nach Matthäi (Leipzig 1792), die dogmatische Panoplia nach der 1710 in der Wallachei gedruckten Ausgabe mit Supplementen von Sylburg und Matthäi, dann die weitern Schriften desselben, denen noch die Alexias der Anna Comnena sich anschließt. Zwischen den beiden Exegeten stehen (Bd. 127) noch 15 andere Autoren, darunter Nikephorus Bryennius, Const. Manasses, Nikon von Rhaitu, Petrus Chrysolanus von Mailand. Der bloß lateinisch von Pontanus edirte Ekdikos Elias erscheint im griechischen Texte nach der oben genannten Philokalia von 1782; von Niketas Seidus erhalten wir bloß das von Mai edirte Fragment, während die von Allatius mitgetheilten Anklagen gegen die Lateiner wohl mit Unrecht übergangen sind. Des Mönches Jakob Reden lieferten Combefis und Ballerini, das Typikum der Kaiserin Irene Montfaucon. Das von dem Abt Lukas verfaßte Leben des h. Bartholomäus des Jüngern hatte Mai als noch ungedruckt herausgegeben; aber, wie unsere Editoren bemerken, war es schon bei Possinus (Thes. ascet. p. 427) gedruckt.

Für Theophanes Kerameus (Bd. 132), zu dem Malou ebenfalls eine Einleitung schrieb, wurden Scorsi, Iriarte und Fabricius benutzt; übrigens sind wohl, wie ich anderwärts bemerkte (Photius I, S. 477, N. 7), die Homilieen von verschiedenen Verfassern, einem ältern und einem jüngern. Den Text des Nilus Doxopatrius nahm man aus Le Moyne, den des Katholikus Isaak aus Gallandi, den des Johann von Antiochien aus Cotelier, die Constitutionen des Kaisers Johann Comnenus aus dem Ius Graeco-Romanum. Es folgen (Bd. 133) die Canonen-Synopsen von Arsenius und Aristenus, die sieben Bücher des Joh. Kinnamus, die Novellen des Manuel Comnenus und seiner nächsten Nachfolger, Johannes Phokas und noch vier andere Schriftsteller über die heiligen Stätten. Für Theodor Prodromus wurden die Ausgaben von Basel (1536) und Genf (1609), Allatius, P. Lazeri (Rom 1754), Mai und Boissonade benutzt. Von Zonaras (Bd. 134. 135) werden nebst den Annalen auch der kanonische Brief und der Kanon auf die Gottesgebärerin nach Cotelier mitgetheilt, daran schließen sich die Constitutionen von Isaak Angelus (nach Leunclau, dal Borgo, Tafel und Thomas), sodann Neophytus nach Cotelier, endlich die bei Allatius und Mai vorhandenen Fragmente des Johannes Chilas.

Während Nikolaus, Bischof von Methone, von dem jetzt viele andere Werke vorliegen (Lit.-Bl. 1866, Sp. 351. 771), nur durch eine einzige Abhandlung über die Eucharistie vertreten ist, indem seine nicht streng theologischen Schriften ausgeschlossen wurden, hat Eustathius von Thessalonich (Bd. 135. 136), namentlich durch die von Tafel edirten Schriften, eine weit bessere Vertretung gefunden. Für die Melissa Antonii wurde die von Combefis vermißte Antwerpener Ausgabe von 1560 benutzt. Des Kanonisten Theodor Balsamon Erklärung der Kanones erscheint nach Beveridge's Vorgang zugleich mit den Scholien von Aristenus und Zonaras und verglichen mit der neuen Athener Ausgabe; die andern Werke sind nach Leunclau und Cotelier angereiht (Bd. 137. 138). Isidor von Thessalonich findet sich (Bd. 139) mit der Vorrede und nach der Ausgabe von Ballerini. Von den sechs Dialogen des Niketas von Maronäa, deren Prolog Mai mitgetheilt hatte, habe ich zahlreiche Fragmente geliefert, die ich theils selbst in Rom und Florenz aus Handschriften entnommen, theils durch einen in Rom lebenden, aus Bayern gebürtigen Ordenspriester (P. Huber S. I.) erhielt. Dieser Niketas billigt in der Hauptsache die Lehre der Lateiner vom Ausgehen des heiligen Geistes und erklärt sich zuletzt nur noch gegen den Zusatz im Symbolum; seine Dialoge haben darum auch kein geringes dogmengeschichtliches Interesse. Von Niketas Choniates (Bd. 139. 140) findet sich sowohl die byzantinische Geschichte, als der dogmatische „Thesauros", letzterer freilich noch nicht in vollständigem griech. Texte, sondern nur mit den von Mai gelieferten Stücken. Für Michael Akominatus wurden nebst Combefis und Morelli Tafel und Elissen benutzt; die Monodie auf den Tod seines Bruders, bisher nur lateinisch gedruckt, ist im Anhange griechisch aus dem (leider corrupten) Cod. Paris. 1234 mitgetheilt. Es folgen Theodor von Alanien und Theodor von Andida (aus Mai), Manuel Rhetor (aus Le Moyne), Pantaleon (bloß lat.), Germanus II. (die Briefe aus Cotelier, die Homilieen aus Höschel, Gretser und Ballerini), der Mönch Methodius und Nikephorus II. (aus Mai), Constantin Akropolita (nach den Bollandisten), der Patriarch Arsenius (nach Cotelier, Bandini und Matranga). Die sechs lateinisch in Basel gedruckten Bücher des Theodor Dukas Laskaris de communicatione naturali sind griechisch aus Cod. Paris. 2004 mitgetheilt. Von Nikephorus Chumnus erhalten wir die Schrift gegen Plotinus über die Seele (nach F. Creuzer) nebst andern Schriften, zu denen eine lat. Uebersetzung neu gefertigt wurde. Den Schluß des Bandes (140) bildet in griech. und lat. Texte die Constitution Alexanders IV. für Cypern nach Riccardi (Rom 1636) nebst der analogen Sixtus' IV. von 1472.

Die Ausgabe der Werke des Patriarchen Johann XI. Bekkos (Bd. 141) umfaßt die sämmtlichen bei Allatius gedruckten Schriften sammt dem Briefe an Papst Johannes XXI. bei Mansi; aus einem Florentiner Codex habe ich die Widerlegung der von mir edirten polemischen Hauptschrift des Photius mitgetheilt. Constantin Meliteniota und Georg Metochita sind nach der Graecia orthodoxa abgedruckt; zu letzterm kommen noch Fragmente aus Combefis und Allatius (de Purg. u. c. Hotting.) Dem Patriarchen Bekkos steht (Bd. 142) sein Gegner und Nachfolger Georg von Cypern gegenüber. Außer der von B. de Rubeis veröffentlichten Biographie sammt dessen Dissertationen findet sich das gesammelt, was Bandurius, der Patriarch Dositheus (im *Τόμος Ἀγάπης*, Jassy 1698), die Bollandisten, Morelli und Boissonade herausgegeben haben. Für Nikephorus Blemmides waren die Augsburger Editionen von 1605 und 1607, die Publicationen bei Allatius, bei dem genanntem Dositheus und bei Mai vorhanden; die kurze Psalmenerklärung wurde nicht aus der neuen Ausgabe (Jerusalem 1855), sondern aus drei Pariser Handschriften geschöpft. Die in Leipzig 1784 gedruckte Ausgabe mehrerer Schriften des Blemmides, die fast ganz in den Orient wanderte, haben die Editoren sich nicht verschaffen können. Noch

immer fehlen uns viele Arbeiten dieses berühmten Mannes; was kürzlich Dimitrakopulus lieferte, ist nur ein Auszug aus einer größern Erzählung seiner Schicksale und theologischen Kämpfe mit Lateinern und Armeniern, worin ein sehr starkes Selbstgefühl des Mannes hervortritt.

An die von Mai herausgegebenen metrischen Chroniken des Mönches Ephrem und an Theoleptus von Philadelphia, für den wieder die Philokalia von 1782 reicheres Material bot, schließt sich das Geschichtswerk des Pachymeres (Bd. 143. 144) sammt dem von Allatius gegebenen dogmatischen Tractat. Es folgen die Fragmente des Theodor Metochita, das alphabetische Syntagma des Matthäus Blastares (Bd. 144. 145), der Mönch Theodulus (nach der Ausgabe von Upsala 1693, Mai und Cod. Paris. 2629), darauf Nikephorus Kallisti (Bd. 145—147). Nebst der Kirchengeschichte und dem Kataloge der byzantinischen Bischöfe finden sich die unter den Werken des Theodor Prodromus (Basel 1545), bei Goar, Morelli, Bandini und in der öfter genannten Philokalia gedruckten Schriften, aus welcher letztern Sammlung auch noch einige andere Autoren aufgenommen sind. Von Maximus Planudes wird (Bd. 147) die von Gretser unvollständig mitgetheilte Rede auf die Apostelfürsten vollständig aus Cod. Coisl. 1187 und aus derselben Handschrift die „Vergleichung des Winters und des Frühlings" zum ersten Male edirt; die jambischen Verse aus Du Cange, der Brief an Manuel nach Dorville (Amsterd. 1753), die Uebersetzung einiger Stellen aus Aug. de Trin. nach Arkudius, sowie die Rede auf das Begräbniß Christi fanden ebenfalls Aufnahme. Nikephorus Gregoras (Bd. 148. 149) ist nicht nur durch sein Geschichtswerk, sondern auch durch viele seiner andern Schriften vertreten, die aus den Bollandisten, Parisot (Cantacuz. Paris 1845), Matranga u. A. geschöpft sind; die Briefe lieferte Berger in Aretins Beiträgen (München 1805), die Ansprache an Andronikus Paläologus ein Leipziger Programm von 1865. Die Streitschrift des Nilus Kabasilas ist sammt der Widerlegung des Karyophilus (Paris 1626) aufgenommen; Theodor Meliteniota nach Fabricius und Mai, Georg Lapitha nach Boissonade und Hase und der von Mai mitgetheilte Bücherkatalog eines Anonymus aus dem 14. Jahrh. bilden den Schluß des zweiten (149.) Bandes.

Wir übergehen den Gregor Palamas und die andern mit ihm gedruckten Autoren (Bd. 150. 151), von denen bereits in diesem Blatte (1866, Sp. 313) die Rede war, und eilen zu dem Unionsvertheidiger Manuel Kalekas (Bd. 152), dessen vier Bücher gegen die Griechen im lat. Texte, nur mit den bereits gedruckten griech. Fragmenten ausgestattet, erscheinen. Ihnen folgen aus Combefis dessen Schriften de essentia et operatione und de fide; aus demselben wurde auch das erste Buch über die Palamitischen Verirrungen von Johannes Kyparissiota geliefert neben dem lateinisch von Turrian gegebenen Tractat. Die Commentare zum Hohen Liede und zum Buche der Weisheit von Matthäus Kantakuzenus und die Acten des byzantinischen Patriarchats von 1310 bis 1372 (nach der Wiener Ausgabe) bilden den letzten Theil dieses Bandes. Von dem Kaiser Johannes Kantakuzenus (Bd. 153. 154) haben wir nebst dem Geschichtswerke den Tractat gegen den Islam (Basel 1543) und den gegen Barlaam, der unter dem fictiven Namen Christodulos in den Handschriften vorkommt, aber mit guten Gründen von Malou in der Einleitung diesem Kaiser zugesprochen wird. Die Schriften des Patriarchen Philotheus sind (abgesehen von den schon Bd. 150. 151 enthaltenen) aus Gretser, Possinus und Goar zusammengestellt, auch das bei Rhalli gedruckte Diplom ist nicht vergessen. Ziemlich vollständig ist auch Demetrius Cydonius nach der Baseler Edition von 1543, nach Arkudius, Combefis und Kuinoel (Leipz. 1786) geliefert. Für Symeon von Thessalonich (Bd. 155) wurde die zu Jassy 1683 gedruckte seltene Ausgabe mit der Vorrede des Patriarchen Dositheus benutzt. Weiterhin werden (Bd. 156) die Briefe des Manuel Chrysoloras, die Schriften des Manuel II. Paläologus (edirt zu Basel 1578, von Combefis, Marracci, Fabricius und Hase), die Geschichtswerke von Phrantza, Johannes Cananus und Johannes Anagnosta, darauf (Bd. 157) Georg Kodinus und Dukas, sowie (Bd. 158) Michael Glykas (sammt den von Lami veröffentlichten Briefen), die der Graecia orthodoxa einverleibten Schriftsteller Hilarion und Isaias von Cypern nebst mehrern kleinern Autoren uns vorgeführt.

Zu den zwei gedruckten Schriften des unirten Patriarchen Gregor III. Melissenus kommt Bd. 159 eine dritte, bisher ungedruckte, die Apologie gegen die Confession des Markus von Ephesus, deren Text sammt Uebersetzung ich den Herausgebern geliefert habe. Ebenso sandte ich ihnen einige Briefe des Markus von Ephesus sammt dem Dialog „der Lateiner", die ich aus Handschriften entnommen. Die Exposition des kirchlichen Officiums wurde aus der oben erwähnten Ausgabe des Symeon von Thessalonich, der Brief über das Lebensende aus Boissonade, die Schrift über die Eucharistie aus den 1560 in Paris gedruckten Väter-Liturgieen hierher übertragen. In Betreff des vielbesprochenen Georg Scholarius oder Gennadius halten sich die Editoren an Renaudot, dessen Abhandlung zugleich mit den von ihm herausgegebenen Schriften hier steht. Diese wurden noch vermehrt durch die Benutzung des *Τόμος Ἀγάπης* und einiger Pariser Handschriften; insbesondere erscheinen von dem Werke über die Vorsehung und Vorherbestimmung das erste Buch nach dem 1825 von Thorlacius gelieferten Texte, das zweite nach Höschel und Morelli, die drei folgenden nach Cod. Paris. 1289 und 1292; aus letzterm stammt auch der Tractat über die Menschheit Christi. Auch von Georg Gemistus Pletho sind die verschiedenen Schriften aus ältern und neuern Druckwerken zusammengestellt mit Berücksichtigung der Arbeiten von Fülleborn, Alexandre, Gaß u. A.; einiges Neue kam noch aus Handschriften hinzu; bei der Fülle des Materials wurde hier öfter von der sonst regelmäßigen Beigabe einer lat. Uebersetzung Umgang genommen. Auch Matthäus Kamariota und das Schreiben des Papstes Nikolaus V. an Constantin Paläologus (aus Arkudius) fanden Aufnahme. Der 160. Band gibt den Laonikus Chalkondilas nach der Pariser Ausgabe von 1560, die von Reusner edirten Briefe des Leonhard von Chius und des Cardinals Isidor, dann die Schriften des Bischofs Joseph von Methone. Diesem werden außer dem Kanon auf das Concil von Florenz (bei Pasini) und der in den Conciliensammlungen gedruckten Antwort auf eine Schrift des Markus von Ephesus noch der von Allatius unter dem Namen des J. Plusiadenus mitgetheilte Dialog und die unter dem Namen des Scholarius veröffentlichte Vertheidigung der fünf Capitel von Florenz beigelegt. Daß er der Verfasser der letztern sei, sucht Bischof Malou in dem vom 17. Januar 1863 datirten Monitum (wohl seine letzte Arbeit für das Unternehmen; er starb am 23. März 1864) nach Cupers Vorgang zu erweisen.

Den Werken des Cardinals Bessarion (Bd. 161) geht der Commentar von A. Bandini (Rom 1777) sammt den dort veröffentlichten zwölf Documenten, den Lobreden von Platina und Michael Apostolius, den Acten der Legation (Venedig 1744) und den Notizen bei Fabricius voraus. Wir erhalten außer den von Arkudius veröffentlichten vier Schriften sowie den in den Conciliennacten vorfindlichen Reden die bloß lateinisch (Antwerp. 1562) gedruckte Abhandlung über die Eucharistie sammt dem bei Mabillon stehenden Bekenntniß über die Consecrationsworte, das Compendium der ascetischen Regeln des h. Basilius (nach Iriarte), sowie einige Reden und Briefe. Im Anfange (S. 1—244) steht die Widerlegung der 38 syllogistischen Capitel des Markus von Ephesus, die ich aus mehrern Handschriften, besonders Cod. Monac. gr. 27, nebst einer Vorrede und lat. Uebersetzung den Editoren zusandte. Mit dem Abdruck des

Textes, den ich übrigens so wenig als den der übrigen von mir gelieferten Stücke zu leiten hatte, habe ich nach der bisher genommenen Durchsicht keinen Grund, völlig unzufrieden zu sein; wenn aber im Elenchus des Bd. 159 meine Bemerkung, daß G. Scholarius die 17 ersten Capitel des Markus widerlegte, die folgenden erst Bessarion, mit den Worten begleitet wird: „At veremur, ne quoad nomen Georgii Scholarii doctus editor in errore versetur“, so muß ich einfach auf die Handschriften von München, Venedig und Rom verweisen, die eben gleichlautend und wiederholt diese Bemerkung enthalten, die darum auch gewissenhaft gegeben werden mußte, welche Ansicht immer über Scholarius der Literarhistoriker sich bilden mag. Doch ist, abgesehen von der noch immer nicht aller Stützen beraubten Meinung des Allatius, ein Gesinnungswechsel bei den damaligen Griechen keineswegs etwas Seltenes; ich meinerseits kann nur wünschen, daß das von mir in den Prolegomenen (Bd. 161, S. 3 ff.) Gesagte von Andern einer eingehenden Prüfung unterzogen werde, von der mich dermalen andere Arbeiten abhalten. — Von Georg Trapezuntius werden die zwei der Graecia orthod. einverleibten Schriften, sodann die bloß lateinisch vorhandene, von Bessarion bekämpfte Abhandlung über Joh. 21, 22. 23, das Martyrium des Andreas von Chius und zwei Briefe abgedruckt. Nebst Constantin Laskaris, Theodor Gaza und Andronikus Kallisti enthält der Band noch kaiserliche Constitutionen von 1220 bis 1453, zusammengestellt nach Du Cange, Sauli, Pasini, Oekonomos, Thomas und Tafel, Zachariä, Miller, Rhalli und Potli; die Monodie des Andronikus Kallisti über das unglückliche Byzanz wird im Anhange aus Cod. Paris. 1774 publicirt. Der mir noch nicht zugekommene letzte Band (162) soll den Michael Apostolius sammt Supplementen und Registern enthalten [1].

Wir haben den Leser durch eine zum Theil sehr trockene Nomenclatur geleiten müssen; aber es schien unerläßlich, um ein Bild des Geleisteten zu geben. Bei vielen Mängeln und Versehen im Einzelnen steht diese Sammlung im Großen und Ganzen als eine wahrhaft hervorragende und bis jetzt unübertroffene Leistung da. Eine gründliche Geschichte der theologischen Literatur der Griechen ist schon lange Bedürfniß; die Migne'sche Edition hat deren Zustandekommen vielfach erleichtert.

Würzburg. J. Hergenröther.

Theologische Literaturgeschichte.

Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet von Dr. **J. A. Dorner.** München 1867.

Dritter Artikel. (Schluß.)

Der Unterschied der neuen Fassung des theologischen Princips bei D. von der alten bei Schleiermacher besteht darin, daß die positive Seite desselben eine vollere und reichere Durchbildung erfahren hat. Schleiermacher selbst begnügte sich mit dem Glauben schlechthin, dem frommen Abhängigkeitsgefühl, das aber in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit einer unendlichen Wandelbarkeit fähig ist, und daher erst nachher von der theologischen Wissenschaft mit einem concreten Inhalt auszustatten ist. Es darf als anerkannt gelten, daß in dieser Fassung das Princip mit vollen Segeln dem Meer des Subjectivismus' zusteuere, und eben dies ist es, was D. und die zu ihm haltende Partei der dogmatischen oder Consensusunion um jeden Preis vermeiden will. Gerade auf diesen Punkt bezieht sich ihre Differenz mit den Anhängern der negativen oder antidogmatischen Union, die bei Schleiermacher stehen bleiben, nur den Glauben an die h. Schrift, d. h. die gläubige Empfänglichkeit fordern und es dem Glauben selbst überlassen, sich mit dem Inhalt der h. Schrift zu erfüllen. Wie gefährlich dieses Princip für den Offenbarungscharakter des Christenthums sei, hat D. selbst anerkannt und Strauß in der Polemik gegen das rein formale Princip, in seiner Loslösung von dem materialen, Recht gegeben. Um ihm daher die erforderliche Festigkeit und Uneinnehmbarkeit zu verschaffen, hat er das rein formale Princip durch das materiale verstärkt, so daß es sich nicht mehr um das bloße Glauben, die allgemein gläubige Gesinnung, sondern im Princip bereits um einen Glauben mit einem bestimmten, noch dazu auf göttlicher Gewißheit ruhenden, unzweifelhaften Inhalt handelt. Dieser Inhalt ist die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung. In dieser Gestalt, d. h. mit diesem Inhalt wird der Glaube das Regulativ der kritischen Operationen, welchen dadurch bei aller Freiheit von vornherein gewisse Beschränkungen aufgelegt werden, die nach dem Veto D.'s nicht überschritten werden dürfen. Hier haben wir also auch einen Subjectivismus, aber nicht den unbeschränkten, sondern einen gemäßigten, einen solchen nämlich, der sich nur mit Schonung des protestantischen Dogmas von der Rechtfertigung geltend machen darf. Im übrigen ist der Charakter der Schleiermacherschen Theologie, das Widerspiel des Positiven und des Negativen, intact geblieben. Es entsteht demnach die Frage: ob und mit welchem Recht das Positive soweit verstärkt, die negative Kritik aber soweit beschränkt worden sei, daß sie dem erstern nicht mehr gefährlich werden könne.

Daß hier Absicht und Tendenz vorliege, die Absicht nämlich, einen gewissen Inhalt des Christenthums der Kritik zu entziehen, ähnlich wie Schleiermacher den Glauben als solchen ihr entzogen wissen wollte, ist nicht zu bezweifeln. Man merkt aber die Absicht und wird verstimmt, und diese Verstimmung könnte Strauß zunächst äußern. Er könnte nach der Berechtigung fragen, den Glauben gleich von vornhern, ehe die wissenschaftliche Thätigkeit eingetreten ist und also eine gleichzeitige Prüfung geschehen kann, mit einem bestimmten Inhalt zu versehen und zwar mit dem Inhalt der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Diese Frage würde aber unfehlbar die zweite zur Folge haben: wie es denn mit der absoluten Gewißheit und der zweifellosen Beglaubigung des Hauptpunktes stehe. D. muß nach dem Gesagten erwiedern, daß diese Gewißheit und Beglaubigung in der Art und Weise bestehe, wie der Glaube zu Stande komme, und daß sie das gemeinsame Product der Wirkung des h. Geistes und der innern Selbsterfahrung sei. Indem wir die Rechtfertigung an uns erfahren, werden wir unmittelbar gewiß, daß Christus unser Erlöser ist. Allein, fürchten wir, mit dieser Berufung auf Thatsachen innerer Erfahrung — und um diese würde es sich doch zunächst handeln — ist D. keineswegs den Streichen von Strauß in seiner Dogmatik, von welchen er selbst sagt, daß sie eine erschütternde Wirkung gehabt haben, entronnen. Denn nicht die Erfahrung als solche, die noch ganz rohe Erfahrung mit der Aufdringlichkeit ihrer subjectiven Evidenz, sondern erst die in ihrem Ursprunge geprüfte und in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit befundene Erfahrung kann Anspruch auf Wahrheit machen. Einer Erfahrung mag in einem noch so hohen Grade das Gefühl innerer Gewißheit anhaften, diese Gewißheit ist nichts, wenn ihr nicht die Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit zur Seite steht. Das bloße Anführen von Erfahrungsthatsachen verschlägt deshalb nichts; es beweist nur, daß Jemand diese oder

1) Nach den Annales de phil. chrét. 1866, Dec. p. 405 enthält der 162. Bd. außer Schriften des Michael Apostolicus (S. 1—460) Supplemente zu einer Reihe von Schriftstellern vom 3. bis 16. Jahrh. (— S. 1617), meist aus der Nova Bibliotheca des Card. Mai abgedruckt, u. a. von Athanasius Fragmente zu Lucas, von Apollinaris Fragmente zu den Prov. und Ezech, zu Gregor v. Nyssa Dissertationen über Stellen vom Ausgange des h. Geistes, welche in griech. Handschriften verstümmelt sind, von Polychronius Fragmente zu Ezech. und Daniel. D. Red.

jene Erfahrung gemacht zu haben glaubt, und benimmt der prätendirten Erkenntniß nichts von ihrer bloßen Subjectivität. Indirect räumt das D. selbst ein, wenn er das nach seiner Theorie entstandene Glaubensbewußtsein ein subjectiv=objectives nennt, d. h. in seinem Anfange subjectiv, schreitet das Bewußtsein dazu fort, ein objectives zu werden. Diesen Fortschritt werden wir nachher zu betrachten haben; hier können wir uns mit dem Zugeständniß begnügen, daß das auf die Selbsterfahrung gegründete Bewußtsein anfangs subjectiver Art sei und folglich das Feuer der Kritik zu bestehen habe. In diesem Falle aber, glauben wir, braucht Strauß nur zu wiederholen, was er bereits in seiner Dogmatik gesagt und was nach der Versicherung D.'s eine so erschütternde Wirkung gehabt hat. Trägt dieses subjective Bewußtsein den Grund seiner Beglaubigung in sich selbst? Es ist da; aber wer legt zu seiner Beglaubigung Zeugniß ab? Der h. Geist? Aber dann ist ja der Zeuge von dem, für welchen Zeugniß abgelegt werden soll, gar nicht verschieden; der h. Geist legt Zeugniß für sich selbst ab, d. h. es ist kein Zeuge vorhanden. Die innere Erfahrung? Aber dann bleibt zu beweisen, daß sie nicht irre, daß sie nicht geistige Phänomene auf eine ganz falsche Ursache zurückführe. Unmöglich ist da über eine bloße subjective Gewißheit hinauszukommen. In Wahrheit ist D. in seiner theologischen Erkenntnißlehre etwas ganz Aehnliches begegnet, wie den Stoikern in ihrer philosophischen Erkenntnißtheorie: er hat ein durch und durch subjectives Kriterium der Wahrheit zur Grundlage eines Systems objectiv theologischer Begriffe machen wollen. So wenig aber die Stoiker mit ihrer der sinnlichen Erfahrung innewohnenden Evidenz und unmittelbar ergreifenden Ueberzeugungskraft von dem Dogmatismus ihres Systems die „erschütternde Wirkung" des Skepticismus haben abwehren können, da sie ihn vielmehr gerade dadurch möglich gemacht und angebahnt haben, so wenig wird auch D. von seinem dogmatischen Gebäude die unterwühlende Macht der ungläubigen Kritik abzuhalten im Stande sein.

Indessen, um dieser Gefahr zu entgehen, schreibt D. seinem innern göttlich=menschlichen Zeugniß auch nur eine relative Selbständigkeit zu. Um es zu sichern, und seine Objectivität fest zu begründen, bindet er es sofort an die h. Schrift als Gnadenmittel. Er weiß recht gut, daß es für sich genommen nicht „vor Einbildung und Bodenlosigkeit", d. h. vor der Schwärmerei der Secten bewahre. Durch dieses Präservativ jedoch, glauben wir, verschlimmert D. seine Lage nur noch mehr. Indem er das gläubige Bewußtsein an die h. Schrift bindet, kann die Absicht dabei nur die sein, daß es seine Bewährung und seinen bestimmten Inhalt nicht, wie bei den Secten, aus einer innern Offenbarung des Geistes, sondern aus der h. Schrift als Offenbarungsurkunde empfangen und dadurch auf den festen, objectiven Boden der Offenbarungswahrheit gestellt werden soll. Demnach müßte der Glaube als solcher etwas Leeres, eine bloße Disposition des Gemüths und des Willens sein, den Inhalt der Offenbarung aufzunehmen, was immer sich als solcher in der h. Schrift darbietet. Von jedem Inhalt vor der Vertiefung in die h. Schrift wäre abzusehen, und so fassen auch Schleiermacher und die Anhänger der antidogmatischen Union die Sache auf. Wie nun aber, wenn der Glaube nicht bloß in seiner formellen Bedeutung gefaßt, sondern ihm gleich von vornherein in der innern Selbsterfahrung ein, wie wir gesehen haben, sehr problematischer Inhalt gegeben wird? Haben wir da nicht einen innern Widerspruch oder eine petitio principii in bester Form? Und so ist es bei D. Schon vor seiner Berührung mit der h. Schrift gibt er dem Glauben einen bestimmten Inhalt, das Bewußtsein der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben an ihn. Er sondert etwas aus, das schon vor und unabhängig von der h. Schrift Gegenstand der innern Erfahrung geworden ist. Wie kann man aber glauben, mit einem solchen Princip der innern Erfahrung der „Einbildung und Bodenlosigkeit" der Secten den Weg verlegt zu haben, nachdem man ihnen zuvor die Thüre geöffnet hat? Auf demselben Wege, wie D. zu seiner Rechtfertigung, kann auch der Mormonenprophet zu allen seinen innern Offenbarungen gelangen, und D. hat kein Recht, dem Geiste, der weht, wo er will, eine Grenze zu setzen. Und wer gibt ihm die Gewißheit, daß er mit seinem anticipirten Glauben nicht bereits selbst den finstern Mächten der Einbildung und Bodenlosigkeit die Hand gereicht habe? Ob er auf den abwärts gleitenden Pfad, der in den bodenlosen Abgrund des Sectenwesens führt, auch nur erst den einen Fuß gesetzt habe, und mit dem andern auf dem festen Grunde historischer Urkunden sich zu halten suche, thut nichts zur Sache; das Princip entscheidet, und eine Stellung vollends wie die angedeutete wäre die ausgemachteste Halbheit. Wollte er aber mit seinem (inhaltsleeren) Glauben ganz auf den Boden der h. Schrift sich stellen, dann erheben sich vor ihm — D. selbst hat es gesagt — die drohenden Schatten des Wolfenbüttler Fragmentisten, von Lessing und von Strauß.

Doch wir wollen mit D. den rettenden Boden der historischen Urkunden, der h. Schrift, betreten und nichts dagegen einwenden, daß er einstweilen seinen rechtfertigenden Glauben in seiner relativen Selbständigkeit dahin mitnehme. Allein jetzt kommt eine andere Klippe, die „nicht bevormundete" Kritik und Auslegung. Wir wollen D. zugeben, daß die Kritik den Kanon so zuschneiden und die Exegese die h. Schrift so zurecht legen könne, daß sie mit dem anticipirten Glaubensprincip harmoniren. Aber D. wird auch uns zugeben, daß die nicht bevormundete Kritik und Auslegung auch einen Kanon aufstellen und eine Exegese geben könne, welche mit jenem anticipirten Glaubensinhalt nicht übereinstimmen. Wie nun? Darf man nun diesen Kanon und diese Exegese sofort verwerfen? Wäre jener Glaubensinhalt ein objectives Kriterium, unbedingt. Leider aber hat er, wie wir gesehen haben, nur subjective Gewißheit, nur individuelle Gültigkeit.

Dieses führt auf D.'s Ansicht von der h. Schrift. Wir sollen nach ihm nicht mehr mit der altprotestantischen Dogmatik in den h. Schriftstellern die „selbstlosen Sprachrohre" Gottes sehen, sondern in ihrer Inspiration „die Einigung des göttlichen und menschlichen Geistes" erkennen und freudig in ihnen ein „menschliches pulsirendes Herz" fühlen. Sehr wohl, das haben wir schon von R. Rothe (Zur Dogmatik. Gotha 1863) zur Genüge gehört. Aber was ist damit gesagt? Wie unterscheidet sich diese Inspiration noch von der Wirkung des h. Geistes, die jeder Gläubige in seiner innern Selbsterfahrung empfängt? Specifisch gewiß nicht, höchstens dem Grade der Lebendigkeit und Innigkeit nach. Wenn aber dies, was sind dann „die h. Schriftsteller" anders als theologische Individualitäten, wie D. eine ist, der in dieser Gesellschaft allerdings sich rühmen mag, daß seine Theologie eine „von der ganzen Christenheit zu beschreitende Stufe" in der Auffassung des Christenthums repräsentire, — also was anders als theologische Individualitäten, von denen jeder mit seinem menschlichen pulsirenden Herzen eine besondere Auffassung des Christenthums, ein Christenthum in individueller Weise vertritt? Was wird also geschehen müssen? Sie müssen natürlich mit ihren Abweichungen erst unter einander vereinigt und zu einem Ganzen zusammengefaßt werden, wir müssen Fundamentales und Nichtfundamentales, Kern= und Beiwerk unterscheiden u. s. w.; mit andern Worten: die Consensusunion ist nicht erst jetzt unter den theologischen Individualitäten seit dem 16. Jahrh., sie ist schon unter den theologischen Individualitäten der h. Schrift zu stiften. Man vergleiche, was wir oben aus D.'s Ansichten über Kanon und Auslegung und die dadurch in der h. Schrift zu begründende Harmonie angeführt haben, um sich zu überzeugen, daß wir nicht übertreiben. Aber wie will D. diese Consensusunion der einzelnen Theile der h. Schrift herstellen? Wir Katholiken besitzen sie, diese Harmonie der h. Schriftsteller, in der Lehreinheit der Kirche; aber wie will D. zu ihr gelangen? Wenn erst einmal die Consensusunion in der Gegenwart nicht

mehr bloß ein schöner Traum theologischer Doctrinäre und nicht mehr eine Theorie auf dem Papiere, sondern eine leibhafte und sichtbare Wirklichkeit ist, dann wollen wir D. zutrauen, daß er dasselbe Werk auch an der h. Schrift zu vollbringen berufen und befähigt sei. Indessen haben wir von der Sprödigkeit der Individualitäten vielleicht eine zu schlimme Meinung und sehen zu schwarz. D. stellt sie uns anders dar. Nach ihm ist die Individualität nicht ein ausschließendes Princip, sondern in ihrer Reinheit verhalte sie sich liebend, paare Selbstgefühl und Gemeinsinn, sie gebe und nehme. In seiner Allgemeinheit und in der Theorie mag das recht schön klingen, die rauhe Wirklichkeit und namentlich die zarte Empfindlichkeit der theologischen Individualität verhält sich ganz anders. Nach D.'s Geschichte der prot. Theologie besteht ja eigentlich die Consensusunion schon seit drei Jahrhunderten; warum ist sie denn noch immer keine allgemein anerkannte Thatsache? Es mag schöne Seelen geben, welche sie wünschen und in ihrer eigenen individuellen Weise sie fördern und für leicht halten — überall, wo eine geistige Zerklüftung eingetreten, hat sich dies Gefühl der Einheit geregt; die Geschichte des Eklekticismus und Synkretismus in Philosophie und Theologie beweist es — aber sie beweist auch leider, daß es über Wünsche und Individualität nie hinausgekommen sei.

Doch, um D. nicht Unrecht zu thun, wollen wir die von ihm zur Herstellung einer harmonischen Einheit in der h. Schrift vorgeschlagenen Mittel näher prüfen. Daß der Protestantismus über den Kanon der h. Schrift keine Gewißheit habe, gibt er zu, aber er beruhigt uns. Wir dürfen uns den Untersuchungen der Kritik ohne Bangen überlassen. Das Hauptergebniß derselben besitzen wir ja schon im voraus, und dies kann durch keine Kritik erschüttert werden: es ist der Glaube an Christus als den Erlöser. Diese vom Glauben erfahrene Heilsthatsache „kann nicht durch irgend welche kritische Resultate unwahr gemacht werden." Dieser Glaube ist also das Regulativ der (nicht bevormundeten?) Kritik, das „sichere Auge, welches Echtes und Unechtes in der h. Schrift unterscheidet." Nun aber haben wir gezeigt, daß dieser Glaube, welcher hier offenbar in „relativer Selbständigkeit" der h. Schrift vorausgeht, etwas durch und durch Subjectives und Individuelles ist, daß er wohl persönliche Gewißheit haben, sich aber nicht als objective Wahrheit erhärten könne. Ist dem so, so ist auch die Kritik des Kanons, wenn auch immerhin eine Selbstkritik — das ist sie auch bei Baur — doch stets eine Kritik durch das „Organ gläubiger Forscher." Der Subjectivismus des principiellen Standpunktes erweitert sich nur zu einem speciellen Subjectivismus in der Kritik, und ihre Resultate sind gerade soviel oder sowenig werth, wie der Standpunkt selbst. Genau so verhält es sich auch mit der „Selbstauslegung" der h. Schrift, mit der Analogia scripturae sacrae, ja hier vor allem leuchtet die Selbsttäuschung ein, welcher sich D. hingibt. Er verwirft eine die Exegese normirende Glaubensregel, er will eine freie, „nicht bevormundete" Exegese. Gut; was ist aber sein Glaube an Christus als den Erlöser, seine von der h. Schrift unabhängige, auf innerer Selbsterfahrung beruhende Voraussetzung anders, als eine und zwar von ihm persönlich, d. h. ohne alle Auctorität aufgestellte Norm und Glaubensregel, von welcher er fordert, daß nach ihr die h. Schrift ausgelegt werden solle? Es ist in der That nicht zu erkennen, wie diese so normirte Auslegung von jener verschieden sei, welche sich an den Inhalt der symbolischen Bücher hält. Der Unterschied ist ein rein quantitativer, nicht ein principieller. D. verlangt nur etwas weniger Glaubensinhalt, als die symbolischen Bücher vorschreiben. Der Confessionalismus fordert eine Auslegung, welche nicht bloß Christus als den Erlöser, sondern mit dieser Wahrheit noch eine Menge anderer Wahrheiten in der h. Schrift wiederfinden soll; D. begnügt sich mit der ersten Wahrheit allein, alles übrige ist ihm theologische Meinung. Aber wenn es denn einmal eine „nicht bevormundete" Auslegung geben soll, so sind ja die Anhänger der antidogmatischen Union offenbar noch weit consequenter, wenn sie nur das Glauben fordern, den Inhalt aber ganz frei lassen, und jeder Vormundschaft enthoben sind dann diejenigen, welche auch in diesem Glauben noch eine unbefugte Voraussetzung sehen und für die rein historische Kritik und Auslegung der h. Schrift sich erklären. Glaubt also D. das Auslegungsprincip des Confessionalismus verwerfen zu müssen, mit welcher Waffe will er sich dann gegen die sich herandrängenden „Subjectivisten" und „Mythiker" vertheidigen? Was jenem gilt, das gilt ganz ebenso auch ihm selbst. Sein Standpunkt ist der einer unhaltbaren Halbheit zwischen Gegensätzen, die durch die Macht der logischen Consequenz ihn entweder nach oben oder nach unten, entweder in die scheinbare Objectivität des Confessionsglaubens oder in die rein subjective Sphäre der confessionslosen Union und des Unglaubens ziehen. Nur innerhalb dieses Parteigetriebes mag er sich eines „subjectiv-objectiven" Bewußtseins freuen; an sich, nicht relativ betrachtet hat er nur ein subjectives Bewußtsein, in seinem Glauben wie in seiner Kritik und Auslegung der h. Schrift.

Also Subjectivismus hüben und drüben, auf beiden Seiten seines Princips. Daraus entspringt aber niemals ein subjectiv-objectives Bewußtsein, in welchem Gewißheit und Wahrheit sich durchdringen, sondern lediglich ein potenzirter Subjectivismus. Wie Midas die Gabe besaß, alles, was er berührte, in Gold zu verwandeln, so prägt der Subjectivismus allem, was er berührt, Charakter und Farbe des Subjectivismus auf. Die Objectivität in der Kritik des Kanons und in den Grundsätzen der Auslegung ist daher nur Schein, und es kommt nur noch darauf an zu erklären, wie D. diesen Schein hervorgebracht habe. Das dankt er seiner dialektischen Kunstfertigkeit. Die Taktik derselben läuft nämlich darauf hinaus, die eine Seite seines Princips durch die andere in Schach zu halten und dadurch in der schaukelnden Bewegung das Gleichgewicht herzustellen. Die h. Schrift ist göttlich, aber um der Göttlichkeit der alten Orthodoxie zu entgehen, muß die Kritik einspringen und ihr ein menschliches pulsirendes Herz einsetzen. Die h. Schrift ist menschlich, aber damit sie nicht reines Menschenwerk werde, muß der Glaube den Riegel vorschieben. Der Kanon bedarf der Kritik, allein damit sie nicht zur voraussetzungslosen historischen Kritik werde, muß der Glaube seine Schranken errichten. Damit aber der Glaube nicht blindlings alles, was sich für h. Schrift ausgibt, annehme, wird ihm die Kritik als Zügel angelegt. Die Auslegung ist die grammatische und philologische Interpretation, allein damit sie das Christenthum nicht weginterpretire, wird ihr der Glaube an den heilsmäßigen Inhalt als Leitstern gegeben. Damit aber der Glaube für sich nicht Einbildung und Bodenlosigkeit werde, wird seinen Flügeln das Bleigewicht der menschlichen Auslegungskunst angehängt. Mit einem Worte: Glaube und Unglaube, Offenbarung und Wissenschaft, Gewißheit und Zweifel ringen mit einander, wer zuletzt die Hand obenauf habe, aber keiner dieser Gegensätze kann es zu einem endgültigen Siege bringen, da einer dem andern gegenüber immer neue Berechtigung erhält und der siegende Theil seine Ueberlegenheit im Augenblicke des Sieges selbst an den unterliegenden verliert. Der relative Dualismus des Princips besagt im Grunde nichts anders, als daß ein Gegensatz immer den andern neu hervorruft und keiner des andern Herr werden kann — ganz die alte Heraklitische Dialektik mit ihren Strömungen und Gegenströmungen, mit ihren immer von neuem aufzuckenden Gegensätzen ohne Einheit, Harmonie und Frieden, wie schon bei Schleiermacher.

Und nun das Resultat! Wie wird Strauß etwa urtheilen? Vielleicht gibt er sich die Mühe, die Rechnung einmal wieder wie vor 25 Jahren zu revidiren. Er wird dann wieder die einzelnen Posten des Soll und Haben summiren und Summe gegen Summe stellen, aber die Bilanz kann nicht zweifelhaft

sein, und für das neue theologische Millennium wird er sich vielleicht noch entschiedener bedanken, als damals.

Aber ziehen auch wir ein Resultat aus diesem neuen Versuche, den Protestantismus durch die Geschichte seiner Theologie zu begründen und zu glorificiren. Es ist klar, D. stellt uns mit seinem wahren, nicht dialektisch verhüllten Resultate von neuem auf denselben Punkt, wo der Protestantismus begann, und vor dieselbe Frage, die ihn damals bewegte: wie kommen wir zu Christus und durch ihn zur Erlösung und Rechtfertigung — ohne die kath. Kirche? Nun hat allerdings von Luther bis auf D. der Protestantismus immer und immer den Versuch gemacht, über die kath. Kirche hinaus zu einer höhern, von der ganzen Christenheit zu beschreitenden Stufe in der Auffassung des Christenthums zu gelangen, aber immer und immer in „individueller Weise", und darum ist der Sprung, so oft er gewagt wurde, stets mißglückt. Wir werden daraus für uns folgern dürfen, daß es eben eine durch die Geschichte selbst constatirte Thatsache sei, es gebe über die katholische Kirche hinaus keine höhere Stufe des Christenthums. Zur Anerkennung dieser Thatsache bei denkenden Lesern, die sich nicht bei den Versicherungen D.'s beruhigen, mitzuwirken, ist seine Geschichte der prot. Theologie allerdings in einem hohen Grade geeignet, und in diesem Sinne heißen wir sein Buch willkommen. So sehr es auf eine Einigung aller protestantischen Parteien hinzuwirken bestimmt ist, so wenig wird es dieses Ziel erreichen. Die neue Mischung von Glauben und Unglauben wird bald als das, was sie ist, als Halbheit und Widerspruch erkannt werden. Und wenn nun D.'s Buch, freilich gegen die Absicht seines Verfassers, dazu mithilft, durch die Kritik, die es, wie wir hoffen, von allen Seiten hervorruft, lange gehegte Illusionen zu zerstören, Klarheit und Entschiedenheit in das verworrene Parteigetriebe zu bringen, die Geister zu scheiden und entschlossen auf die eine oder die andere Seite zu drängen, dann werden wir auch wegen dieses nicht beabsichtigten Erfolges nicht anstehen, es zu den bedeutendsten und eingreifendsten theologischen Producten der Gegenwart zu rechnen.

Hildesheim. H. Hagemann.

Kirchenrecht.

Tractatus iuridico-canonicus **de irregularitatibus** auctore **F. E. a Boenninghausen,** SS. Theologiae et Iuris utriusque Doctore nec non Officialatus Episcopi Monasteriensis assessore et in academia Monasteriensi ius canonicum privatim docente. Fasc. I. II. III. Münster, Theissing 1863. 64. 66. VI. u. 208, 227, 222 S. 8. Jeder Fasc. 20 Sgr.

Der Verf. ist leider am Eingange seiner akademischen und (abgesehen von seiner Doctordissertation de cap. III. X. (1, 5) de postulatione praelatorum. Münster 1852) auch seiner literarischen Laufbahn vom Tode weggenommen worden (29. Jan. 1867). Seine umfassende Arbeit de irregularitatibus sichert ihm jedenfalls auch über das Grab hinaus ein dauerndes Andenken in der Literatur des kanonischen Rechts. Sie kam einem ausgesprochenen Bedürfnisse entgegen. Die Bearbeitung des Materials über die Irregularitäten wurde um so mehr gefordert, als seit den Monographieen von Majolus und Gibalinus, welche, obschon für ihre Zeit sehr gut, doch unsern wissenschaftlichen Anforderungen nicht mehr in allweg entsprachen, kein Kanonist sich die Behandlung dieses Gegenstandes zur Specialaufgabe gesetzt hatte, und auch die sonst sehr lobenswerthen größern kanonistischen Lehrbücher diese Lehre mit einer gewissen Dürftigkeit behandeln. B. hat jene Monographieen, wie es sich geziemte, gewissenhaft berücksichtigt; er hat dazu mit außerordentlichem Fleiße alle anderweitigen Quellen herangezogen und verwerthet, und es ist wohl kaum irgend eine nennenswerthe Autorität über diesen Gegenstand von ihm unberücksichtigt geblieben. Bei der Ausarbeitung war es, das sieht man auf allen Seiten des Buches, ihm darum zu thun, nicht nur die verschiedenen, gerade in dieser Lehre sehr zahlreichen Controversen hervorzuheben, und wo möglich eine Ansicht als richtig zu begründen, sondern auch die einzelnen möglichen, schwierigen Fälle unter die gehörigen Gesichtspunkte der Lösung zu stellen. Er hatte daher nicht nur im Auge, den Anforderungen der Wissenschaft durch quellenmäßige Entwicklung der Rechtsdogmen zu genügen; er wollte auch, — fast möchte ich sagen, in erster Linie, — dem Praktiker in allen schwierigen Fällen eine Aushülfe bieten. Daher ist es wohl gekommen, daß er die streng wissenschaftliche Methode der Behandlung seines Gegenstandes weniger fest ins Auge genommen, und den Weg der beiden genannten Autoren und der praktischen Moraltheologen überhaupt eingeschlagen hat. Wir sind der Ansicht, daß er den praktischen Gesichtspunkt mit der wissenschaftlichen Methode so hätte verbinden können, daß er in beiden Beziehungen Aussetzungen würde ausgeschlossen haben. Wenn er sein Werk in drei Theile zerlegt, und im ersten de irregularitatibus in genere, im zweiten de irreg. ex delicto, im dritten de irreg. ex defectu spricht, so hatte es nicht die geringste Schwierigkeit, die logische Zweitheilung zu wählen: über die Irregularitäten im Allgemeinen und über die einzelnen Irreg. insbesondere, welche letztere sich dann ganz natürlich in die Unterabtheilung der Irreg. ex delicto und ex defectu zerlegen würden. Im allgemeinen Theile entwickelt B., nach Hervorhebung der praktischen Wichtigkeit der Lehre von der Irreg., den Begriff der Irregularität, gibt die Eintheilung der Irregularitäten, ihre bewirkende Ursache und ihre Wirkungen und spricht zuletzt von der Dispensation. Es war hier ebenso unschwer, der allgemeinen Lehre eine streng wissenschaftliche Disposition zu Grunde zu legen, vom Begriffe der Irreg., von ihren Entstehungsgründen (nicht bloß von der causa efficiens, dem ius), von ihrer Eintheilung, ihren Wirkungen, und ihren Beendigungsgründen zu reden.

Indem B. gerade im letzten Paragraphen bloß von dem einen der verschiedenen allgemeinen Aufhebungsgründe, der Dispensation, spricht, ist die Vernachlässigung der Systematisirung sofort gerächt, da er die verschiedenen andern allgemeinen Aufhebungsgründe im ersten Theile nicht passend unterzubringen weiß. Unter der Rubrik „allgemeine Beendigungsgründe" würde die Besprechung der Aufhebung der sog. temporellen Irregularitäten ipso facto, die Wirkung der professio religiosa, — wovon Einige, z. B. Sotus, behaupten, daß sie alle Irreg., mit Ausnahme der Bigamie und des homicidium voluntarium, behebe, welcher viele Autoren jedenfalls eine weitergehende Wirkung, als bloß die der Tilgung des defectus natalium, geben, — ihre natürliche Stellung gefunden haben. Ferner wäre nur hier der Ort gewesen, die Frage von der allgemeinen Wirkung der Taufe für die vor Empfang der Taufe bestehenden Defecte und Delicte, welche im Getauften den Grund zu Irregularitäten abgeben würden, zu erörtern. Entsprechend der von ihm erörterten, von mir unten näher zu besprechenden Frage, ob Irregularitäten auf dem Wege des Gewohnheitsrechts entstehen können, durfte in dem allgemeinen Theile die andere, ob durch Gewohnheit Irregularitäten abrogirt werden, nicht unerörtert bleiben. Letztere bleibt bestehen, wenn auch erstere verneint werden sollte. Bei der allgemeinen Darstellung der Lehre von der Dispensation verlangte Wissenschaft und Praxis wenigstens den Versuch der Lösung der nicht leichten Frage, wie es komme, daß den deutschen Bischöfen noch speciell in den Quinquennalfacultäten (Nr. 8 der Propagandafacult.) die Dispensationsbefugniß von den Irreg. aus geheimen Delicten, mit Ausnahme des homicidium voluntarium, eingeräumt wird, während doch diese Facultät allen Bischöfen mit denselben Worten, wie in den Quinquennalen, durch das Concil von Trient Sess. 24. cap. 6 de ref. gegeben zu sein scheint. Es war also die Frage zu beantworten, ob und inwiefern die bezügliche Quinquennal-

facultät wirklich eine Facultät und welches ihr Verhältniß zu der Bestimmung des Concils ist. Die Lösung, welche Richter K.-R. §. 107 (S. 299 der 6. Aufl.) hierüber gibt, kann nicht befriedigen.

Bei der Durchführung der Arbeit muß man es loben, daß B. die Entscheidungen der römischen Tribunale und die Ausführungen der Curialisten in hervorragender Weise benutzt hat. Es durfte in dieser Materie nicht anders sein. Allein bei manchen Irreg. an sich, und namentlich, wo es sich um ihre Ausdehnung handelt, ist das Zusammenfallen der Entscheidungen der römischen Congregationen mit den Rechtsbestimmungen des corpus iuris can. oft nicht, oder doch nicht leicht erkennbar. Hier wäre im Interesse der Wissenschaft und der Praxis zu wünschen gewesen, daß der Verf. den Inhalt der Rechtsquellen genau erläutert und zugleich angegeben hätte, was dabei auf Rechnung des stilus curiae falle. Wahrscheinlich würde bei einem solchen Verfahren sich der Verf. der Ansicht nicht verschlossen haben, daß auch auf dem Gebiete der Irreg. die consuetudo generalis und der stilus curiae eine rechterzeugende Macht sind. — Wenn wir es oben lobend hervorhoben, daß B. die Curialisten fleißig consultirt habe, so war es darum nicht nothwendig, nach Art der Moraltheologen die Citationen der Autoren so übermäßig anzuhäufen. Um nur ein Beispiel anzuführen, so werden (II, 214) zum Beweise, daß die Irreg. ex bigamia similitudinaria durch bischöfliche Dispensation behoben werden könne, zwanzig Autoren citirt, nachdem die bezüglichen, hinlänglich beweisenden zwei Stellen des corpus iuris can. c. 4. X. (3, 3) und c. 1. X. (4, 6) angeführt waren und der Verf. selbst gesagt hatte, daß hierüber doctorum unanimis fere et consentiens vox est. B. hat es zudem, nach meiner Ansicht, den Lesern gar zu leicht machen wollen, wenn er durchweg die Stellen des corpus iuris can. in extenso wörtlich mittheilt, eine Citirart, die zuweilen ganze Seiten wegnimmt (z. B. II, 42. 43), und bei einzelnen Stellen sich sogar wiederholt. Größere Sparsamkeit in dieser Beziehung und in wörtlicher Anführung der Autoren sowie Vermeidung der im Lateinischen so leicht unterlaufenden weitschweifigen Paraphrasen und Tautologieen würde unbedingt der Arbeit eine viel prägnantere, wissenschaftlichere Form gegeben und dem Leser eine genußreichere Lectüre bereitet haben. Hierzu, sowie zur größern Präcision des Gedankens und des Ausdruckes und zur strengern Systematisirung wäre der Verf. fast nothwendig gelangt, wenn er sich entschlossen hätte, das Werk in deutscher Sprache zu schreiben. Aber so wie es vorliegt, konnte es wohl nicht im Gewande der deutschen Sprache erscheinen.

Wenn ich nach diesen allgemeinen Bemerkungen zu einigen besondern übergehe, so verkenne ich nicht, daß Erörterungen über Controversen in einer Recension nicht an der Stelle sind. Eine principielle, höchst bedeutsame Frage zu berühren, kann ich mir gleichwohl nicht versagen. Der Verf. schließt nämlich das Gewohnheitsrecht vom Gebiete der Irreg. aus. Er sagt I, 20: Nec consuetudo tametsi universalis, nec stilus curiae possunt inducere irregularitatem, quia ista consuetudo aut stilus in iure expressus recte dici nequit. Wenn überhaupt in unserer Materie ein Gewohnheitsrecht zuläßig ist, so würde das durch die consuetudo generalis und den stilus curiae sich aussprechende, von welchem letztern der Verf. selbst an einer andern Stelle sagt, daß er legis vicem habe, gewiß berechtigt sein, ja umsomehr gerade bezüglich der Irreg., als diese objectiv die Bedeutung von Weihe-Impedimenten haben, vermöge dieser Impedimentsnatur mit den Ehe-Impedimenten auf einer Linie, unter denselben allgemeinen rechtlichen Gesichtspunkten, stehen, von den Ehehindernissen aber anerkannt ist, daß sie durch Gewohnheit bestehen können, Alex. III. cap. 1. X. de cognat. spirit. (4, 11). Es müßte also, wenn die Regel bei den Irreg. nicht Platz griffe, eine besondere Bestimmung dieselbe ausschließen. Diese soll nun nach B. in der vielgenannten Decretale Bonifacius' VIII. cap. 18 de sent. excomm. (5, 11) in VI. liegen. Der Papst entscheidet hier, daß Jemand, der in einer pollnirten Kirche oder in Gegenwart von durch die größere Excommunication aus der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen celebrire, zwar straffällig sei, aber die Irregularität nicht incurrire, quum id non sit expressum in iure. Da nun, sagt B., die Gewohnheit oder der stilus curiae in iure als Irregularitäten rechtlich erzeugend nicht anerkannt ist, so können durch sie auch wirklich keine Irreg. entstehen. Nun hat aber ohne allen Zweifel dem Papste nichts ferner gelegen als der Gedanke, das Gewohnheitsrecht von diesem Gebiete auszuschließen. Er sagt einfach in dem speciellen Falle: An diese Handlung hat das Recht keine Irreg. angeknüpft. Es war die Wirkung der Gewohnheit durchaus nicht in Frage, und es läßt sich auch gar nicht absehen, was B. und die Autoren, denen er folgt, bestimmen kann, hier den allgemeinen Ausdruck ius auf das ius scriptum einzuschränken. Die mit den gesetzmäßigen Requisiten bekleidete Gewohnheit ist auch ius, und die Quellen, die civilrechtlichen und kanonischen, nennen es so: Omne ius legibus et moribus constat, c. 1. Dist. I. Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, c. 5. l. c. Wie soll man es auch anders nennen? Die buchstäbliche, unmittelbare und natürliche Erklärung der betreffenden Decretalenstelle ist daher wohl die: Das geltende Recht überhaupt (sei es ius scriptum oder non scriptum) hat für diesen Fall keine Irreg. aufgestellt. Die Annahme, der Papst habe das ius moribus institutum ausschließen wollen, ist willkürlich. Auch für das Gewohnheitsrecht gilt der Ausdruck: in iure expressum non est. Uebrigens wird unsere Ansicht, daß auch das Gewohnheitsrecht eine Irregularitäten erzeugende Macht sein könne, von Gibalin, Layman und vielen Andern getheilt, und an einer andern Stelle von unserm Verf. selbst, wenn wir ihn recht verstehen, anerkannt. Er sagt nämlich I, 80, daß die Irreg. ex iteratione baptismi, die der rebaptizans incurrirt, iure canonico expresse sancita non est [die einzige Stelle cap. 2. X. (5, 9) spricht nur von der Irreg. des assistirenden Akolythus] und sagt gleichwohl: unanimi doctorum opinione et *communi consuetudine suscepta et firmata invenitur* (sc. irregularitas).

Bei der Darstellung der Irreg. ex defectu scientiae vermissen wir ungern die Berücksichtigung der wichtigen Controverse, ob der Mangel der vom gemeinen Rechte, namentlich dem Concil von Trient Sess. 23, cap. 4. 11. 13. 14 de ref. für die einzelnen ordines verlangten Kenntnisse in dem Sinne ein Defect sei, daß an ihn Irreg. geknüpft ist. Bekanntlich unterscheiden viele Kanonisten (Gibalin. S. 67 und die dort zahlreich citirten Schriftsteller) zwischen einer ignorantia, quae simpliciter impedit, ne exerceantur ordinis alicuius actiones, eo quod sine scientia apposita prorsus praestari nequeant, und dem Mangel derjenigen scientia, quae solum confert ad rite obeunda munia sacra, qualem praescribunt sacri canones singulis ordinibus, und schreiben nur dem Defecte der zu den Functionen eines ordo absolut nothwendigen Kenntnisse die Wirkung der Irreg. zu, nicht aber dem Mangel der vom positiven Rechte allgemein verlangten Bildung, den sie vielmehr als ein Weiheverbot enthaltend, nicht aber die sog. inhabilitas canonica erzeugend darstellen.

I, 13 ff. spricht B. vom Empfange der Wassertaufe als der nothwendigen Voraussetzung zum Empfange der übrigen Sacramente, also auch der ordines in der Weise, daß die vom Ungetauften empfangenen ungültig sind. Er legt hier dem Papste Innocenz III. in der Decretale veniens, c. 3. X. de presbytero non baptizato (3, 43) mit Unrecht die Meinung bei, als könnten auch auf Grund des Glaubens, ohne Taufe, die andern Sacramente gültig empfangen werden. Innocenz III. entwickelt hier nur in echt scholastischer Methode eine scheinbar entgegenstehende Anschauung und Schwierigkeit; aber Anfang des cap. 3

und die Entscheidung selbst zeigen, welches des Papstes persönliche Ueberzeugung sei, die denn auch das argumentum richtig wiedergibt.

Wenn auch Papst Hadrian can. 2. C. 6. q. 1 sagt: omnes infames esse dicimus quos leges saeculi infames appellant, so kann man doch nicht unbedingt den Satz III, 158 als Princip unterschreiben: Iure canonico omnes infames censendos esse, quotquot pro foro civili infamia praediti dicendi sunt, nisi infamiae notam, quam leges civiles inurunt, ss. canones specialiter et expresse sustulerint. Das trifft freilich im Allgemeinen zu, aber abgesehen davon, daß dem Papste speciell die römisch-rechtlichen Bestimmungen über infamia vorschweben, so wird immerhin der kirchliche Richter nach allgemeinen kirchlich-processualischen Principien untersuchen müssen, ob der Thatbestand, auf dem z. B. das Urtheil des weltlichen Richters basirt, wirklich vorliegt. Ich halte es aber entschieden für unrichtig, zu behaupten, daß die aus der weltlichen Rechtsbestimmung oder aus der Sentenz des weltlichen Richters entstehende Infamie und Irregularität vor dem kirchlichen Forum aufhöre, sobald die Infamie durch die weltliche Behörde aufgehoben wird (III, 165). Damit wäre es in das Belieben der weltlichen Gewalt gestellt, indirect Irregularitäten zu beheben. Es gibt keine Stelle des corpus iuris can., die das besagt. Des Verf. Argumentation aber ist nicht stichhaltig. Die Kirche erkennt die infamia des weltlichen Rechtes oder Richters nicht deshalb an, weil sie von diesem statuirt wird, sondern weil und insofern sie dieselbe in der Natur der betreffenden Handlungen begründet findet, weil und insofern sie rationell ist. Das zeigt schon die Ausnahme für die vor Ablauf des sog. annus luctus zur weitern Ehe schreitenden Wittwe, c. 4. X. (4, 21). Wer würde es aber nun rationell und den kirchlichen Principien gemäß finden, daß ein so eben wegen entwürdigenden Vergehens für infam Erklärter, aber durch allerhöchste Begnadigung in seiner bürgerlichen Ehre Restituirter auch objectiv und vor der Kirche als frei von jeder nota infamiae und deshalb von der Irreg. gelten soll, wie B. dies wirklich annimmt? Da hätten wir ja einen indirecten allgemeinen Aufhebungsgrund der sehr zahlreichen Irreg. aus der Infamie des bürgerlichen Rechts, durch die weltliche Gewalt. Ein solcher findet sich meines Wissens bei keinem Autor. Nein, die Kirche hat sich auf diesem, ihr eigensten Gebiete der Irregularitäten nimmermehr so abhängig vom weltlichen Rechte und dem arbitrium der weltlichen Gewalt machen wollen.

Diese wenige Aussetzungen, die wir an dem Buche machen zu müssen glaubten, können seiner Wichtigkeit und seinem Werthe im Ganzen und Großen keinen Abbruch thun. Es bleibt immer eine sehr dankens- und empfehlenswerthe Leistung. Die Praktiker werden es immer wieder zur Hand nehmen, und die Kirchenrechtslehrer können es nicht unberücksichtigt lassen, wie es denn auch in der neuesten Auflage des Kirchenrechts von Richter schon recht fleißig benutzt worden ist.

Bonn. Fr. Sentis.

De **protonotariis apostolicis.** Dissertatio inauguralis. Auctore **Paulo Micke.** Breslau, Aderholz 1866. X u. 66 S. 8. 10 Sgr.

Diese Dissertation liefert, indem sie das durch Rang an der päpstlichen Curie sehr hervorragende Collegium der Protonotare zum Gegenstande der Darstellung wählte, und diese mit ebenso viel Geschick als Fleiß durchführte, einen schätzenswerthen Beitrag zur Kenntniß der römischen Curie. Der Verf. findet die Anfänge des Protonotariats in der Anordnung Clemens' I. (89—102), welcher septem Urbis regiones divisit septem notariis, singulas singulis attribuens, qui passiones martyrum et res ab iis gestas diligentissime conquisitas litteris mandarent. Seit der Anerkennung des Christenthums wurde durch Papst Julius I. (341—352) dem Institute die nothwendige Erweiterung der Wirksamkeit, und damit die Basis der Bedeutung gegeben, die es an der Curie heute noch hat: Hic constitutum fecit, ut . . . notitia, quae omnibus pro fide ecclesiastica est, per notarios colligeretur, et omnia monumenta in ecclesia per primicerium notariorum confecta celebrarentur, sive causationem vel instrumenta aut donationes vel commutationes vel traditiones aut testamenta vel allegationes aut manumissiones clerici in ecclesia per scrinarium sanctae Sedis celebrarent. S. 9. Mit ihrem Wirkungskreise wuchs ihr Ansehen und stieg ihre Rangstellung, so daß sie auf dem Concil von Constanz unmittelbar nach den Cardinälen erwähnt werden, und Pius II. in der Bulle Cum servare (v. J. 1419) ihnen den Rang zunächst nach den Erzbischöfen und Bischöfen in der päpstlichen Capelle und bei öffentlichen Feierlichkeiten anweist. Sixtus V. in der Bulle Romanus Pontifex (1585) vermehrte die Anzahl der Mitglieder des Collegiums von 7 auf 12; Gregor XIV. in der Const. Neminem (S. 53 mitgetheilt) führte sie wieder auf die ursprüngliche Zahl 7 zurück. Ihre Rechte und Privilegien wurden durch eine zweite Bulle Sixtus' V. Laudabilis Sedis (1586) näher umschrieben. — Besonderes Interesse bieten die am Schlusse aufgeführten Privilegien der Protonotarii ad instar participantes und titulares, wozu manche Geistliche, die nicht in Rom wohnen, ernannt zu werden pflegen. Ihr erstes geschichtliches Auftreten glaubt M. schon unter Leo V., gegen 903, finden zu können. Sie standen durchweg in ihren Privilegien mit den participantes auf einer Stufe; da Bischöfe über Beeinträchtigung ihrer Auctorität durch die Privilegien der Protonotare klagten und diese sich Uebergriffe erlaubten, wurden ihre Privilegien durch Pius VII. und Pius IX. genauer begränzt und beschränkt; S. 51. Der Verf. sagt S. 2 von diesen beiden Classen der Protonotare, die gemeinsam als supernumerarii bezeichnet werden, daß sie heutzutage nur noch personatum gerunt, quo Pontifex Max., ut saeculares insignibus alicuius honoris, ita clericos, et interdum nulla [?] alia de causa nisi propter susceptum ad limina iter, exornare solet.

Bonn. Fr. Sentis.

Geschichte der Philosophie.

Grundriss der Geschichte der Philosophie von Dr. **Joh. Eduard Erdmann,** ord. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Halle. Erster Band: Philosophie des Altertliums und des Mittelalters. Zweiter Band: Philosophie der Neuzeit. Berlin, Hertz 1866. VIII u. 623, VIII u. 812 S. gr. 8. 6 Thlr.

Die deutschen Philosophen haben in der neuesten Zeit vor Allem die Geschichte der Philosophie zum Objecte ihrer Untersuchungen gemacht, gleichwie die Literaturgeschichte in keinem Jahrhundert mehr cultivirt wurde, als gegenwärtig. Auch Erdmann weist auf diese beachtenswerthe Erscheinung hin, worin man vielleicht „ein Symptom philosophischer Abgelebtheit" erkennen könne. Indessen dient ihm zum Troste, daß die Philosophie-Historiker auch philosophiren, und es im Grunde gleichgültig sei, worüber man philosophire. Zugleich knüpft er daran die Hoffnung, daß, wie einst Savigny's epochemachendes geschichtliches Werk der Rechtswissenschaft einen neuen Geist einhauchte, so vielleicht auch bezüglich der Philosophie ein ähnlicher Erfolg zu erwarten sei. Ref. hält dafür, daß ein gründliches Studium der Geschichte der Philosophie die beste Rechtfertigung für diese selbst ist, aber auch am sichersten vor Einseitigkeit, jenem Erbfeind aller echten Wissenschaft und Charakterbildung, schützt, und die Parteien versöhnt. Nur die Geschichte belehrt uns, wie man sich über das Parteigetriebe und die Herrschsucht der Schulen erhebt, einen universellen Standpunkt gewinnt, von welchem aus sich die Perspective erweitert, so daß die integrirenden Momente des

großen Ganzen überschaut werden können. Alle philosophischen Systeme, welche im Laufe der Jahrhunderte entstanden, hatten eine relative historische Berechtigung. Daß man aber sehr oft Alles auf einen Wurf setzte, die Wahrheit nur von einer Seite betrachtete und für Alles, was jenseits dieses Augenpunktes lag, kein Verständniß hatte, beschwor jenen philosophischen Titanenkampf und steten Systemwechsel herauf, welcher zuletzt die Philosophie selbst in Mißcredit brachte. Nur aus Sucht, etwas Neues zu lehren, brach man oft mit aller Tradition und zerriß den geschichtlichen Zusammenhang mit der Vergangenheit, die man entweder nicht genau kannte oder vornehm ignorirte. Bei aller scheinbaren Originalität war dennoch der Gesichtskreis beengt. Diesen Bann kann bloß die Geschichte brechen. Wer sie gründlich studirt, wird eben so bescheiden als vielseitig.

Einen lebendigen Beweis hierfür bietet E. selbst. Vor Decennien noch ein Stock-Hegelianer, mißt er jetzt Alles mit dem objectiven Maßstab der logischen Principien, hat nur die Wahrheit und deren gründlichste Erkenntniß im Auge, kritisirt mit unbefangenem Blicke alle philosophischen Erscheinungen der Zeitperioden und legt mit männlichem Muthe sogar das anatomische Messer an seine eigenen frühern wissenschaftlichen Bestrebungen an. Sein erster „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie" erschien in der ersten Abtheilung vor nahezu 34 Jahren, und jetzt ist er mit Vielem, was er dort sagte, „unzufrieden" und „ärgert" sich darüber. Ob des „Uebermuths", mit welchem er als angehender Schriftsteller einst Sengler angriff, spricht er (II, 636) geradezu sein Bedauern aus. Von einem Manne, welcher solche Selbstkritik übte, läßt sich in seinem Alter nur etwas Reifes und Gediegenes erwarten, weßhalb wir um so mehr beklagen, daß der Verf. obigen „Grundriß" elegisch als sein „voraussichtlich letztes" Werk ankündigt. Er schrieb diese Worte zu Bad Ragaz in der Schweiz nieder, wo die irdische Hülle von Deutschlands letztem großen Philosophen ruht. Mögen sie nicht zur Wahrheit werden! Ref. steht nämlich nicht an, diesen neuesten „Grundriß", welcher nicht bloß die Quintessenz der frühern historischen Forschungen des Autors enthält, sondern auch das Gepräge neuer und umsichtiger Quellenstudien trägt, dem Allerbesten an die Seite zu stellen, was in der Neuzeit über diesen Gegenstand vom deutschen Geiste geschaffen wurde.

Dieses Urtheil bezieht sich indessen nur auf den Gesammtwerth des Buches und auf die rein philosophischen Expositionen. Einzelne Partieen sind matter, sowie nach Inhalt und Form unvollkommener. Fast möchte man sagen, man sehe es denselben an, daß sie zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedener geistiger Disposition geschrieben wurden. Ebenso zeigt sich der Verf. noch etwas zu engherzig, wenn er vorübergehend Veranlassung nimmt, seine größtentheils sehr unbefangenen Special-Untersuchungen mit einem kleinen Excurse über die Kirche überhaupt zu umrahmen. Während er den Protestantismus in kurzen Worten idealisirt und nach eigener Manier im Widerspruche mit der Geschichte construirt, hat er von der großartigen Idee des Katholicismus keine Ahnung, verwechselt diesen mit der Hierarchie oder mit irgend einer historischen Form desselben. Aeußerungen, welche z. B. I, 196. 246. 305. 306. 467. II, 3. 5 u. s. w. zu lesen sind, lassen sich vor dem Forum unparteiischer Forschung nicht rechtfertigen. Das gilt noch mehr von der völlig schiefen Anschauung, daß die Kirchenlehrer der patristischen Zeit die Dogmen „gemacht", die mittelalterlichen Scholastiker aber dieselben ohne Rücksicht auf die Bibel „verständlich gemacht" und hierdurch eine Theologie als Wissenschaft angebahnt haben sollen. Vielleicht würde sich diese theologische Auffassung des Verf. ändern, wenn er einmal Hefele's Conciliengeschichte gründlicher studiren wollte. Außerdem leidet das Werk noch etwas durch die Vorliebe E.'s für die Hegelsche Trilogie, wodurch dem wirklichen geschichtlichen Verlaufe bisweilen einige Gewalt angethan wird.

Damit hängt schon zusammen die Eintheilung der Geschichte der Philosophie in jene des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit, welche drei die Kosmosophie, Theosophie und Anthroposophie repräsentiren sollen. Wie wenig dieser General-Gesichtspunkt in den einzelnen untergeordneten Abschnitten strenge festgehalten werden konnte, zeigt ein Blick in das Buch selbst. In den drei Zeitaltern begegnen wir nämlich kosmosophischen, theosophischen und anthroposophischen Bestrebungen neben einander, nur daß eine oder die andere Richtung mehr eingeschlagen wird, und man jenen drei Standpunkten in einem Systeme nicht zugleich gerecht zu werden strebt. Schon im Alterthum spricht die attische Philosophie gegen obiges Schiboleth des Autors. Hatte bereits Anaxagoras, mit welchem E. die attische Periode inaugurirt, die Teleologie in die Kosmologie eingeführt, so betonten Sokrates, Platon und Aristoteles den anthropologischen und ethisch-metaphysischen Gesichtspunkt in so prononcirter Weise, daß sie sich gewiß nicht bloß mit dem „Diesseits oder dem Realen" beschäftigten. Was namentlich Platon anlangt, so beschäftigte er sich mit dem „Jenseits oder dem Idealen" mehr, als er zu fassen vermochte. Wir hätten gewünscht, daß E. bei seiner genauen Aufzählung der Namen, welche in der neuern Zeit zu einem gründlichern Verständniß der platonischen Schriften beitrugen, auch Michelis nicht vergessen hätte. Dessen bedeutende Schrift: „Die Philosophie Platons in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt", womit die „Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit" in naher Verbindung steht, hätte ihm vielleicht in der Perspective den Weg angezeigt, wie das „Alterthum" mit dem „Mittelalter" und der „Neuzeit" einigermaßen „versöhnt" und „vermittelt" werden kann, — worin doch E. gerade die Aufgabe der Gegenwart erkennt. Meines Erachtens wurden bis jetzt diese Werke weder genug gewürdigt, noch viel weniger gründlich widerlegt. Die Kritiker des Michelis legten zu viel Nachdruck darauf, was Platon in seinen Schriften wirklich erreichte, anstatt auf dasjenige, was dem Schüler des Sokrates und genauen Kenner des Parmenides und Heraklit als höchste Aufgabe der Philosophie ahnungsvoll vorschwebte und vorschweben mußte. Daß Platon hinter seiner ursprünglichen „Intention" zurückblieb, daß er das große Ziel mit eigenen Mitteln nicht erreichte und nicht erreichen konnte, weßhalb er beunruhigt nach „göttlicher Hülfe" sich sehnt, braucht Michelis wohl nicht erst durch Andere zu erfahren; so wenig derselbe fordern wird, daß man seinen Ausführungen in Allem beistimme. Es handelt sich nur um den Grundgedanken seiner Entdeckung. Und in so fern stimme auch ich bei, daß sich der Platonismus zum Christenthum wie „Frage" und „Antwort" zu einander verhalten. An der Grenze seiner Untersuchungen angekommen, erwartet der alte Weise nur von einem „λόγος θεῖος" die eigentliche Lösung aller Welträthsel. In Ermangelung dessen hat er wenigstens am Logos in der Sprache einen Halt. Platon legt darauf so großen Nachdruck, daß wir nicht begreifen, warum E. die Frage so wenig berücksichtigt, wie Platon das Verhältniß der Sprache zur individuellen Vernunft und zur Philosophie sich dachte? Doch gesetzt auch, Michelis habe Platon Intentionen beigelegt, die er nicht hatte, und worüber letzterer uns leider nicht persönlich authentischen Aufschluß geben kann; gesetzt, es habe bei Platon ob des Gefühls seiner Ohnmacht kein „Bruch" in dessen principiellem Denkprocesse stattgefunden, weil das Ziel ihm nicht klar vor Augen stand: so ist uns doch jetzt nach Platons Wunsch durch den menschgewordenen göttlichen Logos die „Wahrheit geoffenbart". Die Fundamentallehren des Christenthums, die Trinität sowie die Schöpfungs-Idee, bringen Licht in die dunkelsten Partieen des Platonismus. Da nebstdem durch fortgesetzte Texteskritik &c. ein weit tieferes Verständniß des Platon und Aristoteles möglich geworden ist, als in frühern Jahrhunderten, so ist die Arbeit von neuem aufzunehmen, um Platon und Ari-

stoteles im Lichte des positiven Christenthums mit einander in Einklang zu bringen und sie zu rectificiren, zugleich aber auch ein Auge zu haben für alle gesunden Elemente des modernen Fortschritts, — wenn es zu einer zeitgemäßen Philosophie kommen soll. Was ich hier in freier Uebersetzung wiedergab, ist, wenn ich Michelis recht verstand, der Brennpunkt seiner philosophischen Bestrebungen, und darum die Hauptsache, wobei man sich für oder gegen erklären muß. E. denkt sich die „Vermittlung" zwischen der alten und neuen Zeit beziehungsweise anders; darum nahm ich Veranlassung, diese Parallele zu ziehen und nochmals kurz auf zwei Werke aufmerksam zu machen, welche Erdmanns Anschauungen hierin wie in vielen andern Punkten manchfach ergänzen.

Was ferner „die Philosophie des Mittelalters" betrifft, so versteht der Verf. unter Mittelalter die ganze mittlere Zeit zwischen der antiken und der antischolastischen oder „protestantischen" Philosophie. Demgemäß kommen hier die Patristik und Scholastik mit allen ihren Uebergängen und Ausläufen zur Sprache. E. tritt an diese Periode nicht mit souverainer Mißachtung heran, sondern benutzt fleißig die Quellen und das sonstige ihm zu Gebot stehende Material, namentlich Monographieen u. s. w. Auch mit vielen katholischen Schriftstellern, z. B. Schwab, Dür, Huber, Bach, Staudenmaier, Sighart, K. Werner u. A., welche über die einzelnen Größen jener Zeit Untersuchungen anstellten, ist derselbe sehr vertraut. Er selbst sagt in seinem Vorwort: „Das Beispiel derer reize ihn nicht zur Nachahmung, die damit anfangen, zu behaupten, das Mittelalter habe keinen gesunden Gedanken zu Tage gefördert, und dann sich um dasselbe nicht weiter kümmern, es sei denn, daß sie sich von Tennemann irgend ein Curiosum erzählen lassen, um doch mitsprechen zu zu können. Es mag eine sehr veraltete Ansicht sein, aber ich halte es für besser, zuerst die Lehren dieser Männer zu studiren, und dann zu fragen, ob sie, die uns unter Anderm unsere ganze philosophische Terminologie geschenkt haben, der Dogmatik gar nicht einmal zu gedenken, wirklich für gar Nichts zu rechnen sind?" Es macht dem Forscher dieser strenge Wahrheitssinn alle Ehre. Wenn sich übrigens derselbe beklagt, daß ihm die Arbeit sehr dadurch erschwert wurde, weil über viele Gelehrte seit dem 9. Jahrh. noch nichts in der Literatur erschienen sei, und wir „eine Chrestomathie mittelalterlicher Philosopheme, wie sie Preller und Ritter für das Alterthum gegeben haben, nicht besitzen," — so ist doppelt zu bedauern, daß er Stöckls umfassende und treffliche Werke über die Patristik und Scholastik nicht einmal dem Namen nach kennt. Daß er keine Notiz von Kleutgen nahm, wäre doch wenigstens leichter erklärbar; aber seinen Collegen in Münster sollte er doch besser kennen. Wir zweifeln nicht, daß er dann in vielen Punkten noch weit klarer geschaut haben würde. Indessen bleibt es immerhin beachtenswerth, daß E. auch ohne diese Kenntnißnahme von dem wissenschaftlichen Ringen, wie von der tiefreligiösen und ungeheuchelten frommen Gesinnung der mittelalterlichen Theologen und Philosophen im großen Ganzen mit aller Anerkennung spricht.

Bei Würdigung der Philosophie der Neuzeit befindet sich der Verf. ganz auf heimischem Boden. Dieses Terrain hat er schon seit Jahren durchfurcht und bebaut. Die großen Gestalten von Cartesius bis Hegel werden an uns vorübergeführt und alle ihre Epigonen gewürdigt. Hierbei ist stets der organische Zusammenhang der verschiedenen Systeme nachgewiesen und auf das allgemeine Zeitbewußtsein recurrirt, deren Dollmetsch die Philosophen gewesen. Im 17. Jahrh. wird ob der Staatsomnipotenz „nach dem Einzelnen nicht gefragt," er darf „nicht einmal Hüte nach dem eigenen Geschmacke tragen"; deshalb haben auch die philosophischen Systeme jener Zeit einen vorherrschend pantheistischen Charakter. Im 18. Jahrh. ist es gerade umgekehrt, weshalb die Philosophie für den „Individualismus" eintritt, welcher in den Sensualismus und Rationalismus als absoluten Subjectivismus ausmündet. In der Mitte steht Kant als Zeuge dieser Verwüstung und sucht in seiner „Kritik" neuen Grund und Boden zu gewinnen. Er ruft das ganze philosophische Jahrhundert in die Schranken und es beginnt die Sturm- und Drangperiode der deutschen Philosophie, welche E. trefflich schildert. Daß dabei auch die unterschätzten Dii minorum gentium, namentlich Reinhold u. A. wieder zu Ehren kommen, war nicht mehr als billig. Der Raum gestattet nicht, die historische Auffassung des Autors im Einzelnen genauer zu prüfen. Jeder, der selbst auf diesem Gebiete urkundliche Studien gemacht und über diese Fragen öffentliche Vorträge zu halten hat, wird die Sache auch an andern Punkten angegriffen haben, um sich den Zusammenhang der Systeme seit Descartes zurecht zu legen. Aehnliches gilt von dem Alterthum und dem Mittelalter. Deßungeachtet kann es bei einer umsichtigen Prüfung nicht entgehen, daß auch E. für seine Auffassung sehr triftige Anhaltspunkte besitzt und nicht willkürlich verfährt. Er verdient demnach gehört zu werden, ehe man vorschnell mit seinem Urtheil abschließt.

Ein besonderes Verdienst erwarb E. sich dadurch, daß er ein bis jetzt leeres Blatt der Geschichte der Philosophie ausfüllte. Wir meinen die neuesten philosophischen Bestrebungen der deutschen Zeitgenossen. Es ist dies Lebenden und dem menschlichen Selbstgefühle gegenüber kein leichtes Stück Arbeit, auch wenn man grundsätzlich jede „Polemik" zu vermeiden sucht. Doch scheint mir, daß dem Verf. der Hauptsache nach das mühsame und undankbare Werk gelang. Nur eine Bemerkung kann ich nicht unterlassen, durch deren Beachtung E. selbst es leicht noch „besser hätte machen können." Es sind ihm nämlich die nicht unerheblichen neuen Restaurationsversuche für die Philosophie innerhalb des katholischen Heerlagers ziemlich entgangen, obgleich die Literatur hiervon Kunde gab. Schon Al. Schmids „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit" hätten E. überzeugen können, daß man auch bei uns nicht schläft, sondern daß sich allenthalben ein neuer speculativer Sinn und überhaupt ein ernstes wissenschaftliches Streben regt. Baader und Günther werden wohl gewürdigt, aber nicht so ausführlich, wie es zu wünschen gewesen wäre. Von Hermes, welcher doch auch „eine Schule" gründete, ist so wenig die Sprache, als von Staudenmaiers selbständigen philosophischen Schriften. Daß ein Deutinger existirte, welcher, ursprünglich von Baader angeregt, in selbständiger Weise ein System „der positiven Philosophie" schuf und ein sehr fruchtbarer, geistreicher Schriftsteller war, erfahren wir von E. auch nicht. Ebenso bleiben die interessanten Versuche unerwähnt, welche dahin gehen, auf neuer Basis das Band mit den Kirchenvätern und Scholastikern wieder herzustellen u. s. w. — Möge der Verf. in diesen wenigen Ausstellungen einen Ausdruck meiner Achtung erkennen, derzufolge ich sein vorzügliches Werk ganz vollkommen und allseitig gerecht sehen möchte.

Bamberg. Katzenberger.

Katholische Poesie.

Zweiter Artikel.

I. **Dramatische Poesie.** (Vgl. Sp. 353). 2. J. Weißbrodt.

a. Cäcilia. Historische Tragödie. Münster, Theissing 1863.
b. Gregor der Siebente. Dramatisches Gedicht. Erster und zweiter Theil. Ebend. 1865.

Weißbrodt ist dem Molitor ähnlich. Auch bei ihm herrscht der Lehrzweck vor; die Kunst geht auf oder unter im Dienste der Apologetik — zur Vertheidigung des Christenthums gegen das Heidenthum, zur Verklärung des Papstthums dem Kaiserthum gegenüber. Stofflich ist W. weniger überladen als M.,

seine Charaktere aber haben noch mehr Gemachtes, Unnatürliches und Hohles. In der Sprache gebührt ihm der Vorzug; sie prunkt weniger, ist einfach schön, rein, klar und edel; die „Zeit zu reden und Zeit zu schweigen" jedoch auch hier zu wenig beachtet.

a. „Cäcilia." Geschichte und Legende mit einander verbunden, wie in Guerangers Histoire de Sainte Cécile, nur mit noch größerer Willkür nach beiden Seiten hin. Von den redend eingeführten Personen gehören nur Ulpian und Papst Urban der Geschichte an, Cäcilia, Valerian und Almachius der Legende; die übrigen alle sind fingirt. Vom Kaiser Alexander Severus wird viel gesprochen; er greift handelnd ein, tritt aber nicht redend auf; seiner Mutter Mammäa geschieht keine Erwähnung. Ort der Handlung ist Rom; Zeit: „während der Regierung des Kaisers Alex. Sev.", also 222—235 n. Chr., unter Papst Urban 223—231, unmittelbar vor der Ermordung des Praef. Praet. Ulpian (S. 129), also im Jahre 228 n. Chr. — Die Handlung verläuft mit sich fast überstürzender Eile in wenigen Tagen, zwischen welchen man sich nur ein paar Wochen oder Monate ausgefallen denken darf. Nach der gewöhnlichen Annahme fällt das Martyrium unserer Heiligen in das Jahr 230.

Damit im Widerspruch steht nun gleich im Eingange die „Kaiserin"; sie hat, was selbst Mammäa sich niemals herausnahm, während der Abwesenheit des Kaisers in Rom zu gebieten und zu verbieten. „Kaiserin" war Sulpicia Memmia, sehr jung dem fünfzehnjährigen Kaiser im J. 223 angetraut, seit 225 aber wegen einer angeblich von ihrem Vater, einem römischen Senator, angezettelten Verschwörung für immer nach Afrika verbannt. Der Dichter läßt sie in überschwenglichster Weise den am Hofe herrschenden Eklekticismus vertreten.

Sie führte mich (sagt Glaukus S. 1) in ihren Göttersaal,
Das Heiligthum, worin sie täglich weilt.
Inmitten stand der Christen Gott erhöht,
Wie ein Gebieter in der Herrscherkrone.

Dann erzählt sie ihm „Wunderdinge" von Origenes, den sie „einst in Antiochien gehört" haben will: „er sei ein König im Reiche des Wissens, aller Zungen kundig, selbst über Plato, den wir göttlich nennen, zum reinsten Sonnenlicht emporgestiegen." Das paßt gar nicht in ihren Mund. Die Zusammenkunft mit Origenes hat nicht sie gehabt, sondern ihre Schwiegermutter Mammäa, aber erst im Jahre 234 auf der Rückreise aus dem persischen Kriege.

In eben dieses Jahr 234 versetzt uns nun sofort die zweite Scene S. 9. Der Kaiser hält mit dem siegreichen Heere vor Rom. Alles rüstet sich zum Triumphe; nur Cäcilia trauert, weil nun endlich auch ihr „Bräutigam" als „Feldherr" „ruhmgekrönt", „mit dem Siegeslorbeer um die Stirn", „die Stunde der Entscheidung" für sie bringen wird. „Der Kaiser dankt Valerian den Sieg" (S. 9. 33. 72). Der Triumphator will die

Waffen gleich nach seinem Festzug
Von Neuem an des Ostens Grenze tragen.
Auf diesem Zuge muß Valerian
Ihm folgen, da sein Arm ihm unentbehrlich (S. 66 f.).

Darum muß nun wohl auch sein „Feldherr" noch am Abende vor dem Triumphtag seine Vermählung mit Cäcilia feiern (S. 38). Das sind denn doch der Anachronismen und der Widersprüche mit der Geschichte, mit der Legende und mit aller römischen Sitte schon viel zu viel für eine „historische Tragödie." Doch möchten sie immerhin noch dem Dichter hingehen, wenn es ihm nicht durch sie erst möglich geworden wäre, den einzigen Vertreter des Römerthums, welchen er (vom Kaiser abgesehen) der Geschichte entnommen hat, Ulpian, und in ihm die römische Rechtspflege überhaupt in ein so ganz falsches Licht zu stellen.

Domitius Ulpianus, nach Papinians Tod der bedeutendste Rechtsgelehrte seiner Zeit, leitete mit Mammäa die Erziehung des jungen Kaisers und stand bis zu seinem Tode an der Spitze des Rathes der Sechszehn, eines Ausschusses aus dem Senate, welcher in allen öffentlichen Angelegenheiten von Wichtigkeit zu untersuchen und zu entscheiden hatte. Von einem Streite zwischen ihm und der kaiserlichen Familie wegen deren Hinneigung zum Christenthum weiß die Geschichte nichts; sie weiß nichts von einer Verfolgung oder auch nur Belästigung der Christen, die durch ihn persönlich verschuldet worden wäre. Er fiel als Opfer seiner gerechten Strenge unter den Schwertern der zuchtlosen Prätorianer, vor den Augen seines (kaum zwanzigjährigen) kaiserlichen Zöglings, der ihn vergebens in seinen Purpurmantel gehüllt hatte; den besten aller nichtchristlichen Kaiser traf sieben Jahre später (235 in Mainz) dasselbe Schicksal. Baronius und nach ihm Gueranger u. A. berufen sich dagegen auf Lactanz (Inst. V, 11): Domitius de officio proconsulis (nicht proconsularis, wie unser Verf. S. 78 schreibt) libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret, quibus poenis adfici oporteret eos, qui se cultores Dei confiterentur. Dieses Buch oder diese Bücher ist oder sind verloren gegangen. Ulpian hat aber seine Gesetzsammlung bereits unter dem den Christen freundlich gesinnten Kaiser Antoninus Caracalla herausgegeben; deshalb vermuthet Christoph Cellarius in einer Anmerkung zu obiger Stelle mit Wilh. Grotius, dieselbe sei gar nicht von unserm Ulpian zu verstehen, sondern von einem andern Domitius.

Weißbrodt nun läßt uns den Praefectus Praetorio gerade zu einer Zeit, wo er ganz die Stelle des Kaisers in Rom zu vertreten hatte, 1) wie einen Stubengelehrten erscheinen, der gleich dem „Seidenwurm in seiner dunkeln Zelle das Gespinnst, das Kaiser würdig schmückt, im eigenen Schooße einsam zu bereiten" bemüht ist (S. 20); 2) als einen noch ziemlich gutmüthigen Verehrer des (gewiß nichts weniger als altrömischen) Apollonius von Tyana (S. 23); 3) wie einen eben so dummen als boshaften Menschen, der die zwei Jahre seiner, man kann fast sagen, Alleinherrschaft in Rom (denn so lange weilte der Kaiser mit seiner Mutter im fernen Asien) ungenutzt vorübergehen ließ, um nun auf einmal einen kurzen Ausflug desselben (mit der „Kaiserin", also wohl nach einer Villa in Campanien), ganz gegen dessen ihm wohlbekannten Willen, im Vertrauen auf das schwache Schirmdach seiner alten Pergamente, dazu benutzt, um mit seinem Freunde, dem Stadtpräfecten Almachius, eine wilde Jagd zu veranstalten, bei welcher, „wie vormals in frommen Eifers Tagen, das Schwert der Rache durch die Straßen blitzen und eher nicht zur Scheide wiederkehren soll, bis ganz der Christen Namen ausgelöscht" sein werde (S. 80). — Das härteste Urtheil spricht Ulpian sich selbst in den Worten: „Ich mag den Trotzkopf nicht, und ist er Christ, so zähl auf meine Hülfe" (S. 80), d. h. Valerian, der ruhmgekrönte Feldherr, wird sterben müssen, weil er als Trotzkopf mir und dir, mein guter Freund Almachius, nicht behagt; und wenn er ein Christ ist, gut, dann treffen wir ihn um so sicherer und mit ihm noch gar Viele, die uns nicht behagen[1]). „Die Versammlung des kaiserlichen Rathes" S. 84 ff. hat einfach Ja zu sagen zu ihres Hauptes bon plaisir; Valerian wird ungehört verurtheilt; nachträglich soll aber doch noch eine Art von Verhör stattfinden: „das fordert schon des Stadtpräfecten Ehre." — Doch die beiden Präfecte sind eigentlich nur Werkzeuge in der Hand des Glaukus; und hinter diesem wieder steht Antenor, Cäcilia's Oheim, ein wahrer Satan. Almachius und Glaukus scheinen dem Hexenmeister Rochus und seinem Sohne Wolfgang in Pape's „Spee" nachgebildet zu sein. Der ganz ungläubige Philosophenschüler hat den Sturm gegen die Christen nur zu dem Zweck herauf-

1) Auch Hosäus läßt in „Kriemhild" S. 12 den kleinen Ortlieb und S. 50 den großen Hagen sagen: „den mag ich nicht"; da spricht aber eben nur ein Kind und ein — Puck.

beschworen, damit Cäcilia, die Christin und eben als Christin von der Kaiserin selbst „die schönste Blume dieser Stadt" genannt, „ein göttlich Bild in irdische Form" (oder irdischen Stoff?) „geprägt" (S. 3), „das Glanzbild aller erdgebornen Frauen" (S. 127), damit sie sich gezwungen sehe, ihm, dem Mörder ihres Bräutigams, ihres Gatten, nicht bloß die Hand zu reichen, sondern auch ihr Herz zu schenken. Dann kann sie Christin bleiben; dann wird sich, „was im Denken noch die Geister trennt, verzehren in der Glut der Wechselneigung" (S. 6). Das wird ein Bund sein, wie ihn das Heil der ewigen Stadt verlangt, zwischen dem „löwenhaften Gott" (S. 7) der Christen und dem Adler des Herrschers im Donnergewölk, Zeus.

Dein Jawort gibt den Christen Ruh' und Frieden,
Doch deine Weig'rung tödtet dich und Andre. (S. 119).

Gegen Menschen solchen Schlages dürfte doch wahrlich Cäcilia nicht so viel der schönen Worte verschwenden, wie sie es S. 11 ff., S. 111—119 gethan. Auf ihre Weigerung fährt das „neugeschärfte Schwert" durch die Straßen Roms zu blitzen fort, — da erscheint plötzlich der Kaiser, von welchem sein ungetreuer Stellvertreter (S. 79) erwartet hat, daß er „nicht vor einem halben Jahre", d. h. vor Ablauf eines halben Jahres, „wiederkehren" werde. Almachius wird abgesetzt, Glaukus stürzt sich in „sein Schwert" (seit wann trugen denn die Togati in Rom ein Schwert? — auch Valerian droht S. 82 damit, wiewohl er S. 77 seines Dienstes entsetzt ist). Für Ulpian aber wäre keine Strafe groß genug gewesen, und ein Glück war's, daß die Prätorianer ihn noch zeitig genug „vor den Augen des Kaisers ermordet" haben (S. 129).

Das heißt doch wahrlich die Geschichte verunstalten und einer historischen Persönlichkeit Unrecht thun. Doch mit der Legende verfährt der Dichter nicht weniger frei, und man darf auch da wohl sagen, ungerecht; er hat sie an der Wurzel abgeschnitten und ganz unchristlich umgeformt. Nach Metaphrast wurde Cäcilia als Kind von ihrem Vater nicht bloß verlobt, sondern, sobald sie nubilis war, d. h. nach vollendetem zwölften Jahre des Alters, durch Confarreatio oder Coëmptio (von der dritten Art der Eheschließung, dem Usus, kann hier gar nicht die Rede sein) ihrem vielleicht erst vierzehnjährigen Bräutigam angetraut, seiner patria potestas übergeben und in sein Haus hinübergeführt. In der Lex Iulia oder Papia Poppaea heißt es: Ne qua sponsalia rata essent, nisi statim exacto biennio nuptiae fierent; — hoc est, sagt der Commentator, ne puellae decem annis minores ducerentur, quarum annus duodecimus maturus coniugio habebatur (*Rosini* Antiquit. Rom. VIII, 16). War in einer solchen Lage Cäcilia ihren „treuen Hirten", den Papst Urbanus (nach S. 40) um Rath zu fragen im Stande, so wird er ihr gesagt haben: Thue und laß mit dir geschehen, was dein erster und dein zweiter Vater dem bürgerlichen Rechte nach von dir verlangt; die Ehe an sich ist keine Sünde; hat Gott dein Gelübde angenommen, so kann er es gewiß und wird er es vielleicht auf wunderbare Weise besiegeln. Denkt man sich nun die junge Braut und Gattin der Agnes in Wisemans Fabiola gleich, den nicht viel ältern Bräutigam und Gatten auch nicht ganz dem Pankratius ungleich geartet, dann und nur dann läßt sich das Wunder begreiflich finden. War dagegen Cäcilia von ihrem sterbenden Vater dem Valerian — nicht etwa, wie es nach S. 9: „des Vaters Wille gab mich einem Manne" scheinen könnte, wirklich angetraut, war sie vielmehr ihm nur — versprochen, sie als „Kind" dem Kinde oder „Knaben" (sie noch nicht zwölf, er noch nicht vierzehn Jahre alt; — vgl. S. 9. 42. 43. 46. 51. 55), dann war sie durch den Tod des Vaters sofort sui iuris geworden, so weit es die Frau überhaupt nach römischem Rechte jemals in ihrem Leben werden konnte. So sieht auch offenbar ihr Oheim (und Tutor?) Antenor die Sache an; sonst hätte er nicht daran denken können, die „ungewisse Braut" (S. 41) dem Bräutigam zu entfremden und für Glaukus zu gewinnen. Cäcilia hatte demnach weiter nichts zu thun als Nein zu sagen; und Valerian wäre ihrer Hand nicht werth, wäre auch der wunderbaren Bekehrung gar nicht zugänglich gewesen, wenn er den rechtmäßigen Willen der freien Römerin nicht geachtet hätte; nöthigenfalls würden Ulpian und der Kaiser den Ungestüm des „Feldherrn" schon in Schranken gewiesen haben. Statt dessen geht die sonst so verständige Jungfrau S. 39 mit sich zu Rathe, ob sie nicht nach dem Beispiel anderer „heiligen Frauen" — sich selbst das Leben nehmen solle, gerade wie Hamlet in „Sein oder Nichtsein." Und nachdem sie sich ohne Noth in tiefere Gefahr hineinbegeben, verheißt sie dem Bräutigam den Anblick ihres Schutzengels, wenn er nur erst den „leichten Gang" zu Papst Urban gemacht und von demselben die Taufe empfangen haben werde (S. 44). Valerian meint zwar, und ganz mit Recht, das heiße ein „unsicheres Ziel auf dunklem Pfade verfolgen", entschließt sich aber dennoch dazu, offenbar nur aus Neugier oder um der Braut zu gefallen, jedenfalls nicht aus dem nöthigen Glauben, höchstens aus rein menschlichem Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Geliebten. Und noch in derselben Nacht empfängt er die Taufe, wird zum „Genusse des Gottesmahles" zugelassen und fühlt sofort, wie die „Gluten" der Gnade in seinem Herzen „vom alten Streben jeden Rest" („Rost" vielleicht?) „verzehren" (S. 64). Inzwischen hat der „zweite Diakon" des Papstes eins nur zu bedauern gefunden, daß nämlich, wenn ein so „ruhmgeschmückter Krieger, der bei dem milden Kaiser viel vermag", zum Christenthum übertrete, durch seinen Einfluß die drohende Verfolgung noch eine Zeitlang aufgeschoben oder wohl gar ganz abgewendet werden könnte.

Wird nicht der blut'ge Kampf, den wir begehren,
Von unsern Häuptern fern und ferner rücken?
(S. 53; vgl. S. 9).

Es geschieht nicht, was der Diakon gefürchtet; seinem (unnatürlichen und unchristlichen) „Begehren" vielmehr kommt der Neubekehrte zu Hülfe. Valerians Benehmen gegen den Kaiser u. s. w. ist nun in der That nicht bloß „räthselhaft" (S. 72 ff.); es ist herausfordernd im höchsten Grade. Sein Wegbleiben vom Triumphe wäre allerdings zu entschuldigen, wenn wirklich im Anschluß an denselben der Senat den Kaiser „zum Gott erhöhen und seinem Namen einen Tempel weihen" wollte (S. 70); die Geschichte versichert uns aber im Gegentheil, Alexander Severus habe nicht einmal den Titel Dominus annehmen wollen. Mit einem solchen Kaiser hätte sein „ruhmgekrönter Feldherr, dessen Arm ihm unentbehrlich", sich als Christ doch wohl verständigen können, hätte wenigstens es versuchen sollen. Was aber das Herabreißen des Edictes betrifft, so vergleiche man damit Sebastians maßvolles Benehmen in Wisemans Fabiola II, Cap. 13.

Endlich läßt uns der Dichter, treu zwar nach der Legende, aber doch ganz unnöthiger Weise so, daß viele Leser daran Anstoß nehmen müssen, von den Wundern vor dem Hingang unserer Heiligen erzählen. Cäcilia „kann nicht sterben", weder durch die „kochendheißen Dämpfe" des Caldariums, noch durch die „drei gewaltigen Streiche" vom Beil oder Schwerte des Lictors; sie kann eben nicht sterben, bevor sie den Papst noch einmal „gesehen" und ihm — — „ihr ganz Besitzthum übergeben" hat (S. 124. 131).

b. „Gregor der Siebente." — Der erste Theil fängt an mit der Erhebung des Archidiakonus Hildebrand auf den päpstlichen Stuhl, 1073, und schließt mit der Buße des Kaisers in Canossa, den 26. Januar 1077; der zweite Theil führt die Geschichte ununterbrochen weiter, bis wir am 25. Mai 1085 den großen Papst „in der Verbannung" zu Salerno sterben sehen. Wir haben also mehr ein Epos vor uns, als ein Drama. Der Dichter steht, was die Thatsachen betrifft, überall auf dem festen Boden der Geschichte; er folgt Gfrörer, hätte ihm aber

nicht auch in der Art und Weise folgen sollen, wie derselbe über Menschen und Dinge zu Gericht sitzt, wie er die Fäden aufdeckt und verschlungen zeigt, lostrennt und neu verwebt, wie er endlich Herz und Nieren prüft. Der Bildhauer hat Anatomie zu studiren, aber sein Meißel ist nicht das Messer des Anatomen.

Papst und Kaiser, und in ihnen nur zu sehr auch das Papstthum und das Kaiserthum selbst, sie stehen hier einfach als Recht und Macht, Gesetz und Willkür, Geist und Fleisch, Tag und Nacht, Himmel und Hölle unversöhnt und unversöhnbar einander gegenüber. Das ist ein ganz manichäischer Kampf. Links Schwarz, rechts Weiß, und in der Mitte hin und wieder schießende Schatten oder Strahlen, daraus wird kein Gemälde, — keine Musik aus Harmonie und Disharmonie, die immer nur einander zu übertönen bemüht sind.

Heinrich IV. war ohne Zweifel, wie Heinr. Leo (U.-G. II, 126 ff. der 1. Aufl.) es scharf genug ausdrückt, früh „schon ganz verdorben, sittlich verlumpt und zum willkürlichsten Tyrannen geworden"; Gregor dagegen nicht bloß „der geistig mächtigste, der genialste Staatsmann des Mittelalters", sondern ein wahrer Stellvertreter Christi, getragen von „dem Bewußtsein, für die göttliche Ordnung zu streiten." Aber auch einen (durch wessen Schuld? — man denke an Adalbert von Bremen!) so ganz „in sich vereitelten Menschen" darf der Dichter nicht, er darf es noch viel weniger als der Geschichtschreiber, ohne alle guten Eigenschaften sehen und schildern, wie er denn auch nach der andern Seite hin einem heiligen Hanno den schwarzen Flecken von der Brust nicht vor der Zeit verschwinden lassen darf. Shakespeare's Macbeth, Lord und Lady, Richard III. und der Dänenkönig im Hamlet konnten möglicher Weise sich täuschen mit der Behauptung, ihre Kraft nur sei im Stande, den Staat zu retten. Salus reipublicae suprema lex esto! und

> Der König sei der beste Mann,
> Sonst sei der Bess're (d. h. der Stärkere) König!

konnten sie ihrer ziemlich „verlumpten" Umgebung zurufen; ihr Gewissen aber damit zu beschwichtigen vermochten sie nicht. Wir haben in ihnen doch immer noch Menschen vor uns; ja selbst Jago im Mohr von Venedig ist einem Othello und dessen Stellvertreter Cassio gegenüber nicht ganz unberechtigt zu existiren nnd vom Dichter als Mephistopheles gebraucht zu werden. Aber einem Gregor VII. gegenüber sind Weißbrodts Heinrich, Ulrich von Kosheim, Cencius, Erzbischof Guibert, Erzbischof Siegfried, Cardinal Hugo, Cardinal Johannes von Porto, Cardinal Petrus der Kanzler, die Senatoren Lucius u. s. w. gar keine Menschen mehr; von Vernunft und Gewissen ist in ihnen keine Spur, viel weniger ein Begriff von Religion und Tugend, von Menschenwürde und Christenwürde, von Regentenrechten und Regentenpflichten, von Geistlichem und Göttlichem. Wo sie vorübergehend einmal etwas leidlicher sprechen oder handeln, da erklären sie es selbst von vornherein oder nachträglich für baare Heuchelei, und so sehen sie denn auch in ihren frommen Gegnern nur größere Heuchler. Wie würden sich aber solche Leute als „fromme Heuchler" mit allem Eifer um das Papstthum schaaren, wenn diesem erst alle Schätze der Welt zu Gebote ständen?!

Wären die Menschen und die Verhältnisse wirklich so beschaffen, wie der Dichter sie uns vor Augen stellt, dann kann man nur sagen, er hat sich an einen Stoff gewagt, welcher der künstlerisch schönen Ausgestaltung gar nicht fähig ist. Und dennoch wird es ihm sicherlich nicht an Nachfolgern fehlen. Es sollte mich sehr wundern, wenn nicht bald ein „Heinrich IV." erschiene, in welchem nur einfach das Links und Rechts derselben Tafel ihr Schwarz und Weiß mit einander vertauscht hätten. „Der Abgrund ruft dem Abgrund zu."

Spellen. G. Schündelen.

Deutsche Wissenschaft und französische Kritik.

Annuaire contemporain. Revue de l'année. Tableau annuel des faits politiques et des principales productions de la théologie, de la philosophie, de l'histoire, de la literature, de l'agriculture, des sciences et des arts. Recueil honoré d'une lettre de S. S. Pie IX. et approuvé par un grand nombre d'évêques. Deuxième série. Première année. 1867. Paris, A. Le Clère et Cie. 1867. VIII u. 552 S. gr. 2 Thlr.

L'église et la science allemande. Premier article. Par l'abbé **Jules Didiot**, in der Revue des sciences ecclésiastiques, dirigée par M. l'abbé *D. Bouix*, 1867 Avr. p. 329—349.

Das Annuaire enthält außer einer kurzen Uebersicht der politischen Ereignisse des Jahres 1866, S. 1—22 [1]), und einigen andern Dingen, eine Reihe von Artikeln verschiedener Verfasser über die einzelnen Zweige der Literatur, Kunst ꝛc. (S. 23—443), dann unter der allgemeinen Ueberschrift Mouvement littéraire et religieux de l'étranger eine zweite Reihe von Literaturberichten verschiedener Verfasser über Deutschland, England, Spanien, Italien und Rußland (S. 444—512). Die Literaturberichte beschränken sich nicht auf das Jahr 1866, — in den letzten Jahren scheint das Annuaire nicht erschienen zu sein, — sondern behandeln durchgängig die drei letzten Jahre. Die Aufsätze der ersten Reihe besprechen nur die französische Literatur; in dem Berichte über die Theologie von F. Duilhé de Saint-Project wird indeß nebenbei auch auf Deutschland Bezug genommen. Bei der Besprechung der Syllabus-Literatur erfahren wir S. 36: „Msgr. Reusch (sic), Erzbischof von Wien, hat in seiner Broschüre »Der Staat ohne Gott« eine gelehrte Erklärung der Encyclica gegeben; ferner hat die Hauptstadt von Oesterreich eine der vollständigsten Arbeiten dieser Art entstehen sehen, »der Papst und die modernen Ideen.« Dieses klare und gediegene Werkchen, welches der Secretair Pius' IX. einen Commentar zur Encyclica und zum Syllabus nennt, ist ins Französische übersetzt worden." S. 38 wird darauf gepocht, daß die exegetische Wissenschaft nicht, wie man gewöhnlich glaube, „in Deutschland geboren", sondern „für Frankreich die Ehre einer solchen Schöpfung zu revindiciren sei", da Richard Simon von Reithmayr als der Begründer der historisch-kritischen Einleitung bezeichnet werde. Dann „weiß man, daß in diesem Augenblicke Ewald in Göttingen und Baur in Tübingen besonders berühmt sind unter denjenigen, welche die rationalistischen Tendenzen des französischen Gelehrten bis zum Aeußersten übertrieben haben. Die beiden rivalisirenden Schulen verfolgen denselben Zweck und bestreben sich in gleicher Weise, die Grundlagen des Christenthums zu untergraben." S. 47 werden für die biblische Einleitung Hug, Scholz, Welte, A. Maier, Haneberg, Rheithmayr (sic), Ranolder, Gunner (sic) genannt, S. 48 für die biblische Kosmogonie Reusch und Bosizio, welcher als „Fortsetzer" des P. Pianciani bezeichnet wird, S. 70 für Dogmatik Kuhn und S. 105 für die Geschichte des Protestantismus Msgr. Roeß (sic). — S. 136 erfahren wir, daß „die Deutschen es lieben, nach Tisch ein philosophisches oder naturwissenschaftliches Buch in die Hand zu nehmen, um ihre Verdauung zu befördern."

Der Berichterstatter über das mouvement littéraire et religieux in Deutschland (S. 444—449) heißt G. A. Heinrich. Nachdem er die Historiker Ranke, Droysen, Waitz, von Sybel, Pertz, Giesebrecht, Palacky und Mommsen genannt, geht er zur Kirchengeschichte über. Er nennt Voigt und Hurter und bespricht dann in einigen Zeilen Gfrörers Gregor VII. und deutsche Volksrechte, und (aus Anlaß des Todes des Verfassers) Seiters' Bonifacius, „ein Buch, welches die heutzutage zu sehr vergessene

1) S. 4 werden als „nicht mehr existirende deutsche Staaten" angegeben: le Hanovre, le Duché de Darmstadt, l'état de Francfort.

Wahrheit ins Licht stellt, daß Deutschland den kath. Missionaren und namentlich den Benedictinern die Wohlthaten der Civilisation zu danken hat, und welches in der deutschen Wissenschaft eine ähnliche Stelle einnimmt, wie in der französischen Ozanams »Christliche Civilisation bei den Franken.« Dann werden noch genannt Döllinger, Alzog und der bekehrte protestantische „Pastor" Lämmer und unter den neuern Bearbeitungen der Reformationsgeschichte die „Einführung des Protestantismus in Westfalen" von Kampfschulte (sic). So viel über Kirchengeschichte; von Hefele, Werner, Hagemann, Reinkens u. s. w. weiß der Verf. nichts. — Für die Geschichte der deutschen Literatur wird nach Vilmar Lindemann genannt, daneben ein ouvrage posthume von Eichendorff, welches „eine Literaturgeschichte in bescheidenern Proportionen, auf zwei Bändchen reducirt, aber gut angelegt und ausgeführt", enthalten soll. „In einer ähnlichen Absicht hat der Benedictiner Caspar Kühn einen Band unter dem Titel »Versuch einer kath. Bibliothek« herausgegeben" [vgl. Lit. Hdw. 1866, Sp. 266]. Der Verf. nennt dann die Gräfin Hahn, Emilie Ringseis, Grimms Wörterbuch und Gruppe's „Deutsche Dichter", constatirt mit Vergnügen, daß bei Manz alles in deutscher Uebersetzung erschienen ist, „was unsere besten Apologeten zur Vertheidigung der Kirche und des Papstes geschrieben," aber mit Bedauern, daß die altfranzösische Literatur in Deutschland fleißiger studirt wird, als in Frankreich (Diez und Mahn), erwähnt Blancs und Wegele's Arbeiten über Dante, und kommt dann endlich — ohne die systematische Theologie, das Kirchenrecht und andere Disciplinen zu erwähnen — „zu dem, was die eigentliche Domaine Deutschlands zu sein scheint, zu der Philosophie und der Exegese, zwei Wissenschaften, die nicht von einander getrennt werden können, wenn es sich um Deutschland handelt, da die moderne philosophische Bewegung die Richtung bestimmt hat, welche die exegetischen Studien an allen protestantischen Universitäten eingeschlagen haben." Von deutschen Philosophen kennt der Verf. Trendelenburg, Fichte, Ulrici und Stöckl; über die deutsche Exegese weiß er Folgendes: „Es ist in Frankreich nicht hinlänglich bekannt, daß neben den rationalistischen exegetischen Schulen, welche die Gottheit Christi leugnen, auch eine große kath. exegetische Schule existirt, die einen ihrer Haupt-Mittelpunkte in München hat. Die baierische Benedictiner-Congregation von St. Bonifaz, in der theologischen Facultät würdig vertreten durch ihren Abt P. Haneberg, nimmt in diesen Studien einen ehrenvollen Rang ein. Auch die kath. theol. Facultäten zu Tübingen, Freiburg, Breslau und Münster zeichnen sich durch ihre intellectuelle Thätigkeit aus. Göttingen und Tübingen sind die wichtigsten Mittelpunkte der rationalistischen Exegese. Das Haupt der Göttinger Schule ist noch immer Ewald, der Verfasser der »Geschichte des Volkes Israel,« welcher er in diesem Jahre [vielmehr 1847] einen den Alterthümern des hebr. Volkes gewidmeten Anhang beigefügt hat. Unter seinem Einflusse werden die »Jahrbücher der biblischen Wissenschaft« redigirt, die wichtigste unter den der Exegese gewidmeten Zeitschriften [bekanntlich von Ewald fast allein geschrieben, aber eingegangen]." Der Verf. fügt dann die Bemerkung bei, wer heutzutage Exegese treiben wolle, müsse deutsch können, da unter je 10 exegetischen Werken 9 deutsch geschrieben seien; man mache sich in Frankreich keinen Begriff davon, wie fleißig jenseit des Rheins auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaften gearbeitet werde, welches in Frankreich einer kleinen Anzahl von Theologen reservirt werde.

In der Einleitung sagt der Verf.: „Man spricht in Frankreich viel von Deutschland, aber im Allgemeinen kennt man es sehr wenig. Das Annuaire wird versuchen, diese Lücke dadurch auszufüllen, daß es seinen Lesern möglichst genau und vollständig über die wichtigsten deutschen Erscheinungen Bericht erstattet. In diesem Jahre können wir nur eine flüchtige Einleitung zu dieser Arbeit liefern; aber unsere Beziehungen zu den verschiedenen intellectuellen Mittelpunkten Deutschlands werden uns erlauben, dieselbe zu entwickeln und ihr den Platz anzuweisen, den ein so wichtiger Gegenstand verdient."

Man sieht, dieser Kritiker kann sich der Ueberzeugung nicht ganz erwehren, daß er eigentlich, um über deutsche Literatur sprechen zu können, mehr davon wissen sollte, als er weiß. Ganz anders verhält es sich in dieser Hinsicht mit dem Abbé Didiot. Er erklärt es für seine „Pflicht", hält sich also auch für competent, „der deutschen Wissenschaft ins Gesicht zu sehen und freimüthig zu sagen, was sie ist" (S. 332), und stellt sich selbst das Zeugniß aus, daß er die sog. deutsche Richtung in der Theologie „nettement et clairement definirt" habe (S. 341). — Sehen wir zunächst, woher er seine Kenntniß hat. Er ist aufrichtig genug, es selbst zu sagen: Den bekannten Vortrag des baierischen Ministers Koch „überlieferte ein providentieller Zufall der Rache der ehrlichen Leute und ein sehr ausgezeichneter Schriftsteller verfaßte jene bewundernswerthe Abhandlung »Zur Belehrung fur (sic) Könige« (pour l'éducation des rois!), ein vollendetes Muster von Gelehrsamkeit, Muth und Unparteilichkeit [vgl. 1866, Sp. 860], aus welchem wir den Hauptinhalt dieser Studie geschöpft haben." Außer dieser Hauptquelle hat D. noch den bekannten Artikel der Civiltà cattolica über die Münchener Gelehrtenversammlung und vielleicht einige andere Artikel derselben Zeitschrift benutzt. Er citirt freilich auch noch Döllingers Rede über „Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie" und einige Broschüren über die Gelehrtenversammlung, kennt aber allem Anscheine nach erstere nur aus der Civilta und letztere nur aus seiner Hauptquelle. Daß er sonst noch etwas von deutscher Literatur gelesen hat, dafür finde ich in seiner Abhandlung keine Indicien.

Welches Zerrbild der französische Kritiker auf Grund seiner hauptsächlich aus dem erwähnten Pamphlet geschöpften Informationen von der deutschen Theologie entwirft, davon kann man sich eine ungefähre Vorstellung machen, wenn man sich eine boshafte Carricatur eines Porträts von einem Stümper copirt denkt. Ich führe nur einige Hauptpunkte aus dem Aufsatze an.

1. Der Unterricht, durch welchen die deutsche Theologie mitgetheilt wird, „besteht in einer Reihe von parallelen Vorlesungen, die von einander und namentlich von der Dogmatik unabhängig sind. Diese bildet nicht den Mittelpunkt, sondern ist, wie Exegese, Kritik, Geschichte, Linguistik, Moral, Homiletik u. s. w., ein gewöhnlicher Punkt der Peripherie, und es kommt oft vor, daß sie hinter den andern Disciplinen an Wichtigkeit und Stundenzahl zurückstehen muß." — „Die Speculation muß auf der unerschütterlichen Grundlage der positiven Theologie beruhen; sonst kommt sie zu dogmatischen Accommodationen, mit denen die kath. Theologie nicht zufrieden sein kann. Man könnte dafür mehr als ein Beispiel aus Döllingers »Christenthum und Kirche« citiren; vgl. u. a. S. 284, wo die Höllenstrafe auf einfache innere Schmerzen der Seele reducirt wird." (Diese unwahre Behauptung stammt aus der Civilta.) — „Der Haß (la haine) der Lehrer des Mittelalters ist ein Charakteristicum der deutschen Theologie. Auf welchen guten Gründen, auf welchen soliden Studien beruht eine solche Antipathie? Hat Herr Dr. von Döllinger Aristoteles und St. Thomas von Aquin ebenso fleißig studirt, wie seine Landsleute Trendelenburg [der Herr Abbé scheint den Berliner Philosophen für einen „Neuscholastiker" zu halten], Brentano, der Jesuit Kleutgen und jener eminente Cardinal von Reisach, der inmitten seiner immensen Beschäftigungen Zeit zu ersparen weiß, um die »Philosophie der Vorzeit« ins Italienische zu übersetzen? Und angesichts des h. Stuhles, dessen Gunst augenscheinlich ganz den scholastischen Doctrinen zugewendet wird, — wie kann eine theologische Facultät [welche?] sich erheben, den Donnerkeil in der Hand und Worte der Verwerfung auf den Lippen, um wo möglich diese kath. Renaissance zu vernichten?" — „Gewisse deutsche Gelehrte legen den geschichtlichen

Studien ein übertriebenes Gewicht bei, so daß sie die Theologie zu einer bloßen chronologischen Aufzählung der religiösen Ueberzeugungen der Menschheit machen." — Nebenbei wird auch darüber geklagt, daß nur in den bischöflichen Seminarien, in welche die deutsche Wissenschaft niemals eingedrungen sei, „der kostbare Gebrauch der lateinischen Sprache beibehalten werde," als ob nicht — von Oesterreich abgesehen — auch in den Seminarien so gut wie ausnahmslos deutsch docirt würde.

2. „Der Präsident der Münchener Gelehrtenversammlung [vielmehr die ganze Versammlung] erkannte zwar offen die Verpflichtung aller Gelehrten an, sich der Auctorität der Kirche zu unterwerfen; aber gleichzeitig fuhren Frohschammer und seine Schüler fort, die absolute Unabhängigkeit der Wissenschaft innerhalb ihrer Grenzen, die Unterscheidung zwischen der Philosophie und dem Philosophen, das Recht der Vernunft auf eine persönliche und wissenschaftliche Prüfung der Dogmen zu behaupten, alles zur größern Ehre der deutschen Wissenschaft." — „Man gefällt sich darin, den Häretikern und Schismatikern Zeichen der Sympathie zu geben, freilich nicht so, daß man ihre formellen Irrthümer rechtfertigt, aber so, daß man, indem man ihre Geschichte schreibt, den apostolischen Stuhl der Intoleranz, des Gewaltmißbrauchs, der Leidenschaft, politischer und eigennütziger Absichten anklagt. Das hat der Privatdocent Pichler in seiner Geschichte des griechischen Schisma gethan. Ein ordentlicher Professor derselben Facultät hat ein Jahr vorher einen fast ebenso gefährlichen Weg betreten. Um einige mittelalterliche Fabeln über die Päpste zu widerlegen, entschuldigt Döllinger unbesonnen die Monotheleten, verspottet er die Argumente der Vertheidiger Honorius' I., führt er ihre Zeugnisse unrichtig an und richtet er perfide Insinuationen gegen das Lateranconcil von 649." — „Man scheut sich auch nicht, das Tribunal des Index anzugreifen und als ein gelehriges Instrument in den Händen der Jesuiten und der ultramontanen Feinde der deutschen Wissenschaft darzustellen." Zum Beweise dafür wird die Broschüre über „die Indexcongregation" angeführt und die zuerst von der Civilta ausgestreute, nachher von ihr zurückgenommene Verleumdung wiederholt, diese Broschüre sei „unter die Mitglieder der Gelehrtenversammlung vertheilt worden." — „Man scheut sich nicht, die Intervention der weltlichen Macht in rein geistlichen Fragen anzurufen und sie aufzufordern, die kath. Theologen gegen die kirchliche Censur zu schützen. .. Man bekundet eine sehr zweifelhafte Pietät und eine sehr verdächtige Hingebung gegen die h. kath. Kirche. Auf der Katholiken-Versammlung zu Würzburg 1864 beantragte Dr. Denzinger eine Adresse an den Papst, um ihm die kindliche Unterwerfung unter das Breve über die Gelehrtenversammlung auszusprechen. Ein Theil der Versammlung wies diesen Antrag zurück, worin sie mit Unrecht einen Angriff gegen die deutsche Wissenschaft und ihre Hauptvertreter sah." Die Denzinger'sche Adresse hat in Würzburg keinen Widerspruch gefunden, gewiß nicht von Seiten der — gar nicht anwesenden — sog. Vertreter der deutschen Wissenschaft.

3. Aus dem letzten Theile des Artikels verdienen noch folgende Perlen ausgehoben zu werden. „Die deutsche Wissenschaft verfolgt die »Scholastiker« ꝛc. mit einem wüthenden Hasse, überhäuft sie mitunter mit Schimpfworten, die sie dem Wörterbuch des alten Lutheranismus überlassen müßte, und arbeitet mit Ausdauer und Erfolg daran, sie von den Lehrstühlen und theologischen Facultäten fern zu halten. Der gelehrte Dr. Lukas hat diese empörende Parteilichkeit denuncirt in seinem schönen Werke »Der Schulzwang ein Stück moderner Tyrannei.«" — „Die öffentliche Meinung sprach sich für die Besetzung der Würzburger Moral-Professur mit einem »Romanisten« aus, und da die fortschrittlichen Theologen ausschließlich zahlreiche und berühmte Facultäten occupiren, wo sie sich wie in Festungen, die den Profanen unzugänglich sind, verschanzen, so hoffte man, daß wenigstens Würzburg ihren Gegnern eingeräumt werden würde, die denn doch am Ende nicht das Loos von Parias der Wissenschaft verdient haben." — „Die Broschüre »Zur Belehrung für Könige« hat in Deutschland einen tiefen Eindruck gemacht und die »Wissenschaft« fühlte sich davon schmerzlich getroffen. Da erfuhr man, daß der Stiftspropst von Döllinger zum Rector der Münchener Universität für das Jahr 1867 ernannt worden sei. Seine Antrittsrede wurde mit großer Ungeduld erwartet; denn man sah darin in voraus ein wissenschaftliches Manifest in der Manier und im Stile seiner famosen Rede über Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie. Man täuschte sich nicht (S. 348). Die Rede über die Universitäten hat den bittern Kelch bis zum Rande gefüllt, aus welchem wir, wie es scheint, verdammt sind den Schierlingstrank zu trinken, welcher in den Laboratorien der deutschen Wissenschaft bereitet wird" (S. 332).

Ueber diese Rede soll ein zweiter Artikel handeln. Das Mai-Heft der Revue bringt diesen aber nicht, und nach der eben mitgetheilten Einleitung ist es nicht nöthig, denselben abzuwarten. — Voraussichtlich wird sich Niemand finden, der den Artikel des Abbé Didiot — wie man es seiner Zeit mit dem bekannten Artikel der Civilta gemacht, — in deutscher Uebersetzung als „Stimme des Auslands" publicirt. Auch in Frankreich wird es Leute geben, die das Zerrbild als solches erkennen; aber wenn auch der Redacteur der Revue, E. Hautcoeur, über den „traurigen Zustand klagt, in welchem sich in Frankreich die theologische Wissenschaft und der theologische Unterricht befinden" (S. 479), so werden doch manche Abbé's, welche, nachdem sie in den Seminarien „ihre Studien gemacht", aus der Revue ihre Kenntniß von theologischen Dingen bereichern, beim Lesen jenes Artikels Gott danken, daß sie und ihre Lehrer in Frankreich nicht sind wie die deutschen Zöllner.

Reusch.

Literarische Notizen.

— Die uns zur Besprechung eingesandte „Kurzgefaßte Einleitung in die h. Schriften des A. und N. T." von dem protestantischen Pfarrer Dr. F. W. Weber 1) enthält eine kurze Behandlung der Hauptfragen der allgemeinen und speciellen Einleitung in gläubigem und conservativem Sinne und in klarer und faßlicher Sprache und eine sorgfältig gearbeitete Inhaltsübersicht der einzelnen biblischen Bücher, und ist für ihren Zweck, nicht gelehrten protestantischen Bibellesern das Verständniß der h. Schrift zu erleichtern, — so viel wir darüber urtheilen können — sehr geeignet. Die wissenschaftliche Einleitung zu fördern, konnte nicht die Aufgabe des Buches sein; der Verf. wollte „den Erwerb der Wissenschaft der Schule (und einem weitern Leserkreise) vermitteln" und hat diese Aufgabe auf seinem Standpunkte in anerkennenswerther Weise gelöst. Die Erledigung der Frage über den Kanon des A. T. — speciell über die „Apokryphen" (deuterokanonischen Bücher) — hat er sich S. 9 sehr bequem gemacht; über die einzelnen „Apokryphen" urtheilt er S. 177 milder als viele seiner Glaubensgenossen. Ueberhaupt tritt der confessionelle Standpunkt des Verf. durchgängig nicht ungebührlich hervor. Unter den Lesern des ‚Lit.-Bl.' werden wohl nur Religionslehrer an höhern Lehranstalten das Buch neben den wissenschaftlichen katholischen Lehrbüchern der biblischen Einleitung zur Vervollständigung dessen benutzen können, was in unsern Religionshandbüchern über diesen Gegenstand enthalten ist.

— Die Uebersetzung von populären französischen Schriften

1) Kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes. Zugleich ein Hilfsmittel für kursorische Schriftlektüre. Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser insgemein bearbeitet von Dr. F. W. Weber, Pfarrer. Zweite, sehr vermehrte und größtentheils neu bearbeitete Auflage. Nördlingen, Beck 1867. IV u. 324 S. 8. 1 Thlr. 4 Sgr.

hat bei der großen Verschiedenheit des französischen und deutschen Charakters und der beiderseitigen religiösen und politischen Verhältnisse in der Regel etwas sehr Mißliches. Weitaus in den meisten Fällen wird eine freie Bearbeitung einer wörtlichen Uebersetzung vorzuziehen sein. Als eine solche freie Bearbeitung einer französischen Schrift von d'Arsac wird denn auch eine zu Wien erschienene Vertheidigung der Jesuiten gegen die landläufigen Anklagen bezeichnet [1]). Der deutsche Bearbeiter, welcher recht gut übersetzt, hätte aber unseres Erachtens sein Original noch freier behandeln sollen; es ist auch im deutschen Gewande ein ächt französisches Product geblieben: durchgängig mehr rhetorisch und declamatorisch, als argumentirend und belehrend. Manche Erörterungen sind in Folge davon weder klar noch überzeugend; so S. 106 ff. über die Handelsunternehmungen des P. Lavalette und über die Beichtväter der französischen Könige. Auch manche einzelne Sätze hätte der Bearbeiter beseitigen oder ändern müssen; z. B. S. 112: „Man hat Spuren der Beichte bei allen Völkern gefunden, welche die griechischen Geheimnisse angenommen hatten, in Peru, bei den Brahminen, Türken, in Thibet und Japan. Luther, Leibnitz, J. J. Rousseau, Marmontel rühmen sie." S. 39: „Die Wahrscheinlichkeitslehre [der Probabilismus ist gemeint] ist eine Meinungssache, welche von der Kirche nie verworfen worden ist und die jetzt allgemein gelehrt wird. Es steht den Casuisten frei, sie anzunehmen oder zu verwerfen." S. 5 wird zum Beweise dafür, daß „die Berühmtesten Stunden der Schwäche und der Verirrung gehabt," daran erinnert, daß Tertullian und — Fenelon „gefallen sind." S. 185 werden die Sätze, daß die Jesuiten tüchtige Archäologen haben und in Paris eine wissenschaftliche Zeitschrift herausgeben, so ausgedrückt: „In der Archäologie legen die Patres Cahier, A. Martin und Garucci das Geheimniß vergangener Zeiten uns aus und schaffen sozusagen eine neue Wissenschaft, . . . während französische Patres den Etudes religieuses etc. das Siegel umfassender Studien aufdrücken." Manche Namen, namentlich in dem überreichen Verzeichniß der Celebritäten aus dem Jesuitenorden S. 63, sind corrumpirt; so Lirin für Tirin, Debrio für Delrio, Verbrest für Verbiest u. s. w.

1) Die Jesuiten. Ihre Lehre, ihr Unterrichtswesen, ihr Apostolat. Frei bearbeitet nach dem Französischen des J. d'Arsac. Wien, Sartori 1867. VIII u. 216 S. kl. 8. 12 Sgr.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Brentano, die Psychologie des Aristoteles, von v. Hertling.
Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, von Reiser.
Joerg, Gesch. der social-politischen Parteien, von Stumpf.
Schaff, Geschichte der alten Kirche, von Evelt.
Schuler, die Sacramentalien, von J. B. Kraus.
Stolz, Witterungen der Seele, von Jocham.
Wattenbach, Griech. Paläographie, von F. X. Kraus.

Correspondenz der Redaction. — No. 2: Dankend erhalten. — No. 24: Den Art. hat ein Anderer übernommen. — No. 64: Die Bücher an Sie abgesandt. — No. 85: Noch nicht fertig? — No. 94: Ich erbitte mir die Revue zurück. — No. 95: Dankend erhalten. — No. 120: Dankend erhalten. — No. 123. 129: Noch nicht fertig? — No. 124: Ein Art. über St. (und Schn.) natürlich willkommen.

Mit No. 13 ist das zweite Quartal des Literaturblattes geschlossen; es wird um rechtzeitige Erneuerung des Abonnements gebeten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage
eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate,
so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten
herausgegeben von
Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 8. Juli 1867. № 14.

Neutestamentliche Geschichte.

Die **römischen Statthalter** in Syrien und Judaea von 69 vor Christo bis 69 nach Christo. Ein Beitrag aus der Profangeschichte zur Exegese des Neuen Testaments von Dr. **Hermann Gerlach,** Licentiat und Privatdocent der Theologie an der K. Friedr.-Wilh.-Universität. Berlin, Schlawitz 1865. 92 S. 8. 20 Sgr.

Le recensement de Quirinius en Judée par **Henri Lutteroth.** Paris, Klincksieck 1865. 134 S. 8.

Von den vorliegenden Schriften ist die letztere ganz, die erstere zum wesentlichen Theil der Quiriniusfrage gewidmet. Gefördert aber ist die Lösung dieser Frage durch keine derselben und zwar schon deßwegen nicht, weil beide Verfasser den gleichen Fehler sich haben zu Schulden kommen lassen, nämlich daß sie die althergebrachte Annahme, wonach Quirinius im J. 759 u. c. *Statthalter* von Syrien gewesen wäre, ungeprüft adoptirt haben. Es ist dieß um so auffallender, als bereits Sanclemente erkannte, daß sich jene Annahme nur durch die Inschrift auf Aemilius Secundus (Orelli, n. 623) unterstützen lasse, eine Inschrift, deren Unächtheit außer allem Zweifel steht und auch von Gerlach und Lutteroth anerkannt ist. Der Vorgang eines so gewiegten Forschers, wie Sanclemente, hätte doch gewiß eine Aufforderung sein sollen, den fraglichen Punkt aufs neue zu untersuchen, und wäre dieß geschehen, so mußte als Ergebniß sich herausstellen, daß für eine Statthalterschaft des Quirinius im angegebenen Jahre nicht nur kein Beweis aufgebracht werden kann, sondern daß auch alles gegen eine solche Annahme spricht, das römische Herkommen bei Einverleibung von Provinzen, die Organisation der Provinzialverwaltung durch Augustus, die staatsmännische Tüchtigkeit dieses Kaisers, der, um das Verhältniß des Statthalters von Syrien zum Procurator von Judäa festzustellen, gewiß nicht den fungirenden Statthalter jener Provinz ausgewählt und zum Richter in eigener Sache gemacht hätte, sowie endlich der klare Wortlaut des Berichtes, den Josephus (Antt. 18, 1, 1) über die Mission des Quirinius gibt und der in allen Einzelheiten auf eine ganz andere Stellung hinweist, als auf die eines Statthalters von Syrien. Man wird aber in der Quiriniusfrage nie auf einen grünen Zweig kommen, so lange man an einer Statthalterschaft dieses Mannes im J. 759 festhält, und weil dieß von beiden Verfassern geschieht, können wir schon deßwegen ihre Arbeiten nicht empfehlen. Allein diese zeigen auch noch andere Mängel, die wir nun im Einzelnen nachzuweisen haben.

1. Gerlach hat sich die Aufgabe gestellt, „das Material, welches uns die profane Geschichtschreibung für die Entscheidung einiger schwierigen Fragen der neutestamentlichen Geschichte bietet, zu ordnen und zu sichten." Als Grundlage und Rahmen seiner Ausführung benutzt er die vortreffliche Abhandlung de Syria Romanorum provincia ab Caesare Augusto ad T. Vespasianum, welche A. W. Zumpt im zweiten Bande seiner Disquisitiones epigraphicae veröffentlicht hat. Im Einzelnen dagegen weicht er von diesem Forscher mehrfach ab, indem er sich theils auf die Ansichten anderer Archäologen, wie Noris, Bergmann, Mommsen u. s. f. bezieht, theils auch selbständige Aufstellungen versucht. Eine besondere Aufmerksamkeit widmet er der Quiriniusfrage, in welcher auch, wie wir glauben annehmen zu dürfen, die Veranlassung zur Abfassung seiner ganzen Schrift zu suchen ist. — Daß G. eine solche Aufgabe sich gestellt, können wir nur billigen. Es ist eine leidige Thatsache, daß die Exegeten der Gegenwart bei weitem die Vertrautheit mit dem classischen Alterthum nicht mehr haben, wie dieß früher der Fall war, und ein Unternehmen ist daher zu loben, das den Zweck verfolgt, ihnen die auf ihrem Arbeitsfeld verwendbare Ausbeute der neuern philologischen Forschungen leicht zugänglich zu machen. Auch den Fleiß des Verf. müssen wir anerkennen; nur glauben wir, daß er seine Kraft überschätzt hat. Man kann aus einem selbständigen Gebiete der Wissenschaft die in demselben gewonnenen Resultate nicht so ohne weiteres in ein anderes hinübernehmen, ohne in jenem bis zu einem gewissen Grade heimisch geworden zu sein. Daß dieß aber bei G. der Fall nicht sei, scheint mir ziemlich unzweifelhaft. Er nennt z. B. den Verfasser der vitae Caesarum durchweg Sueto, er übersetzt insignia triumphalia adipisci mit „die Ehre eines ausgezeichneten Triumphes erlangen," und so kommt noch manches vor, was beweist, daß es gerade nicht wenig ist, was er auf dem Gebiete der Philologie noch zu lernen hat. Ueberhaupt macht seine Arbeit, auch wo sie das Rechte trifft, den Eindruck der Unsicherheit und Unreife, um nicht mehr zu sagen, und dieß gilt namentlich von seinen Ausführungen über die Quiriniusfrage. Die Hauptschwierigkeit dieser Frage liegt bekanntlich darin, daß nach Luc. 2, 2 Quirinius als Statthalter von Syrien noch *vor* dem Tode des Herodes des Gr. erscheint, während wir aus Josephus und Tacitus mit voller Sicherheit wissen, daß Varus, der spätestens im J. 747 u. c. die syrische Statthalterschaft antrat, unmittelbar *nach* dem Tode des Herodes und zwar sicher noch bis in den Herbst des J. 750 statthalterliche Befugnisse in Syrien ausübte, den Befehl über die dort stationirten Legionen hatte und Krieg mit den aufständischen Juden führte. Zur Lösung dieser Schwierigkeit schlägt nun G. eine doppelte Auskunft vor, nämlich einmal die Annahme, Quirinius habe die Statthalterschaft des Varus unterbrochen, so daß dieser, wie sein Vorgänger, so auch sein Nachfolger im Amte gewesen wäre, und sodann die Annahme, daß Quirinius gleichzeitig mit Varus als ἡγεμὼν Συρίας aufgetreten. Es macht immerhin dem Tacte G.'s Ehre, daß er die erstere Annahme als die weniger richtige in den Hintergrund gestellt. In der That ist sie eine archäologische Monstrosität, für die sich kaum ein Analogon finden würde. Allein die zweite Annahme, die G. weiter zu begründen versucht, ist um nicht viel besser. Sie beruht auf Mißkennung einer ziemlich elemen-

taren Wahrheit, nämlich daß bei Worten, die zugleich Amtsnamen sind, der Plural nicht immer die Mehrheit des Singular ausdrückt. So fällt es G. gewiß nicht ein, einen von denen, die in den Zeitungen die Obersten des preußischen Heeres genannt werden, mit dem Oberstentitel anzureden. Ebenso wenig aber hätte er aus dem Umstande, daß Josephus von gleichzeitig auftretenden *ἐπιστατοῦντες* oder *ἡγεμόνες τῆς Συρίας* spricht, den Schluß ziehen sollen, daß es einmal in Syrien eine Mehrheit von Personen gegeben habe — abgesehen von den beim Wechsel der Statthalter eintretenden Verhältnissen — von denen jede einzelne den Titel *ὁ ἡγεμὼν* hätte ansprechen dürfen. Der Plural *ἐπιστατοῦντες* oder *ἡγεμόνες* mit Beifügung des Namens der Provinz im Genitiv bezeichnet ungefähr das, was wir die Spitzen der Behörden nennen, und dazu gehörten in Provinzen wie Syrien der Statthalter selbst, sein oder seine Procuratoren, die Legaten der dort stationirten Legionen und vielleicht auch einer oder der andere der reges inservientes, dem die römische Politik gerade eine Ehre erweisen wollte. Der Singular *ὁ ἡγεμὼν* mit der gleichen Beifügung ist immer und ausschließlich von dem eigentlichen Statthalter, ob er nun Proconsul oder legatus Caesaris pro praetore, oder Procurator oder Präfect war, zu verstehen. Daran ändert sich auch nichts, wenn in eine Provinz, die, wie Syrien, einem legatus pro praetore unterstand, ein Legat mit proconsularischer Gewalt geschickt wurde, wie in dieser Beziehung G. den Corbulo und Vespasian anführt. Auch in diesem Falle bekam nur der erstere den Titel *ὁ ἡγεμὼν* mit Beifügung des Provinznamens, während der letztere, wenn er den Titel *ὁ ἡγεμὼν* erhielt, nicht nach der Provinz, sondern nach dem Heere genannt wurde, das er commandirte. Daher kann es keinem Zweifel unterliegen, daß mit den Worten *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου* Quirinius als eigentlicher und einziger Statthalter von Syrien gekennzeichnet werde, wozu noch kommt, daß mit dieser Formel offenbar eine Zeitbestimmung gegeben werden will, in den Provinzen aber, in denen die Statthalter als magistratus eponymi dienten, immer nur der Name des regelmäßigen Statthalters, also in Syrien des legatus Caesaris pro praetore zu diesem Behufe gebraucht wurde. Es wird dieß genügen, um zu zeigen, daß auch die zweite Annahme G.'s eine verfehlte sei, und wir brauchen nicht auf einzelne Irrthümer, die sich in der Begründung derselben finden, wie z. B. wenn er von zwei Proconsuln in Syrien spricht, oder auf die Mängel, welche er in der Auffassung der Stellung der *ἐπίτροποι* an den Tag legt, weiter einzugehen.

2. Eine bessere Schulung in philologischen Dingen als der Berliner Doctor zeigt der Pariser Gelehrte. Lutteroth hat sich nicht nur von Verstößen, wie wir sie bei Gerlach hervorheben mußten, frei gehalten, sondern er behandelt auch die einschlägigen archäologischen Fragen so exact und präcis, als man nur wünschen kann. Er ist sogar im Stande, eine in Censusfragen so angesehene Auctorität wie Huschke auf ein Versehen, das derselbe in Aufzählung der in Gallien abgehaltenen Censirungen sich zustoßen ließ, aufmerksam zu machen (S. 97). Was er aber bezüglich seines Hauptgegenstandes, bezüglich der Quiriniusfrage vorbringt, ist vollkommen werthlos. Um dieß zu zeigen, genügt es, seine Argumentation kurz darzulegen. L. geht davon aus, daß er Luc. 2, 1 aufs engste mit dem letzten Verse des vorausgehenden Capitels verbindet und darnach das *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* von der Zeit der *ἀνάδειξις* des Täufers auffaßt. Unter dieser *ἀνάδειξις* versteht er aber nicht das öffentliche Auftreten des Johannes als Bußprediger und Täufer, sondern die Zeit, wo derselbe das zwölfte Lebensjahr erreichte und in die Verpflichtungen eines Israeliten eintrat. Nach dieser Auffassung kommt, wie man sieht, die *ἀνάδειξις* des Täufers der Mission des Quirinius nach Judäa im J. 759 oder 760 u. c. ziemlich nahe, und L. gibt sich Mühe, nachzuweisen, daß die beiden Begebenheiten völlig gleichzeitig seien. Daran knüpft er sofort die Folgerung, daß der Luc. 2, 2 erwähnte Census identisch sei mit dem, welchen nach Josephus Antt. 18, 1, 1 Quirinius nach der Verbannung des Archelaus abhält, wobei er freilich zugeben muß, daß dieser Census nicht vor, sondern erst etwa 11 Jahre nach der Geburt Christi abgehalten worden sei. Auf diesem Wege würde allerdings der angebliche Widerspruch zwischen Lucas und Josephus gründlich beseitigt, allein man braucht auch nur das zweite Capitel des Lucas bis V. 7 zu lesen, um sogleich zu sehen, daß man hier nur einen brillanten Einfall, nicht eine discutirbare Hypothese vor sich hat. — Natürlich konnte es nicht fehlen, daß L., um seine Ansicht plausibel zu machen, den historischen Zeugnissen vielfach Gewalt anthun mußte. Ich hebe in dieser Beziehung nur einen Punct hervor. Unter dem Sentius Saturninus, den Tertullian als Censitor von Judäa zur Zeit Christi nennt, will L. nicht den Vorgänger des Varus in der syrischen Statthalterschaft, sondern einen der Söhne desselben verstanden wissen, der unter Quirinius die Stellung eines Untercensitor (wie wir sagen würden) eingenommen. Allein abgesehen von anderm spricht gegen diese Auffassung schon der Umstand, daß in den Archiven des römischen aerarium, aus denen Tertullian seine Notiz nahm, gewiß nicht ein Untercensitor, sondern sicherlich der für das Ganze verantwortliche Obercensitor figurirte.

Tübingen. Aberle.

Kirchengeschichte.

Fray Luis de Leon. Eine Biographie aus der Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im XVI. Jahrhundert von Dr. **C. A. Wilkens,** Licentiat der Theologie, Pfarrer an der reformirten Gemeinde in Wien. Halle, Pfeffer 1866. X u. 418 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Die enge Verbindung, in welcher Spanien während des 16. Jahrh. mit Deutschland stand, hatte zur Folge, daß die religiösen Wirren und Stürme, welche das Heimathland der Reformation bis in den tiefsten Grund hinab erschütterten, theilweise wenigstens ihren Wiederhall fanden auf der pyrenäischen Halbinsel. Spanische Adelige, welche auf den deutschen Hochschulen ihre Bildung suchten, Männer aus der Umgebung Carls V., welche mit diesem oft gerade die entscheidenden Momente in der Geschichte des kirchlichen Abfalls durchlebten, Soldaten, die im kaiserlichen Dienste die deutschen Verhältnisse kennen lernten, brachten wohl die ersten Nachrichten von der deutschen Reformationsbewegung nach Spanien. An diese Anfänge knüpfte die protestantische Propaganda, welche sich die Verbreitung antikatholischer Schriften in Spanien angelegen sein ließ. Die Hoffnung auf weitgehende Erfolge scheint gewachsen zu sein, als nach der Mitte des Jahrhunderts Spaniens politische Lage diese geheimen Umtriebe eine Zeit lang zu begünstigen schien. Carl V. hatte sich, der Welt überdrüssig, im Kloster vergraben; Philipp II. war auf Kriegszügen außer Landes; bereits beschäftigten ihn die drohenden Ereignisse in den Niederlanden. Groß und von tiefgehender Bedeutung sind indeß die Versuche zur Protestantisirung Spaniens nicht geworden. [Vgl. Nr. 1, Sp. 11.] Davon zu schweigen, daß dem spanischen Nationalcharakter das ganze Wesen der nordischen Häresie nicht zusagte, scheiterten jene Versuche an der Glaubenskraft eines Volkes, welches in jenen Zeiten mit riesiger Anstrengung die neuentdeckten Völker America's für das Christenthum gewann und heranzog.

Andere urtheilen hierüber allerdings anders: „das Eindringen des Lichtes, welches im 16. Jahrh. für das übrige Europa anbrach, hätten in Spanien die dunkeln Fittiche der Inquisition unmöglich gemacht. Durch die Grausamkeit dieser Institution, welche zwischen 1555 und 1570 einige Tausende von Prote-

stanten dem blutigen Tod überliefert habe, sei jeder lebendige Keim für eine Ernte zerstört worden" (Prescott, Philipp II. Bd. II. S. 58). Allein auch davon abgesehen, daß eine gewissenhafte und unparteiische Forschung die Zahl der von Inquisition gerichteten Protestanten bedeutend reduciren dürfte, muß im Interesse der Wahrheit bemerkt werden, daß eine große Anzahl derer, welche zwischen 1560 und 70 gerade wegen Verdachts des Protestantismus vor die Inquisition gezogen worden, nach längerer oder kürzerer Haft straffrei entlassen wurden und in ihre frühere Lebensstellung zurückgekehrt sind. Ihre Namen stehen bei Llorente (Histoire de l'inquisition, tom. II, p. 417). Unter ihnen treffen wir auch den Augustinermönch Fray Luis de Leon, dessen kirchengeschichtliches Andenken Wilkens wieder aufzufrischen verspricht. Lernen, Lehren, Dichten, Leiden, Siegen sind die 5 Abschnitte überschrieben, in welchen er die verschiedenen Lebensepochen des Augustinermönchs schildert.

Luis de Leon wurde 1527 zu Belmonte in der Mancha aus einer altberühmten Familie geboren. Die erste Bildung gab dem talentvollen Knaben ein Hauslehrer; später besuchte er die öffentlichen Schulen in Madrid, wohin seine Eltern übergesiedelt waren. Im Jahr 1538, also im 11. Lebensjahre erscheint er in Salamanca, wohl als Zögling einer Klosterschule und nicht, wie W. meint, als Student der dortigen Universität, deren Schüler er erst in reifern Jahren wurde. Gegen des Vaters Absichten, welcher den Knaben für die Jurisprudenz bestimmt hatte, trat Leon im Jahre 1543 oder 44 zu Salamanca in den Augustiner-Orden und lag von jetzt an in der Klosterzelle mit Eifer und Erfolg theologischen, insbesondere exegetischen Studien ob. Am Weihnachtsfest 1561 trat er in das Collegium der Universitätslehrer ein mit dem Auftrag, die Theologie des h. Thomas zu erklären; später wurde er zugleich Professor der Exegese. Eine spanische Uebersetzung und Erklärung des Hohen Liedes brachte ihn, ehe er noch an die Veröffentlichung seiner Arbeit dachte, in den Verdacht der Häresie. 1572 wurde ein Proceß gegen ihn eingeleitet und er selbst zuerst in Salamanca, dann in Valladolid in Haft gesetzt. Trotz der wiederholten Betheuerung seiner Unschuld und der Ablegung eines orthodoxen Glaubensbekenntnisses blieb er 5 Jahre in der Gewalt der Inquisition, bis er endlich durch Eingreifen seines Freundes und Gönners, des Erzbischofs von Toledo, am 7. Dec. 1577 vollständig freigesprochen und in alle Ehren und Würden restituirt wurde. Mit neuem Eifer begann er seine Lehrthätigkeit in Salamanca und gab eine Reihe von Schriften heraus, welche wegen ihrer schönen Form dem Namen Leons auch in der Geschichte der spanischen Nationalliteratur einen ehrenvollen Platz verschafften. Er starb zu Madrid den 23. Aug. 1591 [1]).

Wir haben nicht oft ein Werk aus der Hand gelegt, aus dem wir weniger geistigen Gewinn gezogen, als aus dem Buche von Wilkens. Der Verf. sucht sich zwar überall den Anschein zu geben, als ständen ihm detaillirte Kenntnisse über spanische Verhältnisse und Zustände im 16. Jahrh. zu Gebot. Allein wer sich bei ihm Raths erholen wollte, fände sich meist getäuscht. Wo tieferes Eindringen auf den Gegenstand am Platz gewesen wäre, stößt man auf Phrasen, lächerliche Abgeschmackheiten oder auf allerlei, nicht strenge zur Sache gehörende, äußerlich an einander gereihte Excurse. Dazu kommt ein confessioneller Standpunct, welcher den Verf. sehr oft zu ungerechten und gehässigen Urtheilen über die katholische Kirche und ihre Einrichtungen verleitet. Einige Einzelheiten mögen das Gesagte bestätigen.

Im 2. Abschnitte kommt der Verf. auf die wissenschaftlichen Zustände an der Hochschule zu Salamanca zu sprechen. Wie auf vielen Universitäten regte sich damals auch in Salamanca das Bestreben, die hergebrachte scholastische Behandlungsweise der Theologie zu durchbrechen und eine neue, dem Geschmacke der Zeit mehr zusagende Form an deren Stelle zu setzen. Wie sehr nun alle die Auswüchse anerkannt sein sollen, in welche am Schlusse des Mittelalters die theologische Wissenschaft vielfach entartete, so läßt sich doch keineswegs die ganze theologische Richtung jener Zeit dadurch charakterisiren, daß man Lächerlichkeiten und Spitzfindigkeiten, an deren Lösung Einzelne Zeit und Scharfsinn verschwendeten, anführt oder einzelne eclatante Fälle beschränkten Festhaltens am Hergebrachten namhaft macht. Geradezu widersinnig aber ist es, der ganzen Richtung Dinge zu unterschieben, wie die folgenden: „die flores sanctorum haben das gleiche kanonische Ansehen genossen, wie das Evangelium" (S 33); gewisse hergebrachte Darstellungen heiliger Bilder und Scenen seien Glaubensartikeln gleichgeachtet worden (S. 33); ein Angriff auf Aristoteles habe für einen Angriff auf Thomas und Christus gegolten (S. 34); so sclavisch habe man sich gegen jede Textesverbesserung gesträubt, daß, wenn eine schlechte Lesart sagte, die Menschenseele sei eine Pfeife, fröhlich 15 Gründe dafür beigebracht wurden; Bemerkungen über Druckfehler in der

---

1) Eine Gesammtausgabe der spanischen Werke des Luis de Leon ist in Madrid 1804—16 in 6 Bänden 8. erschienen: Obras del M. Fr. Luis de Leon de la orden de San Agustin, reconocidas y cotojadas con varios manuscritos autenticos por el P. M. Fr. *Antolin Merino* de la misma orden. Sie enthält außer der oben erwähnten Erklärung des Hohen Liedes (5. Bd.) und einigen kleinern Stücken eine Erklärung des B. Job (1. und 2. Bd.), Betrachtungen über die Namen Christi (3. und 4. Bd.), la perfecta casada (4. Bd., deutsch mit einer biographischen Einleitung: „Die vollkommene Gattin. Von Ludwig von Leon. Aus dem Spanischen. Wien, Mechitharisten 1847;" es ist dabei Prov. 31, 10 ff. zu Grunde gelegt) und Gedichte (6. Bd., spanisch und deutsch mit einer biographischen und literarischen Einleitung: „Sämmtliche Originalgedichte des Luis Ponce de Leon, gesammelt, durchgesehen und ins Deutsche übertragen von C. B. Schlüter und W. Storck. Münster 1853). Ausführliche Mittheilungen über Luis s. in der „Gesch. der schönen Lit. in Spanien von Georg Ticknor, deutsch mit Zusätzen herausg. von N. H. Julius (Lpz. 1852, neue [Titel-] Ausg. 1867), I, 469 und Supplementband, bearb. von A. Wolf (Lpz. 1867), S. 77. — Die Acten des Processes der Inquisition gegen Luis sind veröffentlicht in der Coleccion de documentos inéditos para la historia de España, por D. *Miguel Salvá* y D. *Pedro Sainz de Baranda*, individuos de la Academia de la historia, t. 10. 11. Madrid 1847. Die Anklage gegen Luis stützte sich hauptsächlich auf die Ansichten, welche er über die Vulgata vorgetragen hatte; daneben auf einige hermeneutische und exegetische Ansichten. In allen Punkten trägt Luis nichts vor, was nicht jeder vernünftige Theologe für richtig oder doch für ganz unverfänglich erklären muß. Die Beschuldigung, Luis habe auch häretische Sätze geäußert, stellte sich sehr bald während des Processes als reine Verleumdung oder als auf groben Mißverständnissen beruhend heraus. In all den zahlreichen Vertheidigungen, welche Luis den Richtern überreichte, spricht sich das Bewußtsein aus, daß er nichts Heterodoxes gelehrt habe und daß er unschuldig verfolgt werde. Er bezeichnet ganz offen namentlich seine Collegen zu Salamanca Bartholomäus von Medina und Leo de Castro als die Urheber der Anklage. Die lange Dauer des Processes ist offenbar durch übelwollende Einflüsse verschuldet (Coleccion X, 242. 249). Die Erklärung des Hohen Liedes kam während des Processes nur nebenbei zur Sprache. Die Beschuldigung, er habe dasselbe für ein Liebesgedicht erklärt, konnte Luis leicht widerlegen. Er hatte das H. L. für eine Nonne (aus dem Hebräischen) in das Spanische übersetzt und eine ausführliche Literal-Erklärung beigefügt, aber in der Einleitung dazu den allegorischen Sinn ausdrücklich anerkannt und in der Erklärung wiederholt darauf hingewiesen (Obras V, 4. 25. 26. 33. 52 u. s. w.). Er hatte diese Uebersetzung und Erklärung auch nicht veröffentlicht (Bibelübersetzungen in der Volkssprache wurden damals in Spanien von der Inquisition nicht gestattet); das Manuscript war ihm von einem Ordensbruder entwendet und ohne sein Vorwissen vielfach abgeschrieben worden (Coleccion X, 6. 18. 21. 98. 186. 214. 362. 449 u. s. w.). — Nach seiner Befreiung veröffentlichte Luis 1580 auf Befehl seiner Obern einen vollständigen lat. Commentar zum H. L.; die spanische Erklärung, in vielen Abschriften in Bibliotheken erhalten, wurde zuerst 1798 zu Salamanca gedruckt; sie wird von dem spanischen Bibelübersetzer Bischof Felipe Scio de San Miguel sehr gelobt (Obras V, p. III). Reusch.

Vulgata seien mit ungläubigem Lächeln erwidert worden (S. 38) u. s. w. Unendlich leichter ist es freilich, einen derartigen Anekdotenschatz zu sammeln, um damit die Scholastik lächerlich zu machen, als durch das Studium auch nur eines Scholastikers diese selbst kennen zu lernen. — Von S. 79 an gibt der Verf. ein Bild der kirchlichen Zustände Spaniens im 16. Jahrh., Expositionen, welche einer Reformationspredigt alle Ehre machen würden. Es wimmelt von den stereotypen Redensarten über Verkommenheit, Unwissenheit und Habsucht des Klerus. Das Volk wird als abergläubisch, unwissend, glaubenslos geschildert; die Kirchen hätten ganz leer gestanden (S. 86), und doch habe man eifrigst in Spanien dem Sprüchwort gehuldigt: hör' die Messe jeden Tag, dann dich Gott erhören mag (S. 87). Der Götzendienst der Heiligenanbetung, der Ablaßverkauf und Aehnliches (S. 90) ist nicht vergessen. Ueber die autos sacramentales, womit die Spanier ihre Feste, namentlich die Frohnleichnamsfeier zu verherrlichen pflegten, urtheilt der Verf. so: Auf diesen Tag (Corporis Christi) hatten Studenten neue Wundergeschichten gegen einige Procent des Gewinnes versificirt (S. 91). Der lateinischen Cultsprache habe man die Bedeutung kräftiger Zauberformeln beigelegt, die um so größere Wirkung thäten, je unverständlicher sie seien (S. 87). Ohne Gewissensbisse habe man das Volk beten lassen: „sei gebenedeit, h. Dreieinigkeit, Schwester unserer lieben Frau" (S. 86) u. s. w. — Auf diesen dunkeln Hintergrund wird sofort die Gestalt Leons gestellt und eine Schilderung der reformatorischen Wirksamkeit dieses Mannes, welcher trotz der Messen, die er zu Ehren des Namens Jesu las, den Segen des Glaubens an den Erlöser in sich trug (S. 115), in Aussicht gestellt. Allein statt der versprochenen Aufschlüsse über Leons Eingreifen in die geschilderten wissenschaftlichen Nothstände, über seine Thätigkeit zur Hebung christlichen Lebens und christlicher Frömmigkeit, stößt man in buntem Wechsel auf alles Mögliche. Leons Freunde lernen wir kennen, lesen von seinen Vergnügungen und Freuden, seiner Empfänglichkeit für Naturschönheiten, erhalten selbst Beschreibungen spanischer Sommernächte; nur das Hierhergehörende wird vermißt.

Zu noch mehr Ausstellungen bietet der 4. Abschnitt des Buches Veranlassung. Gleich am Anfang stoßen wir (S. 234) auf die unwahre Behauptung, daß in Spanien alle Bücher ernsten Inhalts verboten und nur unsittliche erlaubt gewesen seien, und daß der Gebrauch der spanischen Sprache für wissenschaftliche Zwecke wie ein sacrilegium gegolten habe. Nebenbei wird von einem gewissen Simon Silveria (S. 200) erzählt, daß er den ganzen Amadis für wahr gehalten und dies auf das Evangelium beschworen habe. Für diese Verirrung eines närrischen Kopfes wird die katholische Kirche verantwortlich gemacht mit der trivialen Bemerkung: „auf solche Glaubenskraft darf der Katholicismus stolz sein." Durchaus verkehrt und entstellt ist, was der Verf. über die Vulgata und ihre Bedeutung in der Kirche beibringt. Man habe zwar anfangs den h. Hieronymus einen Fälscher und Verderber der h. Schrift genannt (wo?), und es habe lange gedauert, bis das Urtheil Platz griff, der h. Geist habe ihn vor jedem Irrthum bewahrt (S. 228). Das Maß der Verrirung sei aber erst voll geworden zu Trient, wo man die Vulgata zur authentischen Uebersetzung erhoben habe (S. 239). Damit sei entweder der Uebersetzer als inspirirt den Aposteln und Propheten gleich erklärt, oder ein mit menschlicher Kraft gearbeitetes Werk trotz des Protestes seines Urhebers in ein inspirirtes verwandelt. Und weiter auf S. 241: „Die Vulgata ersetzt eine infallible Erklärung der Schrift durch die Kirche. Sie ist der h. Text, getreu bis auf die Partikeln." — Wie der Verf. zu solchen Aufstellungen, die eine wahre Caricatur der kath. Anschauungen sind, kommen konnte, begreift sich wohl. Es ist ein auch sonst beliebtes und sich sehr empfehlendes Verfahren, die kath. Lehre zuerst zu entstellen, ehe man die Polemik, der dann freilich die günstigsten Chancen nicht fehlen, gegen sie eröffnet. Aber das ist unbegreiflich, wie man solches niederzuschreiben wagen mag, um von allem Uebrigen zu schweigen, Angesichts der Einen Thatsache, daß das Tridentinum selbst offen und unumwunden die Fehler und Mängel der Vulgata anerkennt und ihre Verbesserung befiehlt. Und wie nimmt sich mit einem derartigen Verfahren zusammengehalten der Vorwurf aus, welchen W. auf die Kirche schleudert, daß sie die Lust an der Lüge großgezogen habe (S. 201)?

Bei Beurtheilung der Inquisition kommt W. begreiflich über die landläufigen Vorstellungen nicht hinaus. Zwar wird der staatliche Charakter dieser Institution erkannt, aber nachher doch alles auf die Rechnung der Kirche geschrieben und perfider Weise von einer „apostolischen Justiz", einem „apostolischen Christenthum der Inquisition" u. s. w. geredet. Von dem Inquisitionsgefängniß, in welchem Leon inhaftirt war, wird (S. 278) eine grausenerregende Beschreibung gegeben; nachher dementirt der Verf. selbst das Gesagte, wenn er erzählt, Leon habe im Kerker viele Bücher erhalten, gelesen, geschrieben. Daß bei Zeugen, um falsche Angaben zu erpressen, die Folter in Anwendung kam (S. 283), ist unwahr; desgleichen, daß man die h. Communion zu diesen Zwecken mißbrauchte (S. 303). Den von Hefele (Ximenes S. 306) geführten Beweis, daß nach den Inquisitionsstatuten im einzelnen Fall nur die einmalige Anwendung der Folter gestattet war, verzerrt W. in verletzendster Weise, indem er dem Verfasser des Ximenes wörtlich (S. 272 Anmerkung) unterschiebt: „Venetianische Bleikammern scheinen diesem Gelehrten für Ketzer ein dankenswerther Aufenthalt, findet er doch selbst in den Pausen bei der Folterung Beweise christlicher Liebe." Diese Bezugnahme auf Hefele, die einzige im ganzen Buche, ist zugleich eine Illustration des Verfahrens, welches von gewissen Seiten eingehalten wird, um anerkannte Auctoritäten zu discreditiren. In welchem Lichte muß der Verfasser des Ximenes Angesichts der obigen Berufung unkundigen Lesern erscheinen?

Als Curiosum verdient bemerkt zu werden, daß W. nicht allein an Leon, sondern auch an Ludwig von Granada ein evangelisches Element entdeckt zu haben glaubt. Nur ein wenig besser kommt die h. Theresia weg; sie ist zwar katholisch in ihrer Mystik, aber in ihren Leiden und Genüssen streift sie an Regionen an, welche das Gewebe des katholischen Dogma nur sehr weit umspannen.

Auch in formeller Beziehung ist das Buch nicht ohne Mängel. Die Darstellung hascht sichtlich nach Lebendigkeit und poetischem Schwung, wird aber nicht selten geradezu unverständlich, verzerrt, geschraubt, uncorrect. Die eingestreuten geistreichen Wendungen schlagen nicht selten ins Plumpe und Triviale über. Als Probe diene beispielsweise S. 21: „er verachtete den Götzendienst des Geldes, das glänzende Elend der Macht, die Pöbelhaftigkeit des Ranges"; S. 17: „das Treiben der einfältigen Idioten, der ungelehrten, zweibeinigen Esel"; S. 122: „Rinde des göttlichen Wortes", u. s. w. Angehängt sind dem Buche Proben aus Leons Gedichten und Uebersetzungen im spanischen Original [1]).

Tübingen. Reiser.

1) Als Curiosum mag der Schluß der Recension dieses Buches in dem Darmstädter „Theol. Literaturblatt" 1866, S. 553 angeführt werden: „Dieser Standpunkt (der von Wilkens) hat selbst etwas Katholisirendes, und wir können daher den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Verf. in der vielleicht etwas drückenden Atmosphäre Wiens es doch nicht versäumen möge, zu Zeiten sich wieder geistig zu erfrischen in der reinern Luft echt protestantischer Umgebung, auch wenn es ihm Ueberwindung kosten sollte. Denn die kritiklose, gefühlsselige Vertiefung in die katholische Mystik ist schon manchem guten Protestanten gefährlich geworden." Die Red.

Theologische Extravaganzen.

The authority of **doctrinal decisions** which are not definitions of faith, considered in a short series of essays reprinted from „the Dublin Review." By **William George Ward**, D. Ph. London, Burns 1866. XXXV u. 200 S. gr. 8. 5 sh. 6 d.

Idealism in Theology. A review of Dr. Ward's scheme of dogmatic authority. By **H. I. D. Ryder,** of the Oratory. London, Longmans 1867. IV u. 76 S. 8. 2 sh. 6 d.

A letter to the Rev. Father Ryder on his recent pamphlet. By **William George Ward,** D. Ph. London, Burns 1867. 36 S. 8. 1 sh.

W. G. Ward, einer der ältern Oxforder Convertiten, ist seit mehrern Jahren Redacteur der ‚Dublin Review' und hat in dieser Zeitschrift eine lange Reihe von Aufsätzen über die Unfehlbarkeit des Papstes veröffentlicht (einige derselben sind in dem oben an erster Stelle genannten Buche abgedruckt). Wenn ich die Ansichten, die er über diesen Punkt vorträgt und zwar als unzweifelhaft katholische Lehre vorträgt, als „theologische Extravaganzen" bezeichne, so wird die bloße Anführung folgender Sätze dieses rechtfertigen. „Der Papst spricht ex cathedra oder unfehlbar, so daß er von allen Gläubigen innere Zustimmung verlangt, zunächst in seinen Glaubensentscheidungen, d. h. wenn er eine Lehre so vorträgt, daß er ihren Gegensatz als häretisch bezeichnet; ferner wenn er Sätze als theologisch unrichtig verdammt; aber auch in den doctrinellen Unterweisungen, welche in Allocutionen, Encycliken und ähnlichen Actenstücken enthalten sind — die obiter dicta dieser Actenstücke natürlich ausgenommen; — endlich auch in vielen amtlichen Schreiben an einzelne Bischöfe. So ist namentlich die Encyclica vom 8. Dec. 1864 sammt dem beigefügten Syllabus eine Erklärung ex cathedra und unfehlbar. Wenn aber die Censuren des Syllabus unfehlbar sind, so ist auch der Lehrinhalt aller Allocutionen, Encycliken, Bullen und Breve's, aus welchen jene Censuren entnommen sind, unfehlbar. Denn der Syllabus ist nach der Erklärung des Card. Antonelli nur eine Zusammenstellung der von Pius IX. schon früher verdammten Irrthümer. Wären also diese frühern Condemnationen nicht unfehlbar gewesen, so würde auch der Syllabus nicht unfehlbar sein. Da dieser aber unfehlbar ist, muß es auch der Lehrinhalt aller jener Actenstücke sein" (Dublin Review, Apr. 1867, S. 499). Das gilt also auch von dem unter Nr. 73 des Syllabus citirten Briefe des Papstes an Victor Emmanuel, und namentlich von dem wiederholt citirten Breve an den Erzbischof von München über die Gelehrtenversammlung. Es ist ferner nach Ward sehr wahrscheinlich, daß auch die doctrinellen Decrete der römischen Congregationen, welche auf Befehl des Papstes promulgirt werden, unfehlbar sind. Werden sie nicht auf Befehl des Papstes promulgirt, so sind sie nicht unfehlbar, haben aber gleichwohl Anspruch auf die innere Zustimmung der Katholiken, und es ist wahrscheinlich, daß Gottes Vorsehung auch diese Decrete vor Irrthum bewahrt; jedenfalls ist noch kein solches Decret, auch nicht die Verurtheilung Galilei's, als irrig erwiesen.

Diese und ähnliche Sätze trägt Ward seit Jahren in allerlei Variationen mit ermüdender Breite und mit der größten Zuversicht in der ‚Dublin Review' vor; er beruft sich darauf, der Erzbischof Manning, Prof. Murray in Maynooth, die deutschen Jesuiten Rieß und Schrader und die Herausgeber der ‚Civiltà cattolica' seien derselben Ansicht (A letter etc. p. 14), und er behandelt Alle, welche die Lehrauctorität der Kirche nicht soweit ausdehnen, — er nennt sie „Minimisten", minimizers, — als schlechte Katholiken. Selbst da, wo er versichert, er erkenne sie als „Brüder im Glauben" an, verdächtigt und schmäht er sie durch folgendes Gleichniß: „Ein Heer vertheidigt eine Festung; diese hat verschiedene Außenwerke, welche für die Sicherheit der Citadelle ganz wesentlich sind, und unser Feldherr hat uns strenge befohlen, dieselben um jeden Preis zu vertheidigen. Gewisse Soldaten aber haben auf seine Anordnung nicht gehört oder dieselbe mißverstanden, und schicken sich an, die Außenwerke aufzugeben. Wir rufen ihnen erschrocken und verwundert zu, sie seien ungehorsam gegen unsern Feldherrn und fügten unserer Sache einen unersetzlichen Schaden zu" (A letter etc. p. 12).

Man kann sich denken, daß solche Ansichten, in der einzigen wissenschaftlichen Vierteljahrschrift, welche die englischen Katholiken (seit dem Eingehen der Home and Foreign Review) besitzen, so beharrlich und zuversichtlich vorgetragen, viele Protestanten zu der Meinung führen, das sei Lehre der Kirche, und daß sie in der Polemik gegen die Kirche fleißig ausgebeutet werden. Pusey z. B. hat in seinem „Eirenikon" Ward ohne Weiteres als zuverlässigen Interpreten der jetzigen katholischen Lehre von der päpstlichen Auctorität behandelt. Newman und Oxenham haben freilich Ward entschieden desavouirt (s. 1866, Sp. 140 u. 524); es ist aber ein sehr dankenswerthes Unternehmen, daß ein Ordensgenosse Newmans in der oben an zweiter Stelle verzeichneten Schrift ausführlich auf Wards Extravaganzen eingegangen ist und namentlich nachgewiesen hat, wie weit Ward über die Ansichten der ältern Theologen, auch der entschiedensten Vertheidiger der päpstlichen Infallibilität hinausgeht und wie er nur durch eine von aller Geschichte abstrahirende sophistische Consequenzmacherei zu seiner Theorie gekommen ist.

Auf die Controverse selbst einzugehen, wird nicht nöthig sein und würde auch bei der Menge von Subtilitäten, die dabei in Betracht kommen, zu viel Raum erfordern. Ich führe aber einige Stellen aus Ryders Schrift an, die ein allgemeineres Interesse haben: „Eine so scharfe Kritik eines vollkommen orthodoxen und aufrichtigen Katholiken wie Dr. Ward, könnte man sagen, sei dazu angethan, Protestanten die Meinung beizubringen, wir Katholiken seien unter einander gespalten, — eine Meinung, die sie auszubeuten nicht unterlassen werden. Ich verkenne das Gewicht dieses Bedenkens nicht, und ich habe mich darüber nur hinweggesetzt, weil ich der festen Ueberzeugung bin, daß ein unendlich größeres Aergerniß, nicht nur für Protestanten, sondern auch für Katholiken durch die Vorstellung entsteht, Wards Schriften seien ein Ausdruck der einzigen unter ehrlichen Katholiken zulässigen Ansicht. Forschende Protestanten werden durch diese — ich kann es nicht anders nennen — Tyrannei eines Laien-Journalisten [Dr. Ward ist Laie] angeekelt und zurückgestoßen und viele denkende Katholiken werden dadurch in Verwirrung und Verlegenheit gebracht" (S. III). — „Wie das bei fast allen kath. Lesern Wards in unserm Lande zutreffen wird, habe ich mich immer für einen Ultramontanen gehalten. Die Gallicaner als Partei sind wohl so ziemlich ausgestorben, wenn auch ohne Zweifel das Princip noch existirt; aber man hört nicht selten die ältern und sich weniger hervordrängenden Geistlichen in England und auf dem Festlande als »Gallicaner« oder als »Gemäßigte« bezeichnen. Mit dem Gallicanismus in der ursprünglichen Bedeutung einer nationalen Opposition gegen die allgemeine Kirche, wie sie durch den Stellvertreter Christi vertreten wird, habe ich nicht die mindeste Sympathie; aber in der modernen Bedeutung — als Bezeichnung jenes nicht höfischen Geistes, dem es mehr darauf ankommt, dem Feinde außerhalb der Kirche zu widerstehen, als den Auctoritäten in der Kirche zu schmeicheln, der mehr Gewicht legt auf die Mauer, welche die heilige Stadt von ihren Belagerern trennt, als auf die kleinen Scheidewände, welche Parteiansichten zwischen Brüdern aufrichten — in dieser Bedeutung achte ich den Gallicanismus; in diesem Sinne und nur in diesem Sinne sehe ich mich selbst und die große Masse meiner Mit-Katholiken als Gallicaner an. Man sollte nicht vergessen, daß ein gemäßigter Katholik nicht nothwendig auch ein lauer Katholik ist: Sir Thomas Moore starb für eine Anschauung von der päpstlichen Auctorität, die man ohne Unbilligkeit niedrig

nennen darf, und der erste und lange Zeit der einzige Geistliche in Frankreich, der sich weigerte, die antipäpstlichen Professoren-Eide abzulegen, welche die heftigsten Ultramontanen unterschrieben hatten, ist ein Mann, der schon lange als Gallicaner verdächtigt worden ist und diesen Verdacht wahrscheinlich mit ins Grab nehmen wird ... Wenn Dr. Ward, weil ich hinter dem von ihm aufgestellten Typus der Orthodoxie zurückbleibe, mich des Mangels an Loyalität gegen den h. Vater beschuldigen oder mir nur durch die Hinterthüre der ignorantia invincibilis aus der schimpflichen Gesellschaft notorischer Ketzer herauszukommen gestatten sollte, so möchte ich mich mit der Auctorität des Melchior Canus decken, der gewiß kein Gallicaner war, dessen Worte ich aber Dr. Ward zur Beherzigung empfehlen darf: Nunc illud breviter dici potest, qui summi pontificis omne de re quacunque iudicium temere ac sine delectu defendunt, hos sedis apostolicae auctoritatem labefactare, non fovere, evertere, non firmare ... Non eget Petrus mendacio nostro, nostra adulatione non eget" (S. 13). — „Es muß in der Kirche immer theologische Parteien geben; ein gewisses Maß von Reibung begleitet die Lebensthätigkeit jedes Organismus. Die römische Partei — ich darf wohl die Umgebung des Papstes von der Person des Stellvertreters Christi unterscheiden — ist natürlich und mit Recht eifersüchtig auf jeden Versuch, irgend ein, wenn auch noch so entferntes, Außenwerk zwischen der Kirche und ihren Feinden zu verlassen; sie wird sich zu allerletzt von der Unhaltbarkeit desselben überzeugen. In diesen bedenklichen Zeiten, wo der h. Stuhl von so vielen Gefahren und Schwierigkeiten umgeben ist, muß die Loyalität seiner Kinder mehr als gewöhnlich empfindlich sein; und so kann ein Katholik, der aus ehrlicher Ueberzeugung, wenn auch noch so wenig, hinter der am weitesten gehenden Anerkennung der Prärogativen des Papstes zurückbleibt, bei solchen, welche der Mangel an Bildung oder Muße der Verpflichtung überhebt, das Gewicht theologischer Ausdrücke genau abzuwägen, leicht in Verdacht gerathen. Er muß diesen Verdacht, wenn er ihn nicht beseitigen kann, mit Gleichmuth ertragen und es dem Verlaufe der Ereignisse überlassen, so Gott will, zu zeigen, ob er loyal gesinnt ist oder nicht." — „Seit einiger Zeit hat Dr. Ward eine Art von religiöser Tyrannei über uns geübt, als der Dr. Johnson der theologischen Literatur, und selbst der Eifer und die Salbung, womit er seine Demuth hervorhebt, hat nur dazu gedient, uns um so vollständiger niederzudrücken ... Ich bin überzeugt, indem Dr. Ward alle Katholiken, wie Saul den David, mit seinem ehernen Helme und seinem stählernen Panzerhemd bekleiden will, drängt er uns eine Rüstung auf, in welcher, so gut sie ihm auch passen mag, die Meisten nicht einmal gehen, geschweige denn kämpfen können" (S. 62).

Wards „Tyrannei" muß namentlich die Laien, für welche die ‚Dublin Review' doch auch geschrieben wird, vielfach verletzt haben. Wir finden einen Ausdruck des Gefühls der Erleichterung, welche die offene Bekämpfung Wards hervorgerufen, in einem Artikel des ‚Tablet' (vom 1. Juni), welches sonst der ‚Dublin Review' näher steht, als andere kath. Blätter. „Die Hauptfrage für das Publicum, heißt es darin, ist die: ob Dr. Ward in der ‚Dublin Review' uns, die wir gleich ihm kath. Laien sind, Lehren als sicher und maßgebend aufzudringen versucht hat, welche nicht sicher und maßgebend sind; ob er den Fehler begangen, uns von solchen Dingen zu sagen, wir müßten sie als unfehlbar ansehen, von denen er dies zu sagen nicht berechtigt war. Wir glauben, P. Ryder ist sehr weit davon entfernt, mit der Ueberzeugung allein zu stehen, daß Dr. Ward diesen Fehler wirklich begangen hat; und die Thatsache, daß Wards Lehren endlich öffentlich als Uebertreibungen in Frage gestellt worden sind, ist für uns Grund genug, es als den sicherern, richtigern und klügern Weg anzusehen, daß wir seinen Ansichten nicht beipflichten. Ward gibt selbst zu, er habe hinsichtlich der Encycliken und ähnlicher päpstlichen Erklärungen viele Jahre nach seiner Conversion nicht die Ansicht gehabt, die er jetzt habe; gleichwohl will er jetzt nicht zugeben, daß die Frage irgendwie zweifelhaft oder schwierig sei oder daß ein Katholik darüber eine andere Ansicht haben dürfe. Für uns sind aber seine Ansichten neu und gehen sie über alles hinaus, was uns jemals gelehrt worden ist ... Solchen unserer Leser, welche in der kath. Kirche geboren und erzogen sind, wird Wards eigener Bericht über den Weg, auf welchem er zu den jetzt von ihm als allein richtig vertretenen Ansichten gelangt ist, etwas sonderbar vorkommen. Er war viele Jahre Katholik gewesen, hatte sogar in einem kath. Colleg Dogmatik docirt, ehe er an seine jetzigen Ansichten auch nur dachte. Als er dann aber die Frage, in welcher Ausdehnung der Papst sich selbst Unfehlbarkeit zuschreibe, untersuchte, fand er »zu seiner eigenen größten Ueberraschung«, wie er sagt, »absolut unwidersprechliche Beweise dafür, daß der Papst in der ganzen Ausdehnung Unfehlbarkeit beanspruche, in welcher er (Ward) sie ihm jetzt zuschreibe.« Wir halten nicht viel von großen Entdeckungen, welche mit der größten Ueberraschung in Bezug auf wichtige und wesentliche Fragen der kath. Lehre gemacht werden. Wir können uns des Gedankens nicht entschlagen, daß wir, wenn es sich bei der Entdeckung um irgend etwas Werthvolles und Wichtiges handelte, auch schon vor dem Entdecker davon gehört haben müßten. Wir glauben, bei solchen Entdeckungen wird das Neue nicht wahr und das Wahre nicht neu sein. Wir wissen nicht, ob alle Ansichten Ryders haltbar sind; aber wir stimmen mit ihm und vielen Andern in der Ueberzeugung überein, daß die ‚Dublin Review' neben vielen nützlichen Dingen, die wahr, aber nicht neu sind, auch einige enthält, die neu, aber nicht wahr sind."

Reusch.

Selbstbiographie.

Witterungen der Seele von Alban Stolz. Freiburg, Herder 1867. 2 Bl. 563 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

„Was Gott an einem Menschen gethan, wird durch Erzählung als ein Samenkörnlein unter ferne Menschen wieder ausgestreut und bringt da neue, ähnliche Frucht", bemerkt Alban Stolz einmal im vorliegenden Buche bei der Wahrnehmung, daß die Erzählung von lebendigem Gottvertrauen eine sehr bekümmerte Seele vollkommen getröstet habe. S. 243. Als ein solches Wort der Belehrung, der Zurechtweisung und des Trostes hat Ref. dies Buch zur Hand genommen, und er hat sich nicht getäuscht. Dasselbe enthält die Darstellung innerer und äußerer Lebensverhältnisse aus einem vielbewegten Leben von sieben Jahren. Der Boden, auf dem diese Früchte gewachsen, ist ein tiefes, reiches Gemüth; eine außerordentliche, in langer Selbstprüfung geübte Beobachtungsgabe hat sie wahrgenommen; eine kühne Phantasie hat sie kunstreich ausgemalt, und eine meisterhafte Gewandtheit im Ausdrucke, der für das Tiefempfundene und innerlich Geschaute nie das rechte Wort fehlt, hat das Ganze in Worte gebracht.

Wir unterscheiden in den „Witterungen der Seele" in erster Reihe die Resultate einer ernsten Selbstprüfung, in zweiter Reihe das Ergebniß ernster, psychologischer Forschungen und tieferer Naturstudien, und endlich den Erwerb aus größern Reisen, die der Verf. unternommen, in dritter Reihe.

1. Die Resultate der Selbstprüfung, wie sie hier vor uns liegen, sind von den Ergebnissen der Gewissenserforschung, wie man dieselben insgemein gewinnt, sehr verschieden. St. untersucht immer die Wurzel, aus der die bösen Früchte hervorwachsen, schneidet die Fäulniß von ihr ab, sucht die vergiftende Nahrung von ihr abzuweisen, während man insgemein nur die Blattläuse von Zweigen und Blättern zu entfernen bemüht ist.

Während Andere nur über die unheilvollen Zinsen jammern, welche ihnen der böse Grundstock trägt, geht St. darauf aus, ein neues, ein Heil und Segen bringendes Capital zu gewinnen. Seine Selbstprüfungen unterscheiden sich von den gewöhnlichen, rubrikmäßigen gerade so, wie die „Selbsttäuschungen" Hirschers, diese Casuistik des innern Lebens, von der seit Jahrhunderten gang und gäbe gewordenen Casuistik. Er hat das innere Leben, dessen Kranksein und Gesunden im Auge, und zwar das ganze Leben, und fürchtet immer, in moralischem Detail sehr genau und gewissenhaft zu sein, während das Gesammtstreben und Gesammtleben keinen oder wenig moralischen Werth habe. S. 403. Er tadelt es, daß die Moralisten von den innern Mißständen, von dem allseitigen, alles durchwühlenden Uebel der Empfindlichkeit viel zu wenig reden. S. 279.

Die mit den Selbstprüfungen verbundenen Aufrufe zu Gott und Gebete aus der ersten Hälfte des Buches mahnen an die Reden und Meditationen eines Petrus Damiani. Sie zeugen von einer Härte, von einer Rauheit, die erst noch temperirt werden mußte. Es ist gährender Wein. Den Schlüssel dazu findet man erst S. 308. 311. 316. Hier spricht sich der Verf. über seine frühern, unfreundlichen Lebensverhältnisse aus, und er findet darin viele Aufschlüsse über seine gegenwärtigen innern Zustände. Das mag der verständige Leser vermuthen, allein so lange man diese Aufklärung nicht gewonnen hat, sieht man manche Expectorationen und Exclamationen für etwas Sentimentales oder Hyperbolisches an und wird vielleicht abgestoßen, wo man bei besserer Einsicht die innigste Theilnahme bewahren würde. Darum sollte diesen „Witterungen" offenbar ein wenn auch noch so skizzenhaftes curriculum vitae vorausgehen, das über das Ganze Licht verbreitete. St. ist, wo die Mittheilungen beginnen, in einer Stellung, die seinem ganzen Wesen, seinen Talenten, zumal seiner Phantasie, „deren Beschäftigung die einzige ihm angenehme ist" (S. 156), gar nicht entspricht. Man findet es allmälig heraus, daß er eine Lehrstelle am Untergymnasium bekleidet. St. stand zuvor mehrere Jahre lang in der Seelsorge, war wegen seines Eifers und wegen seiner unermüdeten Thätigkeit allgemein beliebt gewesen, hatte an seiner Wirksamkeit Freude gehabt und die schönsten Früchte derselben wahrgenommen. Das wird man erst allmälig inne. Das sollte man Anfangs wissen, dann könnte man den Jammer über die traurige Gegenwart und die unendliche Sehnsucht nach den seligen, vergangenen Tagen auch würdigen. S. 34. 47. 49. 53. 65. 77. 86. Endlich geht sein Verlangen in Erfüllung, er kommt nach Freiburg. Da fühlt er neues Aufleben. Allein es ist die alte Unruhe noch immer nicht ganz entfernt. Es regt sich das Verlangen, in ein Kloster zu gehen S. 95, oder in eine Einsiedelei, fern von aller Welt, sich zu flüchten. S. 102.

Hier und auch später finden sich Ausdrücke, die nicht ganz correct sind. S. 104. „Je frömmer der Mensch ist, desto mehr glaubt er, z. B. etwas durch die Fürbitte Mariens erlangt zu haben." So etwas gehört nicht zum Inhalte des Glaubens und wird nicht fide divina geglaubt. Von derselben Art ist S. 242 der Satz: „Es kam mir der Gedanke, ich könne und solle ebenso hoffen, selig zu werden, wie ich andere Dinge, z. B. die Gegenwart Christi in der h. Messe glaube." Anders ist die Gewißheit des Glaubens, anders die Zuversicht der Hoffnung, die nie ohne heilsame Furcht ist. Dahin gehört auch die Furcht, es gehe nach der bisherigen Aenderung seiner religiösen Ansichten mit diesem Aendern so fort. S. 288. Dies ist nicht recht zu begreifen, denn aus den vorliegenden Mittheilungen ersieht man wohl ein Fortschreiten im religiösen Erkennen und Leben, aber kein Aendern; das Fortschreiten aber ist nicht Gegenstand der Furcht. Schon in Heidelberg wütheten, wie er S. 332 bemerkt, die Geburtswehen zum Glauben in ihm. Das Kind des Glaubens kam zu Tage, aber es mußte wachsen, und man findet auch in diesem Buche, wenn auch manches aus der Zeit geistiger Kindheit, doch auch unverkennbar ein stets fortschreitendes Wachsthum. Das Harte und Rauhe eines frühern Mittelalters, dem sich die Wenigsten ganz verschließen können, wird milder und fügiger mit den Jahren, und viele von den später mitgetheilten Anreden an Gott haben etwas gar Liebliches und Erhebendes. S. 207 und öfter. Statt der sinnlichen Selbstverleugnung, wie er sie in Neusatz geübt, will er jetzt durch Demuth und Liebe Gott entgegenstreben; dies erkennt er als den schönern und kürzern Weg und als seine gegenwärtige Aufgabe. S. 367. Er hatte zwar noch in Freiburg außerordentliches Fasten geübt, dadurch in einen exaltirten Zustand sich versetzt, das geistige Wonne erzeugte, die Nerven anregte, S. 164 ff.; allein er betrat bald wieder die ordinäre Bahn, strebte vor allem nach Wachsthum in der Liebe zu Christus in einem schwärmerischen Versinken in Gott und Christus. S. 173. Obwohl indessen das ganze Streben sich immer mehr als ein gesundes und thatkräftiges kund gibt, so sind doch die Darstellung desselben und die einzelnen Ausdrücke nicht immer entsprechend. So heißt es noch S. 479: „Ich sah und sehe noch, wie meine ganze Seele lauter Sünde und moralischer Unrath ist, so daß ich nicht zu beten habe: vergib mir meine Sünden, sondern: vergib mir mich selber!" Solche Ausdrücke sind gegen die katholische Lehre vom Ebenbilde Gottes, das auch noch im Sünder, wenn auch entstellt, doch immer noch als etwas Gutes bleibt, so lange der Mensch auf Erden lebt. Diese und ähnliche Ausdrücke hätten sollen corrigirt werden, ehe das Buch veröffentlicht wurde.

Oefter kommen Andeutungen vor, aus denen man sieht, daß St. des Besitzes großer Gaben sich gar wohl bewußt ist und sich auch berechtigt glaubt, davon zu reden. Stößt man nur so zufällig auf solche Stellen, so machen sie keinen guten Eindruck. Liest man das Ganze, so gleicht sich alles wieder aus, und man findet, daß auch dieser Schatten zum Gemälde gehört, und daß gegen eine verkehrte Selbstüberhebung ein Höherer ohne Aufhören seine Verwahrung eingelegt hat. S. 250 schreibt St. bezüglich dieser Gefahr: „Ein Gedanke, den ich heute beim Essen bekam, ist mir ein wahrer heilsamer Peitschenhieb für die Eitelkeit. Es fiel mir nämlich bei, daß mein Kalendertalent etwa ebenso eine nervöse Krankheit sein mag, wie der Somnambulismus, wo die Seele auch genial und religiös sich steigert, darum aber im Leben um kein Haar besser, ja oft moralisch erschöpfter und schlimmer ist, als andere gewöhnliche Menschen." Auf jedes Geständniß, das er sich bezüglich einer guten Eigenschaft oder eines guten Erfolges seiner Handlungen macht, folgt immer wieder ein strenges, oft zu hartes Urtheil über sich selbst, vgl. S. 315 u. 316.

2. Wer sich um Selbsterkenntniß bemüht hat, dem ist der Schlüssel zur Menschenkenntniß in die Hand gegeben. Weder das Eine noch das Andere gewinnt man ohne gründliche psychologische Studien. Selbstbekenntnisse ohne Psychologie können nur unbestimmt und vage werden. In den Bekenntnissen des h. Augustin ist eine Fülle psychologischer Wissenschaft enthalten. St. weiß Andere eben so gut und eben so scharf zu beurtheilen, als sich selber. Er klagt sich nach solchen Urtheilen oft des Mangels der Liebe an; allein man muß ihm zugestehen, daß er immer das rechte Wort für die Sache gefunden. Aus einem einzigen, mit Ueberlegung gethanen Schritt kann er den ganzen Wandel einer Persönlichkeit absehen. „Er gehört zu den construirenden Geistern, welche aus einem einzelnen Theile des Ganzen sich leicht und sicher alle andern Theile, die noch fehlen, zu ersetzen wissen." S. 292. Darum haben alle seine Bilder ein so bestimmtes Gepräge, sind so plastisch, daß man die Leute vor Augen oder schon oft gesehen zu haben glaubt. Darum gelingt ihm die Schilderung der Bauersleute, in denen noch mehr Wahrheit und Harmonie des Ganzen und viel weniger durch allerlei Künste verzerrt ist, am besten, obgleich er vor seinem Eintritt in die Seelsorge keinen Umgang mit ihnen gehabt. Alle

normalen und abnormen Erscheinungen am Menschen weiß er auf einen psychologischen Grund zurückzuführen, den man zuerst ins Auge fassen und bearbeiten muß, wenn man so einen Menschen bilden will. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, was er S. 271 und 318 und sonst öfter über Betschwesterei sagt. Da ist er auch der Ansicht, „Betschwesterpfleger seien in unserm Lande (Baden) und zu unserer Zeit (1845) Leute, die etwas Besseres thun, die suchen sollten, was verloren ist; denn zur Zeit der Hungersnoth sei Zuckerbäckerei ein überflüssig Gewerbe." Reden und Geberden decken ihm das Innerste der Seele auf, das er dann mit unbarmherziger Treue malt, wie das innere Antlitz jenes Herrn, der immer im Imperfect und ganz hochdeutsch zu sprechen sich bemühte, S. 81, und eines andern, der mit unendlicher Zärtlichkeit seine persönlichen Angelegenheiten und Bekümmernisse auskramte. S. 251. Mitunter dürften diese Urtheile zu scharf ausgefallen sein, so z. B. das Urtheil über den Begründer und ersten Schutzherrn der christlichen Kunst in München. S. 137.

Was uns am meisten anspricht, das sind die lieblichen und ernsten Bilder aus der Natursymbolik. Ueberall sieht St. Allegorieen von tiefen Gedanken Gottes und im Vergänglichen das Ewigbleibende. Mitunter mischt sich Sonderbares und Gewagtes in diese Reflexionen, wie z. B. S. 165 über das Ahnen der Thiere. Jeder, auch der geringfügigste Gegenstand, das Stück von einem Ziegelstein, eine bemooste Mauer u. dgl. regt sein Aufmerken an und wird ihm Stoff zu großartigen Bildern des Geistes. Wie in tiefem Abendroth, wie in die Dämmerung, so senkt sich die Seele in leise, sanfte Schwermuth, und im Winter ersteht das Leben und Denken wieder aufs neue, wie einst auf jenen Granitgebirgen zwischen Felsen und dunkeln Wäldern. S. 299. 303. „Eine edlere Schönheit in der Natur kenne ich nicht, als wie sie das hohe Gebirge im Spätherbste und in der Abendsonne zeigt — ein Bild des Menschen, wie er am Abend seines Lebens stiller wird und sich von der Welt zurückzieht und im Anschauen Gottes dem Tode nahe ist." S. 256.

3. „Es gibt Nervenfieberkranke, welche ihren baldigen Tod dadurch anzeigen, daß sie unaufhörlich fortwollen. So ist mein ganzes Leben eine Nervenfieberkrankheit vor dem Tod. Ich will immer fort; reisen, weit reisen ist meine höchste Freude — und es gibt keinen Ort auf Erden, wo ich sagen möchte: da will ich bleiben für immer." S. 339. „Krankhaft begehre ich nach Italien oder Spanien, wo ich die Sprache und die Menschen mich nicht verstehen." S. 365. Dieses innere Drängen auf Reisen spricht St. übermäßig oft aus. Bekanntlich hat er mehrere sehr große Reisen gemacht. Ueber die größern zwei berichtet er in seinem „Spanischen" und in seinem „Besuche bei Sem, Cham und Japhet." Vorliegendes Buch enthält nur zwei kürzere Reiseberichte, einen vom J. 1843 nach München, und einen vom folgenden Jahre nach Belgien. Wie diese Berichte geartet sind, läßt sich aus den Anforderungen abnehmen, die St. an Reisebeschreibungen macht. „Ich lobe es nicht, wenn eine Reisebeschreibung objectiv gehalten ist, obschon dies das höchste Lob sonst gewinnt; denn da setzt sich der Mensch gegen die Erde zurück, als wäre diese mehr. Hingegen wenn ich darstelle, was die Reise auf mein Inneres gewirkt hat, dann machen die Gegenden ihre Reisen durch mich, und ich bleibe in Stolz und Majestät, welche dem Menschen der Natur und Welt gegenüber gebührt. Und wer es liest und es vorzieht der objectiven Beschreibung, der zieht den Menschen und den Geist vor gegenüber dem Coulissentheater todter oder nur thierlebendiger Natur." S. 405. Die Münchener Reise (S. 108—155) liefert freundliche Naturbilder, die oberschwäbischen Gegenden finden keine Barmherzigkeit, die psychologischen und moralischen Reflexionen sind geistreich, die Urtheile über Kunstwerke werden von Kunstkennern als das Schwächste im Reiseberichte erklärt.

Auf seiner zweiten Reise S. 182—248 kann er sich anfangs mit dem Wallfahren nach Trier zum heiligen Rock nicht ganz befreunden. „Zuerst meinte ich, wenn der Glaube an die Gegenwart Christi in der Eucharistie wahrhaft lebendig im Menschen wäre, so würde man so wenig diesem Rocke nachgehen, als man weit reist, um das Kleid der Eltern irgendwo zu sehen, wenn man sie im Hause bei sich hat. Je sinnlicher aber der Mensch ist, desto mehr zieht ihn das Sinnliche an." S. 196. Später aber, als er in Trier selbst alles mit eigenen Augen sah, urtheilte er anders. „Wie lieb und tief muß sich Der ins Menschenherz begraben haben, was muß Der gethan haben, um dessen Kleides willen nach 1800 Jahren viele Tausende im fernen Deutschland große weite Züge machen! — Die Freude, daß Jesus Christus hier so allgemein geglaubt und geliebt werde, ergriff mich so sehr, daß ich ihr abwehren mußte, um nicht auf der Straße in Thränen auszubrechen. Dieses Menschenmeer (von Wallfahrern) religiös bewegt gesehen zu haben, gehört zu meinen werthvollsten Anschauungen". S. 237 u. 238. Indessen ärgern ihn die Dreispitze und Soutanen der Geistlichen, die Blick und Gefühl so sehr anstoßen.

Daß diese Reisen seinen Gesichtskreis erweitert und ihn auch innerlich gefördert haben, bekennt St. selber, und man merkt es auch seinem Tagebuch deutlich an. — Er ist in der letzten Zeit ein berühmter Mann geworden. Jetzt drohen neue Gefahren. Freunde warnen ihn vor Hochmuth, und bittere Erfahrungen und Widerwärtigkeiten bewahren ihn davor. Und das thut Noth. Manche Aeußerungen aus dieser Zeit riechen nach Hochmuth, können wenigstens so genommen werden. Das offene Bekenntniß und der ernste Kampf dagegen söhnen wieder mit dem Angefochtenen aus. Wir lesen S. 427 Folgendes: „Gestern schrieb mir D.: »Sie werden jetzt lächeln über meine herumschweifende Einbildungskraft seit Ihrem letzten Besuche; wenn ich für Sie bete, ist es immer, Gott möge Sie vor Hochmuth bewahren.« Und heute sagte mir L. L., er fürchte, daß ich etwas hochmüthiger werde. Das ist gut, daß es mir gesagt wird, um rechtzeitig einlenken zu können. Trotziger gegen Menschen bin ich jedenfalls geworden, und wohl auch selbstgefälliger. Dazu mögen zwei Factoren beigetragen haben, einmal die zunehmende Manneskraft, dann aber bei zunehmender Anerkennung das Abnehmen des christlichen Geistes und Lebens in mir." Wir sehen auch hier wieder: die Axt wird an die Wurzel des bösen Baumes angelegt, und es werden nicht bloß einige Blätter abgerupft oder etliche Zweige weggeschnitten. Und solcher Ernst gebietet immer Respect. All sein Streben geht dahin, wieder einfach und einfältig zu werden, wie ein Kind, und so schuldlos wie ein Kind. S. 385. 409. 438. Wo es ihm gut geht, da sieht er es als die Frucht des Gebetes Anderer an. S. 451. Immer kommt ihm wieder die ängstliche Furcht, er möchte verworfen werden und für das wenige Gute seinen Lohn schon in diesem Leben empfangen. Weit erquicklicher, als solche Furcht, ist für den Leser die männliche Geduld und Resignation, womit St. Verfolgungen und Anfeindungen erträgt. Da erscheint er immer groß. Gegen das Ende des Buches (vgl. S. 522 ff.) lesen wir eine kurze aber recht anschauliche Beschreibung der Unruhen und Aufstände im Badenschen während des Frühjahres 1848.

Es wurde in dieser Anzeige manches gerügt, und es läßt sich der freilich jetzt vergebliche Wunsch schwer unterdrücken, daß der Verf. vor Herausgabe des Buches das Ganze, das doch schon zwanzig bis dreißig Jahre früher geschrieben war, selber einer strengen Kritik unterstellt haben möchte; denn in diesem Falle hätte er gewiß das Gerügte und noch mehreres Andere weit vollständiger verbessert, als Ref. es andeuten kann. Demungeachtet erkennt Ref. das Buch als ein Samenkorn, das gewiß viel zubereitetes Erdreich finden und Früchte des Segens bringen wird. Es ist eine praktische Anleitung zu einem innern Leben, das nicht Jedermanns Sache ist und doch keinem katholischen Christen etwas Fremdes bleiben sollte. Kann Ref. auch nicht ein=

stimmen in die laut Vorrede von Freunden ausgesprochene Ansicht, daß sein Inhalt durchweg ansprechender sei, als alle bisherigen Druckschriften des Verfassers, so hat er doch die Ueberzeugung und die Hoffnung zu Gott, es werde recht vielen Segen stiften.

Freising. Magnus Jocham.

Sociale Fragen.

Ueber den Reichthum in der christlichen Gesellschaft, von **Karl Périn**, Professor des öffentlichen Rechtes und der Nationalökonomie an der Universität Löwen. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von Joseph Weizenhöfer, Domvicar in Eichstätt. Regensburg, Pustet 1866. 656 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Mag durch gewichtige politische Fragen die große sociale Frage auf einige Zeit in den Hintergrund gedrängt werden, sie wird sich ganz gewiß in Bälde und vielleicht zur ungelegensten Zeit wieder in den Vordergrund drängen, um gebieterisch eine befriedigende Lösung zu fordern. Daß rein menschliche Weisheit mit rein natürlichen Mitteln eine genügende Lösung nicht zu bewerkstelligen vermöge, hat die jüngste Vergangenheit jedem Vorurtheilsfreien bis zur Evidenz bewiesen; wir brauchen nur an Schulze-Delitzsch und Lassalle zu erinnern und an die Resultate, welche sie erzielt oder vielmehr nicht erzielt haben. Die Zukunft wird für Jedermann bis zur Handgreiflichkeit klar machen, was Gelehrte und Staatsmänner dermalen nur zu oft nicht einsehen, daß nur die christliche Liebe, welche specifisch übernatürlich ist, die gähnende Kluft zwischen Reichen und Armen entsprechend auszufüllen und die Verhältnisse in der Societät so zu gestalten vermöge, daß die einzelnen Stände harmonisch neben einander leben und einer Wohlfahrt theilhaft sein können, wie sie überhaupt auf Erden möglich ist. Zwar wird selbst von solchen, die in rationalistischen Principien befangen sind, nicht selten gar sehr betont, das menschliche Leben habe nicht bloß die Bedeutung eines physischen Processes, sondern einer sittlichen Aufgabe, und gerade da, wo es sich um Lösung der socialen Frage handle, müsse die ethische Lebensauffassung Platz greifen. Allein wenn man sich die Tugend, die Sittlichkeit näher besieht, welche da gefordert wird, so überzeugt man sich bald, daß sie wesentlich keine andere sei, als die, welche schon die Philosophen des antiken Heidenthums forderten, und welche trotz solcher Forderung dem Heidenthum, wie auch dessen mitunter erschreckliche sociale Zustände ersehen lassen, gar sehr mangelte. Derlei Gelehrte reflectiren nicht darauf, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall verderbt wurde; und wenn sie auch von Christenthum, christlicher Liebe u. dgl. reden, so haben sie dabei nur eine vage Humanitätsreligion im Sinne, ohne von der Kirche und ihren übernatürlichen Heilsmitteln etwas wissen zu wollen.

Ganz anders Périn. Als gläubiger Katholik ist er überzeugt, daß die sociale Frage nur vom Standpunkt der positiven Offenbarung aus und nur unter dem Einfluß der Kirche eine gedeihliche Lösung finden könne; die Geschichte bezeuge dies laut und unwiderleglich. Darin, daß P. in Behandlung seines Gegenstandes ganz entschieden den positiv-kirchlichen Standpunkt einnimmt, liegt das Charakteristische seines vortrefflichen Werkes, von dem uns einstweilen nur der erste Band in deutscher Uebersetzung vorliegt [1]). Sein Inhalt ist folgender:

Das 1. Buch handelt von der Begierde nach Reichthum, d. i. nach nutzbringenden, menschliche Bedürfnisse befriedigenden Dingen (S. 416), und von der Regelung dieser Begierde durch das Christenthum. In der durch den Sündenfall verderbten menschlichen Natur liegt ein leidenschaftlicher Hang zum Reichthum; dieser ungezügelte Hang ist die Hauptursache unserer gegenwärtigen socialen Mißstände. Das Christenthum verlangt und gibt die übernatürliche Kraft, daß man diesem Hange gegenüber Entsagung übe, lehrt den Reichthum als bloßes Mittel für einen höhern Zweck betrachten und die Armuth lieben. Dadurch, daß die Kirche solche Entsagung predigt und den Geist der Entsagung pflegt, hindert sie nicht bloß den materiellen Fortschritt nicht, sondern fördert ihn am wirksamsten. Aller Fortschritt in der Cultur ist mehr oder weniger direct ein Werk der Kirche, eine Frucht des von ihr geforderten und gepflegten Opfergeistes; „das Princip der Entsagung ist die allgemeine Bedingung jeglichen Fortschrittes" (S. 154); nur durch die Entsagung, welche P. durch sein ganzes Werk hin stark betont, und die ihm zuletzt mit der christlichen Charitas identisch ist, werden die Interessen des Einzelnen in das normale Verhältniß zu denen der Allgemeinheit gebracht und wird eine gute sociale Ordnung erzielt. — Dies sind die bewegenden Gedanken des 1. Buches, welchem in der Uebersetzung die einheitliche Ueberschrift mangelt; im Original lautet sie: De la richesse et du progrès matériel en général.

Das 2. Buch hat die „Erzeugung von Reichthümern" zum Gegenstande. Diese ist bedingt durch die äußere (materielle) Natur, durch Arbeit und durch Capital, d. i. durch das Vorhandensein materieller Güter, die zum Behufe fernerer Production aufbewahrt werden. Sehr eingehend handelt der Verf. von der Arbeit, ihrer Productivkraft und dem was ihre Productivkraft erhöht und abschwächt. Wir halten diese Partie für eine der gelungensten und lesenswerthesten des ganzen Buches; nur einige Grundgedanken mögen hier notirt werden. Im Heidenthum wurde die Arbeit als etwas Entehrendes betrachtet und darum den Sclaven zugewiesen, deren Haltung als eine Nothwendigkeit erschien. Erst durch das Christenthum wurde die Arbeit in das rechte Licht gestellt, zu Ehren gebracht und dadurch zu einer reichen Quelle natürlichen und übernatürlichen Segens gemacht. „Je mehr Schmach und Knechtung die Arbeit bei den heidnischen Völkern des Alterthums erfahren hatte, desto mehr Ehre und Freiheit genießt sie im Christenthum. Diese Verschiedenheit zwischen der alten und neuern Zeit, vielleicht die bedeutsamste von allen, steht in einem innigen Zusammenhange mit den Grundsätzen, die jedesmal zur Geltung kommen. Die Herrschaft der Sinnlichkeit und des Stolzes (im Heidenthum) hatte die nothwendige Folge, daß die Arbeit verachtet und der Arbeiter zum Sclaven gemacht wurde. Die (im Christenthum geforderte) Uebung der Entsagung, welche den Stolz und die Sinnlichkeit gleichmäßig bekämpft, brachte die Arbeit wieder zu Ehren und machte den Arbeiter frei. Galt die Arbeit einmal in der Anschauung der Menschen und im öffentlichen Leben als eine achtungswerthe Sache, so kam die Freiheit ganz von selbst, und an dem Fortschritt der Freiheit kräftigten sich wieder jene Lehren, durch deren Wirkung der Arbeiter ursprünglich die ihm gebührende Ehrenstellung erlangt und sich im eigenen Innern für die Arbeit befähigt hatte. — Betrachten wir die Arbeit zuerst in ihrem Zwecke, so läßt sich leicht einsehen, wie sie gerade durch die (im Christenthum geforderte und ermöglichte) Entsagung ihre Würde wieder erhielt. Wenn die Arbeit nur ein Mittel zum Genusse ist, so kann sie weder in den Augen derjenigen, welche sich ihr widmen, noch in den Augen derjenigen, zu deren Gunsten sie gepflegt wird, einen höhern Werth besitzen. Der Mensch ist zwar im Stande, seinen natürlichen Adel zu vergessen und das Ziel seines Lebens im Genusse zu suchen; aber er ist nicht im Stande, dem Genusse den Charakter der Größe beizulegen; das Gewissen behauptete in diesem Punkte jederzeit eine höhere Gewalt als alle Leidenschaften. Hat die Arbeit keinen andern Beweggrund, als den Genuß, so kann der Arbeiter dieselbe seinem natürlichen Gefühle nach nur für eine harte und demüthigende

---

1) Das Original erschien 1861 in 2 Octavbänden u. d. T.: De la richesse dans les sociétés chrétiennes. Paris, Lecoffre 1861. 652 u. 640 S. 15 Fr.

Nothwendigkeit ansehen, da ja seine Bemühungen zu nichts Andern führen sollen, als zur Befriedigung des Thierischen im Menschen. Und wer zur Sättigung seiner Begierden fremde Hände aufbietet, kann den Arbeiter nur als ein Werkzeug betrachten, dessen Bedeutung die Bedeutung der geleisteten Dienste nicht übersteigt. — Immerhin ist die Arbeit auch für den Christen ein Joch, aber ein Joch, das man mit Liebe auf sich nimmt, weil man unter seiner Bürde einem menschenwürdigen Ziele entgegengeführt wird. Der Christ gebraucht die Güter nicht bloß zum Behuf der Genüsse, welche er durch dieselben erreichen könnte; seine (letzte) Bestimmung, die ganz einer geistigen Ordnung angehört, schließt sogar die Liebe zu einem Genusse, der nur Genuß sein will, geradezu aus. Die Reichthümer, das Resultat der Arbeit, können ihm nur als Mittel dienen zur Erreichung einer Bestimmung, die höher steht als das Leben der Sinne; und die Arbeit, die Schöpferin der Reichthümer, nimmt Antheil an der Erhabenheit des Zieles, zu dessen Anstrebung die irdischen Güter mitwirken."

„Wenn die (in Wahrheit) christlichen Völker der Arbeit eine weitere Ausdehnung und eine höhere Vervollkommnung geben, so bezwecken sie dabei für möglichst Viele ihrer Mitglieder die Herbeiführung jenes Wohlstandes und jener Unabhängigkeit, welche die Uebung der Tugend erleichtern, während sie zugleich die menschliche Würde vor den Erniedrigungen der Noth bewahren. Auf diese Weise übernimmt die Arbeit ein Geschäft von so großer socialer Bedeutung, daß sie dadurch ein Anrecht auf die Achtung Aller gewinnt. — Der edelste Gebrauch, den ein Christ vom Reichthum machen kann, seine unbedingt erhabenste Verwendung für die Gesellschaft liegt in den Werken der christlichen Nächstenliebe. Daher hat man auch in der Kirche seit den ersten Zeiten des Christenthums die Arbeit durch dieses Ziel geheiligt. . . . . . Dieses Ziel wurde auch im Mittelalter fortwährend von den religiösen Orden im Auge behalten; denn dieselben verwendeten den größten Theil ihrer Arbeitsfrüchte zum Almosen. Und überall, wo die Liebe, die Seele des Christenthums, ihre Herrschaft bewahrt hat, ganz besonders aber in den religiösen Orden, bildet das Almosen noch heutzutage einen der vorzüglichsten Beweggründe zur Arbeit. — Mehr aber als alles Andere haben zur Neubelebung der Arbeit die Grundsätze des Christenthums über das Verhältniß derselben zur Tugend beigetragen ... Die Arbeit ist nicht nur kein Hemmschuh für die Tugend, sondern vielmehr eines ihrer mächtigsten Beförderungsmittel, weil sie einer von den verdienstlichen Acten der Entsagung ist, zu denen uns das Leben auf der Welt Gelegenheit bietet ... Die Demuth ist unter allen Werken der Entsagung das erste. Je mehr sich der Mensch in der Arbeit demüthigt, desto mehr nähert er sich Gott, der Quelle aller Würde. Wenn in einer Gesellschaft einmal diese Ueberzeugung herrscht, so wird die Arbeit eben so geehrt und der Arbeiter eben so geachtet sein, als beide unter jenen Völkern, bei welchen die Vorstellungen des heidnischen Rationalismus über die menschliche Bestimmung herrschten, erniedrigt und verachtet waren. Daß sich die katholische Kirche die Würde des Arbeiters stets in dieser Weise gedacht habe, dafür bürgen ebenso zahlreiche als unwiderlegliche Zeugnisse." (S. 320—25).

Sehr interessant sind die Beweise, welche P. für die Richtigkeit seiner Auffassung der Arbeit aus der Geschichte beibringt, sowohl aus der alten Geschichte Griechenlands und Roms als insbesondere aus der christlichen Culturgeschichte. — Das Capital betreffend stellt er den Grundsatz auf: „Das Capital wurzelt auf dem Boden der sittlichen Ordnung. In der sittlichen Ordnung, in der Tugend der Selbstenthaltung (Entsagung), die wir durch das Christenthum haben, und ohne welche die Sparsamkeit etwas Unmögliches wäre, ruht jene Kraft, durch welche man Capitalien erzeugt und bewahrt. Zur Bildung eines Capitals genügt es nicht, daß die Arbeit durch Erhöhung ihrer Ertragskraft dem Menschen eine immer reichere Productenmenge zustellt; wenn eine unersättliche Begierde nach materiellen Genüssen wieder so viel aufzehrt, als die Arbeit herbeischafft, so wird die Gütermasse, aus welcher das Capital besteht, sich nie vermehren" (S. 255). P. theilt also nicht die Ansicht des liberalen Oekonomismus, welcher den Fortschritt der Cultur als einen Fortschritt der Bedürfnisse bezeichnet, und welcher nichts Höheres anzustreben weiß als eine ins Unermeßliche sich steigernde Consumtion, durch welche eine gleiche Steigerung der Production bedingt würde; nach unserm Verf. ist die Zunahme künstlicher Bedürfnisse vom Uebel und eine Folge der Abnahme christlichen Sinnes in der Gesellschaft; „in dem Maße, in welchem der Einfluß des Christenthums bei den modernen Völkern abnimmt, zeigt sich in den Sitten wieder etwas von jener ausschweifenden Prunksucht, der die römische Gesellschaft zur Zeit der Kaiser durch Sinnlichkeit und Stolz verfallen war" (S. 262).

Im Verfall des Christenthums liegt auch der Grund, warum die freie Concurrenz, die an sich etwas Gutes ist und sowohl den Consumenten als den Producenten Segen bringen könnte, nur zu häufig von höchst schädlichen Folgen begleitet ist; „die Concurrenz ist Freiheit; eine große Freiheit ist aber nur bei großer Tugend möglich" (S. 355), nicht da, wo der Geist eines habsüchtig engherzigen Sonderthums waltet, welcher aus dem Mangel an christlicher Entsagung hervorgeht. — Aus dem Mangel an „verständiger, beharrlicher Uebung der christlichen Selbstverleugnung in allen Lagen des Lebens" erklärt es sich auch, warum die modernen Arbeiterassociationen das nicht zu leisten vermögen, was man von ihnen erwartet (S. 378).

Das 3. Buch befaßt sich mit dem „Umtausch des Reichthums", und handelt zuerst von „Tausch und Werth", sodann von den Mitteln zur Erleichterung des Tausches (Geld als Tauschmittel; Mittelspersonen als Detailhändler, Credit u. s. w.) und von den wohlthätigen Wirkungen des Handels. Sehr anziehend ist der Nachweis, daß schon im alten Heidenthume der Handel wesentlich durch die Religion gehoben, daß seine Ausbreitung unter dem Einflusse des Christenthums und ganz besonders durch die Kreuzzüge bedeutend gefördert worden sei. Auch die Seefahrten des Columbus, durch welche die Handelsbeziehungen der Neuzeit wesentlich vervollständigt worden, seien aus religiöser Begeisterung hervorgegangen. Schließlich werden noch der Freihandel und die Handelsstockungen mit Rücksicht auf ihre Bedeutung für die christliche Gesellschaft besprochen. Als Heilmittel gegenüber den Handelskrisen und all der Noth, welche mit ihnen verbunden zu sein pflegt, empfiehlt der Verf. Folgendes: „Man pflanze jenem Volkstheile, aus dessen Hand die Geschäfte ihre Bewegung erhalten, christliche Mäßigung im Leben ein. Das Streben nach Luxus und Genüssen, in welchem heutzutage die meisten Existenzen ganz und gar aufgehen, ersetze man mit Anschauungen und Gefühlen einer höhern Art; man entflamme die Herzen für das, was oben ist; man lehre die Menschen, den Reichthum zu verachten und in ihm nur das zu suchen, was das Christenthum in ihm sieht, ein Mittel zur Erreichung eines über der materiellen Ordnung gelegenen Zieles; mit einem Worte, man mache die Triebfeder eines christlichen Privatlebens zur Triebfeder des socialen Lebens, man mache die Entsagung zur Regel der öffentlichen Volksgesittung, und die Industrie ist damit ganz von selbst auf den Weg eines regelmäßigen Fortschrittes gebracht, den zwar Unglücksfälle und vorübergehende Verirrungen, die man unter Menschen niemals ganz außer Ansatz lassen darf, manchmal stören, nie jedoch gänzlich aufhalten und zerrütten können. Man wird dann vielleicht langsamer aber jedenfalls sicherer vorgehen, und der Fortschritt wird nicht, wie es jetzt häufig geschieht, zum Nachtheil der Arbeiter, sondern zu deren Vortheil ausfallen. Bei einer mit Besonnenheit und Maß in Gang gesetzten Bewegung der Reichthümer, wird der Arbeiter nicht mehr, wie heutzutage, zwischen einem Vermögensstande, der zu groß ist und verführerisch wirkt, und zwi-

schen einer Noth, die den Muth raubt und würdelos macht, hin- und hergeschleudert werden. Und ebensowenig werden diejenigen, die in Sachen der Industrie den ersten Schritt zu thun haben, jenem Wechsel zum Opfer fallen, der nicht gestattet, daß Glücksgüter oder Familien irgendwo eine feste Stätte finden, oder sich etwas bilde, was als Gegenstand einer Ueberербung dienen könnte, und der aus dem Leben einen Tummelplatz macht, innerhalb dessen der Kampf für den persönlichen Vortheil und das Interesse der Gegenwart Jedermann ganz in Anspruch nimmt, der Hinblick auf die Zukunft unter den leidenschaftlichen Aufregungen des Augenblicks mehr und mehr unterbleibt, gieriges Haschen nach Gewinn Alles beherrscht, und vermöge der besondern Umstände, die fort und fort das ganze Dasein in Frage stellen, der Erfolg im Handel und in der Industrie zur größten, ja einzigen Aufgabe wird. Durch eine ruhige und regelmäßige Thätigkeit, sowie sie durch die Wirksamkeit christlicher Denkungsart in der Gesellschaft zur Uebung kommen muß, werden Alle, der Große und der Kleine, der Capitalist und der Arbeiter, jeder nach dem Maße seiner Verhältnisse, zu jenem festbegründeten, mäßigen Reichthume gelangen, der allerdings dem nie satten Verlangen und der ziellosen Unruhe des von Gott getrennten Menschen nicht genügt, wohl aber dann ausreicht, wenn man, stark durch den Gedanken an das Ewige, mit beständigem Ringen und unter edelmüthigen Opfern der wahren, der sittlichen Größe nachstrebt" (S. 509).

Beigegeben sind dem 1. Bande drei Beilagen; die erste enthält einen geschichtlichen Ueberblick über die communistischen und socialistischen Theorieen und Bewegungen in Frankreich und England seit der französischen Revolution (Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Louis Blanc, Proudhon, Owen u. s. w.; auf die betreffenden Bewegungen in Deutschland geht der Verf. nicht ein). Die zweite Beilage orientirt in Kürze über den Entwicklungsgang des deutschen Handwerkes, die dritte über Gemeinsamkeit des Grundbesitzes und dessen gemeinsame Bewirthschaftung bei den Russen (russischer Mir.). — Der wichtigste Gegenstand, welchen der in der Uebersetzung noch nicht erschienene zweite Band behandelt, ist die allseitige Würdigung der jetzigen socialen Uebelstände nebst Besprechung der Heilmittel, welche die christliche Charitas darbietet.

Périns Darstellung ist schwungvoll, aber mitunter doch allzu breit und zu wenig präcis; er hat eine reiche Literatur benutzt, bietet dem Leser einen sehr gediegenen Inhalt, aber nicht immer in so lichtvoller, organischer Ordnung, wie die Deutschen es wünschen, weshalb sich sein Buch nicht so leicht und angenehm liest wie z. B. die verwandte Schrift von Joh. Huber „die Proletarier." Der Uebersetzer hat im großen Ganzen genommen seine Schuldigkeit gethan; daß übrigens die Uebersetzung an vielen Stellen flüssiger sein könnte, wird sich schon aus den Stücken abnehmen lassen, die wir oben wörtlich mittheilten. Auch haben wir eine Vorrede des Uebersetzers und nähern Aufschluß über die Beilagen ungern vermißt. — Wir empfehlen das Buch ganz besonders und dringlichst dem Klerus, welcher daraus Vieles lernen kann, was ihm für die Zwecke der Seelsorge vortrefflich zu Statten kommen wird.

München. Thalhofer.

Philosophie.

Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Von Dr. **Franz Brentano,** Privatdocent der Philosophie an der Universität zu Würzburg. (Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes.) Mainz, Kirchheim 1867. VIII u. 252 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Die historische Richtung in den philosophischen Forschungen der Gegenwart ist eine ebenso bekannte als erfreuliche Thatsache. Zwei Gefahren sind es indessen, die dabei nicht immer gehörig vermieden werden. Einmal nämlich geschieht es leicht, daß über dem Bestreben, die Systeme aus einander und den geistigen Strömungen ihrer Zeit genetisch zu entwickeln, der eigentlich speculative Ertrag vernachlässigt wird, und indem man am Ende nicht, wie in der Geschichte der übrigen Wissenschaften, positive Resultate vor sich sieht, die Geschichte der Philosophie eigentlich nur als die der vergeblichen Bemühungen des menschlichen Geistes erscheint. Gerade umgekehrt werden Andere, die die philosophische Lehre eines Meisters oder einer abgegrenzten Periode behandeln, wohl der speculativen Seite gerecht, sie suchen das Bleibende von dem Vergänglichen zu sondern und den absoluten Werth der gegebenen Bestimmungen zu prüfen, vernachlässigen aber dabei das historische Moment. So vermißt man, um nur ein Beispiel anzuführen, in Untersuchungen, die die mittelalterliche Speculation zum Gegenstande haben, häufig eine genügende Bekanntschaft mit der antiken Philosophie, ohne die doch jene niemals völlig gewürdigt werden kann, so daß dann auf der einen Seite als eigenthümliche Lehre des h. Thomas von Aquin angesehen wird, was fast wörtlich aus Aristoteles entnommen ist, und auf der andern von der ganzen thomistischen Speculation angenommen wird, sie ruhe auf der peripatetischen, ohne daß dabei auf die bedeutsamen Verschiedenheiten, die sie in wichtigen Punkten zeigen, Rücksicht genommen würde.

Beide Gefahren werden da am leichtesten vermieden, wo nicht sowohl die Geschichte eines Philosophen oder einer philosophischen Schule, als vielmehr eine einzelne philosophische Lehre Gegenstand der Untersuchung ist. Hiefür ist besonders Trendelenburgs Gesch. der Kategorieenlehre ein nachahmungswürdiges Vorbild geworden. Ihm folgte der Verf. vorliegender Schrift bereits im J. 1862 mit einer Abhandlung über die mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles (Freiburg, Herder), die sich rasch den Beifall der Fachgenossen erwarb. War es damals eine zwar wichtige, aber ihres ganz speciellen Charakters wegen vielleicht nur von einigen Wenigen völlig gewürdigte Frage, über die der Verf. ein neues Licht zu verbreiten suchte, so betritt er nunmehr das Gebiet der philosophischen Speculation, welches sich von jeher des allgemeinsten Interesses rühmen konnte, das der Psychologie.

Es soll der Versuch gemacht werden, die Aristotelische Lehre vom wirkenden Verstande, die bis jetzt recht eigentlich als der dunkelste Punkt des ganzen Systemes angesehen wurde, ja auf deren widerspruchsfreie Erklärung nach so vielen vergeblichen Bemühungen man in jüngster Zeit geradezu verzichtet hat (vgl. Ueberweg, Grundriß 2. Aufl. I, 144), einer erneuten Prüfung zu unterwerfen. Hat ja doch die Erkenntnißlehre des Aristoteles schon wegen ihrer nahen Verwandtschaft mit der Logik, in der dieser der anerkannte Lehrer der Jahrhunderte geworden ist, ein ganz besonderes Interesse. Freilich verkennt der Verf. die Schwierigkeit seiner Aufgabe keineswegs, und diese Schwierigkeit erscheint fast unüberwindlich, wenn wir die frühern Erklärungsversuche überblicken, die der erste Abschnitt uns vorführt. Schon in den Auffassungen der unmittelbaren Schüler des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, wollte man den Gegensatz sehen, der auch heute noch die Erklärer in zwei Lager theilt, indem die einen in dem wirkenden Verstande eine eigenthümliche Kraft unsers Geistes, die andern dagegen eine getrennt für sich existirende geistige Substanz erblicken. In wie weit dies berechtigt sei, kann erst die spätere Untersuchung lehren; wie dunkel aber schon dem Alterthum dieser Theil der Aristotelischen Lehre war, geht wohl am besten daraus hervor, daß bereits Strato, der Nachfolger des Theophrast, alles geistige Erkennen leugnete. — Unter den Peripatetikern der ersten christlichen Jahrhunderte sah der bedeutendste derselben, Alexander von Aphrodisias, in dem wirkenden Verstande eine vom Menschen getrennte Substanz, die göttliche Intelligenz, durch deren Einfluß er in Wirklichkeit er-

kennend wird, während er die Fähigkeit denselben aufzunehmen nur in Folge einer bestimmten Mischungsweise seines Leibes besitzt. Eine persönliche Unsterblichkeit kann es darum nach ihm nicht geben. Von Alexander beeinflußt, obwohl nicht völlig mit ihm einverstanden zeigen sich dann die Araber, darunter die berühmtesten Avicenna und Averroes. Da die bisherigen Darstellungen nicht geeignet schienen, von den Ansichten dieser beiden ein durchgehends klares und richtiges Bild zu geben, hat der Verf. die Mühe nicht gescheut, nach den schwerverständlichen lateinischen Uebersetzungen ihre eigenthümlichen Lehren neuerdings zu entwickeln. Die hier sich ergebenden Consequenzen mit ihrem sonderbaren Mysticismus zeigen am besten, wie fremd dem Geiste der Aristotelischen Philosophie das Element ist, welches Alexander durch die Trennung des wirkenden Verstandes von der Individualität des Menschen hereinbrachte. An Averroes schließt sich, auch wegen der energischen Polemik, die er gegen ihn führte, Thomas von Aquin an. Zeichnet sich seine nüchterne Erklärung schon vortheilhaft aus vor den phantastischen Umbildungen der Araber, so trifft sie zudem mit der Auffassung des Theophrast, wie wir sie aus dem bei Themistius überlieferten Fragmente kennen, in den Hauptpunkten zusammen. Indem er zugleich der oft dunkeln und schwankenden Ausdrucksweise eine präcise Deutung zu geben bemüht ist, scheint es in der That als ob es ihm gelungen wäre, sowohl die Meinung des Aristoteles zu erfassen, als auch dieselbe mit den übrigen Bestimmungen des Systemes in Einklang zu setzen. Allein auch gegen seine Auffassung erheben sich Bedenken, die zum Theil schon Durandus geltend, und um ihretwillen die ganze Lehre vom intellectus agens aufgegeben hat. Es scheint nämlich als ob dieser nach der Erklärung des h. Thomas in den Vorstellungen der Phantasie etwas Geistiges hervorbrächte, und so deren Einwirkung auf den aufnehmenden, den eigentlich denkenden Verstand ermöglichte; allein in einem an ein sinnliches Organ geknüpften Vermögen kann unmöglich ein geistiges Accidens sich finden, auch würden ja die Phantasmen nach einer solchen Verwandlung keine Phantasmen mehr sein, und doch sagt Aristoteles, daß wir nie etwas denken können, ohne gleichzeitig das entsprechende Phantasma in uns zu haben. Aus diesen Verlegenheiten erklärt sich die Umgestaltung, welche die Thomistische Lehre unter den Händen des Suarez erhielt, der sich aber hierdurch, wie ausführlich nachgewiesen wird, ebensosehr von den Aristotelischen Principien entfernt. — Unter den Erklärungsversuchen der Neuzeit überhebt freilich Renans leichtfertig hingeworfene Ansicht jeder Kritik, aber selbst Trendelenburg und Brandis scheint es nicht völlig gelungen zu sein, sich in ihren Auffassungen mit allen Aussprüchen des Aristoteles im Einklange zu erhalten. Noch weniger ist dies bei den Erklärungen von Ravaisson und Zeller der Fall, die sich den Arabern annähern, während die beiden Erstgenannten sich an Theophrast anschließen.

Möchte nun wohl Mancher in das erwähnte Urtheil Uebers weges einstimmen, und einem neuen Versuche, die oft vergeblich angestrebte Lösung dennoch zu finden, nur mit Mißtrauen entgegensehen, so läßt der Verf. darum den Muth nicht sinken. Hat doch schon „die Betrachtung der frühern Erklärungsversuche unsere Aufgabe ohne Zweifel wesentlich gefördert. Der eine hat dieses, der andere jenes wahre Moment zur Geltung gebracht, und selbst da, wo ein Forscher offenbar vom richtigen Wege abirrte, haben seine Bemühungen uns zum Danke verpflichtet, indem wir, gewarnt durch die Consequenzen, nun nicht mehr versucht sind, in denselben Seitenweg einzubiegen." Freilich scheint es schwierig, nach all den gegebenen noch eine weitere mögliche Erklärungsweise ausfindig zu machen, zumal ja neue Quellen zur Erforschung der Frage nicht beigebracht werden können. Wenn nun aber auch nichts Neues, so soll doch manches in neuer Weise als Quelle benutzt werden. Es sollen nicht den logischen und andern Schriften des Aristoteles aufs Gerathewohl Parallelstellen zu den Aussprüchen des dritten Buches von der Seele entnommen, es soll vielmehr „vor allem auf jenes Moment bei dem Entstehen unserer geistigen Erkenntnisse geachtet werden, welches Aristoteles, da er es beobachtete und unmöglich allein aus dem aufnehmenden Verstande oder den Thätigkeiten der Sinne erklären konnte, zu der Annahme des wirkenden Verstandes genöthigt hat." Entsprechend der von Arist. als nothwendig empfohlenen Methode, soll aus der Erkenntniß der Wirkungen und Thätigkeiten in die Natur der Kräfte eingegangen werden; endlich soll dieser besondere Theil der Aristotelischen Seelenlehre aus dem Ganzen betrachtet, durch die Betrachtung des Ganzen das Verständniß einer schwierigen Einzelheit vorbereitet, diese gleichsam aus ihrem Zwecke begriffen werden. Der erste Theil des zweiten Abschnittes handelt daher von der Seele und den Seelenkräften im Allgemeinen, und zwar zunächst von dem Wesen der Seele und ihrer Vereinigung mit dem Leibe.

In ihren naturgemäßen Bewegungen und Thätigkeiten offenbart sich der Unterschied der Substanzen; somit ergibt sich der Unterschied des Lebendigen und Leblosen als ein substanzieller, und die Seele, die Grund dieses substanziellen Unterschiedes ist, als selbst zur Kategorie der Substanz gehörig. Als Grund der in den Lebensfunctionen sich äußernden natürlichen Bewegungen kann sie dann weiter kein äußeres, sondern nur inneres Princip des Lebendigen sein, das eine Substanz mit ihm bildet. Wenn sich aber in jedem Processe des Werdens zwei Principien unterscheiden lassen, etwas was während der Veränderung bleibt und ihr zu Grunde liegt — denn sonst wäre ja nicht Eines aus dem Andern geworden, — und etwas was während derselben und durch dieselbe verschwindet, so fragt es sich, für welches dieser beiden Principien wir die Seele werden halten müssen. Bei der Ortsveränderung ist es der Körper, der bleibt und zu Grunde liegt, während seine örtliche Bestimmung eine andere wird, bei der Erwärmung ebenso der Körper, der in Möglichkeit kalt und warm ist, während die Kälte selbst der Wärme weicht; ähnlich verhält es sich bei jedem accidentellen Wechsel. Bei der substanziellen Veränderung kann aber nicht wieder eine Substanz das zu Grunde Liegende sein, sondern die bloße substanzielle Möglichkeit, die selbst an keinem Subjecte mehr haftend das letzte Subject alles Seienden ist, die Materie. Sie ist es, die mit der einen Actualität das Vergehende innerlich constituirte, aus der sich dann die entstehende Substanz entwickelte, und die auch in dieser als das eine der beiden sie constituirenden Elemente bleibt. Da aber die Seele gerade das ist, was bei der substanziellen Veränderung, die im Tode vor sich geht, verschwindet, so kann sie offenbar nicht die Materie, sie muß vielmehr jenes andere Princip sein, das die Möglichkeit der Substanz zum wirklichen Sein vollendet, das die Materie belebt; sie ist die substanzielle Entelechie (Form) eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat. Ein solcher Körper aber ist organisch, d. h. er hat verschiedene seinen Lebensthätigkeiten dienende Werkzeuge, daher man die Seele auch als die substanzielle Form eines organischen Körpers bezeichnen kann. Hier ist also die Seele keine Substanz für sich, sie gehört wesentlich zum Körper und wird nur durch den abstrahirenden Verstand als etwas Besonderes gesetzt. Darum brauchen wir auch gar nicht nach einem weitern Principe zu forschen, das sie mit ihrem Leibe verbände; denn eine innigere Vereinigung kann es ja nicht geben als die, welche zwischen der Potenz und ihrer Actualität besteht. Während aber in den Fällen dieser Art die Seele nicht das Lebendige, sondern nur ein Bestandtheil dessen ist, was lebt, fällt in den incorruptibelen Substanzen Seele und Beseeltes zusammen; auch hier ist sie das Princip der das Leben ausmachenden Operationen, aber die Bethätigung derselben ist hier nicht an körperliche Organe geknüpft. Endlich ist noch der dritte Fall denkbar, daß ein lebendes Wesen theilweise sterblich und theilweise unsterblich,

daß es also dem einen Theile nach reine Form, dem andern sterblichen Theile nach dagegen aus Materie und Form bestehend wäre. Aus der Verschiedenheit des Corruptibelen und Incorruptibelen läßt sich nicht von vornherein auf die Unmöglichkeit ihrer Vereinigung zu einer Substanz schließen. Haben ja doch auch Pflanzen und Thiere Theile von den entgegengesetztesten Eigenschaften und verschiedenartigsten Dispositionen, ohne daß hiedurch die Einheit der Substanz aufgehoben würde. Daß aber dieser vorläufig allein ins Auge gefaßten Möglichkeit ein Wirkliches entspreche, daß es in der That ein lebendes Wesen gebe, dessen Seele nur theilweise mit der Materie vermischt ist und sie belebt, theilweise dagegen selbst lebendig und Subject der Lebensfunctionen ist, nur theilweise also mit dem Tode des Leibes vergeht, theilweise aber unsterblich ist, — dies kann erst dann nachgewiesen werden, wenn sich bei der Untersuchung der Verstandesthätigkeit in den Operationen des Menschen die nöthigen Anhaltspunkte hiezu werden ergeben haben.

Den Uebergang von der Seele im Allgemeinen zu den speciellen psychologischen Untersuchungen vermitteln die Fragen nach den verschiedenen Arten und Theilen der Seele. Nach dem früher ausgesprochenen Grundsatze, die Substanzen nach den ihnen zukommenden Operationen zu unterscheiden, muß uns die Verschiedenheit der Lebensfunctionen dazu führen, die lebenden Wesen, und folglich auch die sie bestimmenden Seelen als ungleichartig anzusehen. Wir unterscheiden die Seelen der Pflanzen und Thiere und innerhalb der letztern eine weitere Stufenfolge, da nicht alle an allen Sinnen Theil haben, ferner nicht allen örtliche Bewegung zukommt, und endlich allein der Mensch vernünftige Denkkraft besitzt. Wenn aber nun auch das höhere lebende Wesen die Lebensfunctionen des niedern und außer denselben andere, die jenem mangeln, in sich hat, so hat es darum nicht eine der Seele jenes niedern Lebendigen gleiche Seele und außer ihr noch eine andere, ihm allein eigenthümliche; denn es kann ja doch nie ein Wirkliches durch mehrere Wirklichkeiten wirklich sein. Wie es vielmehr die eine Seele ist, durch die das Lebende lebt, so werden auch auf diese eine Seele alle Lebensäußerungen zurückgeführt. Nur insofern sie Princip verschiedenartiger Thätigkeiten ist, können wir von Theilen der Seele sprechen, und sofern nicht diese sich alle in allen lebenden Wesen finden, verschiedene Gruppen unterscheiden, die entweder in demselben lebenden Wesen sich als verschiedene Kraftgebiete zeigen, oder die verschiedenen Arten der lebenden Wesen als solche bestimmen. Es sind dies der vegetative, sensitive und intellective Seelentheil. Nur diese machen die eigentlichen Stufen des Lebens aus, die übrigen sind gleichsam nur Unterabtheilungen und complementäre Erhebungen der schon begonnenen Stufe zu ihrer vollen Höhe. Dafür aber zeigen sie uns so bedeutende Unterschiede, daß neben der höhern Stufe betrachtet die niedere gleichsam als leblos erscheint. Hieraus ergibt sich zugleich, daß sich nicht eine allgemeine Definition der Seele aufstellen läßt, zu der wie zu ihrer Gattung sich die verschiedenen Seelen wie verschiedene Arten verhielten. Es schließt vielmehr die höhere Seele das Ganze der niedern in sich ein, indem sie diese durch Hinzufügung neuer Operationen auf eine neue Stufe erhebt. So erscheint die eine menschliche Seele als Princip eines dreifachen Kraftgebietes, deren jedes für sich allein alles das, was zum Wirken einer lebenden Substanz gehört, in sich befaßt.

Hier ist nun ein Punkt, wo zwei der wichtigsten Gesetze der Aristotelischen Ontologie auch in die Psychologie eingreifen. Alles Werdende wird aus etwas Synonymem, das Aehnliche entsteht aus dem Aehnlichen; denn ein Mensch erzeugt den andern Menschen, und das Haus, das seiner Idee nach in dem Verstande des Baumeisters ist, wird das Princip des in der Außenwelt aufzuführenden Gebäudes. Ein jedes Wirken geht ferner aus einem Streben hervor, möge dieses nun nothwendig mit der Form, der es folgt, verbunden sein, wie z. B. ein warmer Körper vermöge seiner Wärme nothwendig die Neigung hat, einen kältern zu erwärmen, oder möge das Streben ein Begehren sein, welches sich frei nach entgegengesetzten Seiten wendet. Beide Gesetze hängen innig zusammen, denn das Streben stammt eben aus jener Aehnlichkeit, vermöge deren das zu Wirkende in dem Wirkenden präexistirt; das Aehnliche hat die Neigung zum Aehnlichen. Die wirkende Ursache bewegt nur, indem sie von der Wirkung, insofern sie der Aehnlichkeit nach in dem Wirkenden präexistirt, d. i. von dem Zwecke bewegt wird. Die Wirkung selbst aber besteht darin, daß das Leidende die Form, die es der Möglichkeit nach in sich hatte, wirklich empfängt; die eine und nämliche Energie, welche in dem passiven Vermögen aufgenommen wird, actualisirt auch das active, das ihm gegenübersteht, und kommt, indem sie das Leiden des einen ist, zugleich dem andern als Wirkung zu. — Wenn also gesagt wurde, das Kraftgebiet der menschlichen Seele werde in der Art zerlegt, daß in jedem Theile für sich allein sich alles das finde, was zum Wirken einer Substanz gehört, so ist darunter zu verstehen, daß jedem der drei Theile nicht bloß ein besonderes Wirken, sondern auch eine besondere Neigung zum Wirken und eine besondere Weise der Participation jener Aehnlichkeit zukomme, die das Wirkende mit dem haben muß, was gewirkt werden soll; — was nicht dadurch ausgeschlossen wird, daß auch die drei Seelentheile unter einander in nothwendigem Zusammenhange stehen, der höhere in seiner Thätigkeit vielfach vom niedern abhängt, und auch umgekehrt die höhere Seele in das Werk der niedern bestimmend eingreift. Im vegetativen Theile folgt das Streben blind der angeborenen Form; alle vegetativen Vermögen müssen bewegende Kräfte sein, deren Thätigkeit darin besteht, etwas dem Wirkenden Aehnliches hervorzubringen, sei es, daß ihr Ziel in der Ausbildung und Erhaltung des eigenen, sei es, daß es in der Bildung eines gleichartigen neuen Organismus bestehe. Dagegen sind die sensitive und intellective Seele an und für sich von allen Formen entblößt, und sie können eben darum auch kein wirkliches Begehren ursprünglich in sich haben. Außer den bewegenden Kräften bedürfen sie daher auch zweier passiver Vermögen, des einen, um dadurch die Aehnlichkeit des zu Wirkenden zu erfassen, was in den sinnlichen Vorstellungen und Begriffen geschieht, des andern, um dadurch nach jenem zu streben; in jedem der höhern Seelentheile haben wir sonach formerfassende, begehrende und bewegende Vermögen anzunehmen. Wenn es trotzdem scheinen möchte, als seien die sensitive und intellective Seele minder gut zu ihrem Wirken ausgerüstet, als die vegetative, welcher die Principien des Wirkens schon wirklich von Natur gegeben sind, so wird gerade dieser Mangel zum Vorzuge. „Wie die Natur den Thieren alle Waffen und Werkzeuge, deren sie benöthigt sind, fertig gegeben hat, während sie dem Menschen nichts anderes als die Hände, und in ihnen nur die Möglichkeit der zur Bestreitung seiner Bedürfnisse nöthigen Werkzeuge verlieh; wie sie ihn aber deshalb nicht stiefmütterlich bedachte, da ihm gerade hieraus jene Vielheit und Mannigfaltigkeit der Instrumente erwächst, die ihn zu Leistungen in einem viel ausgedehntern Kreise befähigt: so finden sich auch der sensitive und intellective Theil, weil sie zunächst aller sensibelen und intelligibelen Bilder entbehren und nur die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung und des Denkens haben, nur scheinbar im Nachtheile gegenüber der vegetativen Seele; denn in diesem Vermögen besitzen sie nicht bloß die eine oder andere, sondern alle sinnlichen und geistigen Formen der Möglichkeit nach, so daß man, wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge, die sensitive und intellective Seele die Form der Formen nennen kann."

Es stehen nun aber diese drei Kraftgebiete der menschlichen Seele zu einander nicht in demselben Verhältnisse; vielmehr findet sich ein weit größerer Abstand zwischen dem intellectiven und sensitiven Theile, als zwischen diesem und dem vegetativen. Die beiden letztern sind vermischt mit dem Leibe, und wo sie

sich zusammen finden, nicht von einander trennbar; der intellectiv Theil dagegen wird im Tode von dem übrigen getrennt. Besteht also eine Analogie zwischen Theilen der Seele, so wird sie vollkommener sein zwischen dem intellectiven und dem vegetativ=sensitiven in Eins gefaßt, als zwischen dem intellectiven und sensitiven, oder diesem und dem vegetativen Theile; dann aber müßten wir, da der vegetativ=sensitive Theil vier Gattungen von Kräften umfaßt, eine formerfassende, eine begehrende und zwei wirkende, nämlich eine bewußt und eine unbewußt bewegende (die vegetative), auch im intellectiven Theile vier Gattungen der Kräfte als Analoga von ihnen erwarten; zu den bisher gefundenen käme somit als vierte noch eine bewußtlos wirkende geistige Kraft hinzu. Das Vorhandensein einer solchen hat zunächst nichts Befremdliches; nehmen wir doch in der ganzen Körperwelt eine bewußtlose Einwirkung der Substanzen auf einander wahr, um wie vielmehr also zwischen den Theilsubstanzen eines Organismus. Denn auch im Begriffe des Geistes liegt nichts, was einem solchen unbewußten Wirken widerspräche. In jedem Falle aber kann das nicht in Abrede gestellt werden, daß der geistige Theil in irgend einer Weise auf den leiblichen einwirke. Nur setzt das bewußte Einwirken des Geistigen Wollen und Denken voraus. Beide aber sind zunächst nur der Möglichkeit nach in der Seele vorhanden und verlangen daher, um wirklich zu werden, daß, wie auf das empfindende Organ, auch auf ihr Subject etwas Anderes verändernd einwirke. Dieses aber kann, schon wegen des allgemeinen Zusammenhanges zwischen Körperlichem und Geistigem im Menschen, nur der leibliche Theil des Menschen sein, und wenn daher dieser als Körper nicht aus sich selbst einen Trieb zum Wirken auf das Geistige hat, so ist es offenbar, daß er den Impuls dazu von etwas Anderm und zwar von etwas Geistigem empfangen haben müsse. Dieses aber wird der geistige Theil des Menschen selber gewesen sein; „denn eine fremde geistige Substanz wird ja doch Niemand ohne ganz zwingenden Grund gleich einem Deus ex machina zu Hülfe rufen wollen."

So folgt also aus dieser Betrachtung die Nothwendigkeit einer geistigen Kraft, die bewußtlos ihren Einfluß im leiblichen Theile geltend macht. Dabei ist es ganz entsprechend, wenn, wo Geistiges und Leibliches sich in einem Causalzusammenhange berühren, der Geist mehr activ, der Leib mehr passiv erscheint. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Priorität des Wirkens und das eigentliche Princip desselben in dem geistigen Theile sich finden werde. Diese bewußtlos wirkende geistige Kraft, deren Annahme für Aristoteles ein Bedürfniß war, und die der harmonische Ausbau seiner Seelenlehre fordert, ist eben keine andere als jener *νοῦς ποιητικός*, der vor allem Denken sich bethätigt, da er das wirkende Princip des geistigen Erkennens ist. Auf ihn führt uns schon der Ueberblick, den wir, geleitet von den ontologischen Principien, auf die Aristotelische Psychologie warfen, und der ihm wie von selbst seine Stelle unter den Seelenvermögen des Menschen anwies. Das also Gefundene im Einzelnen zu begründen, sowie alle einschlagenden Fragen eingehend zu besprechen, sind die folgenden Capitel bestimmt, die von den Seelentheilen im Einzelnen handeln.

Die vegetative Seele kann hier übergangen werden, da ihre Aufgabe und Bedeutung schon oben kurz angedeutet wurde. Wichtiger, auch für den Gang der vorliegenden Abhandlung, sind die der sensitiven Seele gewidmeten Untersuchungen, wovon die erste auf die Empfindung im Allgemeinen und die Zahl der äußern Sinne geht. Das Empfinden ist ein Bewegtwerden oder Leiden, darum aber nicht etwa eine Corruption, vielmehr die Ueberführung einer Potenz zu ihrer Vollendung. Die sensibelen Formen, die vor der Empfindung nur der Möglichkeit nach in dem empfindenden Vermögen sich fanden, existiren nach derselben actuell darin, wenn auch nicht ihrem physischen Sein nach, so doch objectiv, d. h. vorgestellt. Daher sagt Arist., daß der Sinn die sensibelen Formen ohne Materie aufnehme, wie das Wachs die Gestalt des Siegels ohne das Metall. Wirkende Principien der Empfindung sind die sinnlichen Qualitäten der Körper; zur Kenntniß der verschiedenen Empfindungsweisen muß daher die Verschiedenheit der Objecte untersucht werden, soweit sie jene Eigenschaften betrifft, zu denen der Sinn als das leidende Princip in natürlicher Relation steht. Dies führt zu einer doppelten Unterscheidung des Sensibelen, nämlich zwischen dem, was an und für sich, und dem, was nur beziehungsweise wahrgenommen wird, dann aber, indem das erste wieder in ein Doppeltes zerfällt, zwischen dem, was eigenthümliches Object eines einzelnen Sinnes, und dem, was allen oder mehrern Sinnen gemeinsam ist. Das eigenthümliche Sinnesobject ist das wirkende Princip für die Alteration des Sinnes, nach dem, als dem natürlichen Correlat des leidenden Vermögens, das Wesen des Sinnes zu bestimmen ist. Es kann durch keinen andern Sinn wahrgenommen werden, und in Betreff seiner unterliegt der Sinn keiner Täuschung; hierher gehören für das Auge die Farbe, für das Ohr der Schall u. s. w. Die gemeinsamen Sinnesobjecte modificiren zwar die Sinneswahrnehmung, aber nur mittels des eigentlichen wirkenden Princips; hierher rechnet Arist. Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur und Größe. Beziehungsweise sensibel endlich ist, was einem wahrgenommenen Gegenstand zukommt, ohne für die Empfindung in irgend einer Weise mitbestimmend zu sein, wie wenn in einer weißen Gestalt irgend ein bestimmter Mensch wahrgenommen wird. Da wir aber empfinden, daß wir sehen und hören, so fragt es sich, ob wir dies mit dem Gesichte und Gehöre selbst, oder mit einem andern Sinne wahrnehmen. Dies führt zur Untersuchung über den Sinn der Sensation, der seine hauptsächlichste Bedeutung in der Verbindung und Trennung der Sinneswahrnehmungen hat. Denn sind auch sein eigenthümliches Object einzig die Sensationen, so lehrt er uns doch, indem er wahrnimmt, daß wir das Weiße sehen und das Süße schmecken, und diese Sensation unterscheidet, zugleich die analoge Verschiedenheit des Weißen und Süßen selbst kennen, wie wir auch ohne ihn das Gesehene und Gefühlte niemals als einen Gegenstand wahrnehmen würden, und uns z. B. die Einheit des Warmen und Rothen stets unerkennbar bliebe. Er ist es zugleich auch, der uns die übrigen sensitiven Operationen erkennen läßt und uns das sensitive Selbstbewußtsein gibt. Wie alle Sinne, ist aber auch dieser höchste nicht in der Seele, sondern in dem beseelten Leibe. Der sensitive Theil ist aber nach Arist. ein einziger dem Subjecte nach, und wie die verschiedenen Radien eines Kreises in einem Centrum zusammentreffen, so gelangen auch die heterogenen Einwirkungen sinnlicher Qualitäten zuletzt zu einem einzigen Organe, welches allein jene besondere Beschaffenheit hat, die zur Empfindung erfordert wird. Die Gründe, die er dafür anführt, werden in keiner Weise dadurch beeinträchtigt, daß er das Herz für den einheitlichen Sitz der Empfindung hielt. — Wenden wir uns vom Subjecte der Empfindung zur Phantasie, so bemerken wir zunächst, daß sich an und für sich die Phantasmen in nichts von den während der Sinneswahrnehmung in uns gegenwärtigen Bildern unterscheiden, und gleich diesen in mehrere und ihnen ganz entsprechende Gattungen zerfallen. Es gibt Phantasmen, worin die Farbe, andere, worin der Ton, andere, worin eine andere sensibele Eigenthümlichkeit die Grundbestimmung bildet, auch solche von der Eigenthümlichkeit des auf die Sensationen gerichteten Sinnes, wie wenn man sich erinnert, etwas gesehen oder gehört zu haben. Da nun die Phantasmen und die Sensationen ganz dieselben sind, so sind sie offenbar auch in denselben Potenzen und in demselben Subjecte, somit in den Sinnen und dem ersten Sinnesorgane als solchem. Sie unterscheiden sich von einander dadurch, daß die Empfindung die Einwirkung des gegenwärtigen sensibelen Objectes ist, während die Phantasie in frühern Sensationen ihren

Grund hat, die aber eine solche bleibende Disposition zurückgelassen haben, vermöge deren unter gewissen Umständen, und namentlich wenn eine andere Sinnesvorstellung anregend wirkt, die frühere sensibele Form in dem Sinne wiederkehrt. — Wie aber der natürlichen Form der Naturtrieb, so folgt der Empfindung das sinnliche Begehren. Schon wegen dieser Zusammengehörigkeit ist es einleuchtend, daß auch sein Subject nicht die Seele allein, sondern der beseelte Leib, und zwar dasselbe Organ, welches Subject der Empfindung ist, sein müsse. Abweichend von der Ansicht mancher Erklärer älterer und neuerer Zeit, aber, wie eingehende Erörterungen zeigen, in vollkommenerm Einklange mit den Bestimmungen des Aristoteles, werden Begierde und zornige Erregung (die vis concupiscibilis und die vis irascibilis) nicht als verschiedene Vermögen, sondern nur als verschiedene Bethätigungen eines und desselben Vermögens gefaßt. — An das sinnliche Begehren schließt sich in engster Weise das Vermögen der bewußten Bewegungen des Leibes an, von denen Arist. nur die örtliche Bewegung behandelt. Indessen ist ja auch für die Psychologie nur die Frage nach dem ersten und eigentlichen Principe der Bewegung von besonderer Bedeutung, welches für alle dasselbe ist. Daß es etwas Leibliches sei, ist offenbar, da es auch den Thieren zukommt; ebenso ist einleuchtend, daß es sich in demselben Organe findet mit dem sinnlichen Begehren und Empfinden, da von ihnen jede bewußte und freiwillige Bewegung stammt. Wenn nämlich zur sinnlichen Vorstellung die Begierde hinzugetreten ist, so folgt aus dieser die Bewegung, indem die in dem Sinne aufgenommene Form als Zweck, die Begierde aber als wirkende Ursache wirkt, wobei indessen das Vorgestellte in irgend einer Weise dem Vorstellenden angenehm oder unangenehm sein, und zugleich auch als durch die Bewegung des Leibes erreichbar erscheinen muß. Der geistige Theil des Menschen aber besitzt insofern einen Einfluß, als er die sinnlichen Affecte bald erregen, bald unterdrücken oder derart modificiren kann, daß eine Bewegung nicht mehr aus ihnen hervorgeht.

Zu der Betrachtung dieses höchsten Principes im Menschen, der intellectiven Seele, wendet sich nunmehr der vierte und wichtigste Theil unserer Schrift. Von den Sinnen verschieden, ist der Verstand ihnen doch auch wieder in vielen Beziehungen ähnlich. Durch beide Vermögen erkennt unsere Seele die Dinge, beide sind bei unsern Begehren maßgebend. Daher wird das Denken ein Leiden durch das Intelligibele sein, und sich zu diesem verhalten, wie der Sinn zu dem Sensibelen. Im eigentlichen Sinne freilich leidenslos, ist der Verstand fähig, die intelligibelen Formen aufzunehmen; er ist in Möglichkeit alles Intelligibele, ohne eines der Objecte in Wirklichkeit zu sein. Wäre irgend etwas schon von Natur aus wirklich in ihm, so würde dies für die andern Objecte ein Hinderniß werden. Er ist kein beschriebenes Blatt, sondern eine Schreibtafel, auf die Unzähliges geschrieben werden kann. Seine Natur ist keine andere als die, daß er Möglichkeit ist. Als accidentelles Vermögen aber bedarf er eines Subjectes. Ist dieses nun der beseelte Leib, oder allein die Seele und somit das Vermögen ein geistiges? So werden wir auf die Frage nach der Immaterialität und Unsterblichkeit des Geistes geführt. (Schluß folgt.)

Darmstadt. von Hertling.

Geschichte.

Geschichte von England zur Zeit der Tudors. Von **J. H. v. Thommes.** Erster Band. 1. bis 5. Lieferung. Mainz, Kupferberg 1866. 480 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Ob dieses Werk Anspruch macht auf wissenschaftliche Selbständigkeit, gestützt auf eingehendes Studium wenigstens der wichtigern Quellen, auf richtige Beurtheilung, Sichtung und Ordnung des daraus geschöpften Materials, oder ob es sich mit dem bescheidenern Titel einer Compilation oder gar einer Uebersetzung begnügt, das läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, weil es an jeder Vorrede fehlt. Wir nehmen das Beste an, da der Verf. in den beigegebenen Noten nicht allein die wichtigsten und besten Quellen, sondern auch zahlreiche Werke zweiter Hand, welche auf gründlichem Quellenstudium beruhen, anführt. Wir gehen also an die Lectüre, die um so leichter wird, als der Druck nichts zu wünschen übrig läßt und der Verf. ein fließendes und correctes Deutsch schreibt, welches alle Anerkennung verdient. Dazu gesellt sich eine wahre Meisterschaft in der Schilderung von Schlachtenbildern; man lese z. B. die Beschreibung der Schlacht von Flodden, S. 281 ff., von Marignano, S. 307 ff., und man wird mir beistimmen. Allein schon bei der ersten Lectüre kommt mir das dunkle Bewußtsein, diese oder jene Stelle, den einen oder den andern schönen Gedanken schon anderswo gefunden zu haben. Die Gesammt-Anschauung der englischen Geschichte, die neben den eigentlichen Text gedruckten kurzen Inhaltsangaben erinnern unwillkürlich an Lingard; ich beginne die Lectüre noch einmal, vergleiche nicht das große Ganze, sondern kleine Abschnitte aus Thommes mit den entsprechenden Abschnitten aus Lingard, und finde zu meinem nicht geringen Erstaunen, daß die erste Lieferung von 96 Seiten, welche die englische Geschichte unter Heinrich VI., Eduard IV. und Richard III. bis zu den Anfängen der Regierung Heinrichs VII. darstellt, fast ganz wörtlich aus Lingard abgeschrieben ist. Ich sage nur: fast ganz wörtlich, weil an der vorzüglichen Uebersetzung des Freiherrn von Salis hier und dort ein einzelnes Wort geändert, auch wohl einmal hier und dort durch ein besseres ersetzt worden ist. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, von den 96 Seiten sind mindestens 70 aus Lingard entnommen. Einen noch unangenehmern Eindruck als dieses macht die Art und Weise, wie dieses Verfahren verdeckt wird. Lingard wird allerdings in den meisten Fällen angeführt, aber wie? Zuerst paradiren ein, zwei, drei, vier Hauptquellen in Notenform, und am Schlusse hinkt Lingard ganz bescheiden nach. Die Noten sind aber alle ohne Ausnahme aus Lingard abgeschrieben, werden bald in den Text verwebt, bald, ohne Lingard irgenwie zu nennen, als selbständige Noten gegeben. Von der Schlacht von Bosworth an wird Lingard allerdings noch immer stark benutzt, mehr aber Heinrichs VII. Leben von F. Bacon. Bei Heinrich VIII. scheint Audin mit andern vorgelegen zu haben. Ich habe nach diesem unangenehm berührenden Vergleich mit Lingard in Betreff der drei ersten Lieferungen auch noch die 4. und 5. gelesen, mich aber zu einer weitern Vergleichung mit Audin, Uhlenberg, A. Menzel u. s. w. nicht entschließen können. Das Buch ist nach meiner Ueberzeugung eine bloße Compilation. Ich anerkenne gern die sprachlichen Vorzüge, wenn ich auch die langen Abschweifungen auf Gebiete tadeln muß, die in dieser Umständlichkeit nicht zur englischen Geschichte gehören und zur eigentlichen Aufgabe in gar keinem Verhältnisse stehen; ich anerkenne gern das Bestreben des Verf., der gerade in diesem Theile der Geschichte so vielfach verkannten Wahrheit gerecht zu werden; allein ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, daß auf solchem Wege der katholischen Wissenschaft schlecht gedient wird. Wenn der Verf. sich redlich bemühte, anstatt Werke zweiter Hand auszuschreiben, an die Quellen selbst zu gehen und aus den Quellen selbst zu schöpfen, so würde er ohne größere Anstrengung das wirklich sein können, was er gerne scheinen möchte.

Münster. Beckmann.

Literarische Notizen.

— Die neueste Publication des Frankfurter Broschüren-Vereins behandelt den biblischen Schöpfungsbericht[1]).

1) Der biblische Schöpfungsbericht und die Ergebnisse

Das Thema ist ein glücklich gewähltes (glücklicher, als die Themata einiger anderer Broschüren) und die Ausführung befriedigend: so gut die Frage auf 32 Seiten und in ganz populärer Darstellung behandelt werden kann, ist sie hier erörtert („über die organischen Wesen auf Erden und den Menschen", also über Urzeugung, Darwinismus und Verhältniß des Menschen zum Thiere soll nach S. 26 eine besondere Broschüre handeln). Außer einigen einzelnen Sätzen scheint mir nur die Erörterung über den vierten Tag S. 27 ff. an Klarheit, Genauigkeit und logischer Ordnung hinter dem Uebrigen zurückzustehen; ich glaube, der Verf. hätte besser gethan, sich gerade bei diesem Punkte an die Erörterungen in meinem Buche über „Bibel und Natur", welches er sonst vielfach berücksichtigt hat, enger anzuschließen.

— In dem ersten Jahrgange des Lit.-Bl. ist wiederholt, namentlich im Anschlusse an Pusey's Eirenikon und die dadurch hervorgerufenen Schriften, die katholisirende Bewegung im Schooße der englischen Staatskirche besprochen worden, welche jetzt gewöhnlich als die „unionistische" und „ritualistische" bezeichnet wird (s. bes. Sp. 94. 281. 521). Die Pariser Etudes religieuses brachten im vorigen Jahre (N. S. t. 11 p. 398) einen sehr eingehenden, an interessanten Mittheilungen reichen, vielleicht etwas zu hoffnungsvollen Bericht über diese Bewegung aus der Feder eines englischen Katholiken (Convertiten?). Da dieser Bericht jetzt in deutscher Uebersetzung erschienen ist [1]), machen wir auf denselben, als auf eine beachtenswerthe Ergänzung unserer Mittheilungen aufmerksam.

der neueren Naturforschung von Dr. J. B. Holzammer. Broschüren Verein. Dritter Jahrgang No. 4. Frankfurt a. M. Verlag für Kunst und Wissenschaft 1867. 32 S. 8.

Zur Besprechung sind in Aussicht genommen:

Dreves, Annuale missionis Hamburgensis.
Führich, von der Kunst, 1. und 2. Heft.
Gams, das Jahr des Martyrtodes der Ap. Petrus und Paulus.
Kalkar, Gesch. der römisch-kath. Mission.
Kunstmann, Vergleichendes Kirchenrecht.
Janner, das Officium unius Martyris.
Schneemann, der Papst das Oberhaupt der Gesammtkirche.
Freiburger Diöcesan-Archiv, 2. Bd.

Correspondenz der Redaction. — No. 40. 101. 172: Dankend erhalten. — No. 40: Ich habe nur noch Einen Artikel.

1) Der gegenwärtige Stand der Bewegung zum Katholicismus in der englischen Hochkirche. Nach einer mit interessanten Aktenstücken belegten Correspondenz der Etudes religieuses. Aachen, Jacobi 1867. 52 S. kl. 8. 5 Sgr. — Die Uebersetzung ist im Ganzen gut, wenn auch nicht fehlerfrei; S. 16 steht „die gregorianische Tonleiter" statt „Psalmentöne"; S. 18 „Gehülfen" statt „Akolythen"; S. 20 „das Confiteor wird gesungen" statt „gebetet"; S. 49 „Verordnungen" statt „Hirtenbriefe" (mandements) u. dgl.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. — Bonn 22. Juli 1867. — № 15.

Alttestamentliche Literatur.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen bearbeitet und herausgegeben von **J. P. Lange.** Des A. T. III. Theil. A. u. d. T.: Das **Deuteronomium** oder das Fünfte Buch Mose. Theologisch-homiletisch bearbeitet von **Fr. Wilh. Julius Schroeder.** Bielefeld, Velhagen und Klasing 1866. 3 Bl. u. 220 S. 8. 24 Sgr. — Des A. T. XII. Theil. A. u. d. T.: Die **Sprüche Salomonis.** Theologisch-homiletisch bearbeitet von Dr. **Otto Zöckler,** Professor der Theologie zu Greifswald. Ebd. 1867. VIII. u. 220 S. 8. 26 Sgr.

Dieses Bibelwerk habe ich bereits 1866, Sp. 297 im Allgemeinen charakterisirt und hervorgehoben, daß für das Lit.-Bl. nicht die praktisch-homiletische, sondern die exegetische Seite desselben in Betracht komme und daß namentlich die alttestamentlichen Theile desselben [1]), sofern sie Bereicherungen der exegetischen Literatur darböten, für uns Beachtung verdienten. Unter diesem Gesichtspunkte habe ich a. a. O. den V. Theil: Das Buch der Richter und Ruth von P. Cassel besprochen und trotz mancher Ausstellungen als einen dankenswerthen Beitrag zur Erklärung des A. T. bezeichnet. Ueber das Deuteronomium von Schröder kann ich nicht so günstig urtheilen. Daß die exegetische Wissenschaft dadurch nicht weiter gefördert wird, ist an sich kein Tadel: es wäre schon für den Zweck des Bibelwerkes genügend und an sich verdienstlich, wenn der Verf. die Ergebnisse der zahlreichen neuern Untersuchungen in genügender Vollständigkeit, guter Ordnung und klarer Darstellung resumirt hätte. Daß er für seine Arbeit die Bibel und die exegetische Literatur (wenigstens die protestantische) fleißig studirt hat, ist nun zwar nicht zu verkennen; aber es fehlt in der Erklärung wie in der ausführlichen Einleitung die rechte Beherrschung des Stoffes und darum eine gute Auswahl und Gruppirung des Materials und eine klare und anziehende Entwicklung. Dazu kommt noch vielfach eine sonderbar verzwickte sprachliche Darstellung, z. B. S. 2: „Nach solchen Erklärungen des Apostels der Heiden, zugleich des großen Exegeten des A. T., insbesondere auch der »zu den Füßen Gamaliels nach der Genauigkeit des väterlichen Gesetzes unterwiesen worden« (Apg. 22, 3), ist es vollkommen sachgemäß, daß die mittlern Bücher des Pentateuchs von der Genesis und dem Deut. umschlossen sind"; oder S. 5: „Das Schreiben Deut. 31, 24 wie V. 9; unzweifelhafter Zusammenhang. Auch an dieser zweiten Stelle des 31. Capitels: die deuteronomische Thorah, nämlich schließliche Buchung und endgültige Deponirung alles dessen, was bis dahin von Cap. 1 an durch Mose geredet und geschrieben." — In der Uebersetzung kommen Stellen vor, wie 1, 16: „Höret zwischen euren Brüdern und richtet Gerechtigkeit zwischen einem Manne und zwischen seinem Bruder und zwischen seinem Fremdling; nicht sollt ihr ansehen Gesicht im Gericht"; 4, 1: „Und nun, Israel, höre auf die Satzungen und auf die Rechte, welche ich euch lehrend zu thun"; 4, 4: „Und ihr, die anhangenden dem Jehovah, eurem Gott, lebet, ihr alle heute." Das ist allenfalls hebräisch, aber kein deutsch. Die Schreibweise: „Ab'raham, Jiß'chaq und Jaghaqob" u. dgl. ist geschmacklos.

Eine Arbeit ganz anderer Art ist die Erklärung der Salomonischen Sprüche von Zöckler, welcher, als fruchtbarer Schriftsteller auf andern Gebieten bereits bekannt [1]), uns hier zum ersten Male als Exeget begegnet. Er verbindet mit tüchtigen exegetischen Kenntnissen und einer ausgedehnten Bekanntschaft mit der Literatur ein besonnenes Urtheil und eine klare und geschmackvolle Darstellung und sein Commentar ist darum, zumal die in philologischer Hinsicht verdienstvollen Commentare von Hitzig und Bertheau in theologischer Hinsicht ganz ungenügend sind, eine sehr dankenswerthe Bereicherung der exegetischen Literatur. Die Einleitung behandelt außer den zunächst liegenden Fragen auch die alttestamentliche Weisheitsliteratur überhaupt und entwickelt eine Reihe von guten Gedanken; in manchen Einzelheiten, z. B. in den Bemerkungen über das Hohe Lied, den Prediger [2])

1) Von der neutestamentl. Abtheilung, welche bis auf die Apok. vollendet ist, ist die Erklärung der Br. an die Eph., Phil. und Kol. von Dr. Daniel Schenkel kürzlich in zweiter Auflage als Theil IX a. erschienen, gleichzeitig als Theil IX b. eine Erklärung derselben Briefe von Dr. Karl Braune, Generalsuperint. in Altenburg, — mit der Bemerkung: „Aus Gründen, die in den kirchlichen Kämpfen der letzten Jahre liegen, erschien es der Redaction wie der Verlagshandlung des Bibelwerks als nothwendig, dem Theil IX einen Parallel-Band, von einem andern Bearbeiter, hinzuzufügen. Es ist nunmehr in eines Jeden Wahl gestellt, entweder die Schenkel'sche oder die Braune'sche Arbeit zu nehmen, wenn man nicht vorzieht, sich beide anzueignen." Auf Schenkel bezieht sich die Bemerkung der Redaction in der Vorrede zum Römerbriefe: „Das besondere Mißgeschick, daß ein Mitarbeiter nach dem Eintritt in unser Werk sich selber schwenkt und seine alte Fahne senkt, wird uns hoffentlich nicht mehr begegnen." — In Braune's Schrift ist der exegetische und kritische Theil sehr sorgfältig gearbeitet; in den homiletischen Partieen kommen pietistische Geschmacklosigkeiten vor, wie S. 124: „Der selige Tausch: 1) der alte Lumpenkittel des alten Menschen wird abgeworfen" u. s. w. S. 152 finden sich die gewöhnlichen Ausfälle gegen die kath. Lehre vom Cölibat und dem sacramentalen Charakter der Ehe; S. 89 wird eine Stelle von Starke angeführt, wonach „das päpstliche Rom und was dem anhängt, ebenso greulich ist, wie das heidnische, indem es so viel rechtgläubige Christen fängt und gefangen hält"; u. dgl. m.

1) Theologia naturalis 1860. Mehrere Aufsätze über das Verhältniß von Bibel und Naturforschung in den Jahrb. für deutsche Theol. 1861 ff. Kritische Geschichte der Askese. Ein Beitrag zur Gesch. christlicher Sitte und Cultur 1863. Hieronymus. Sein Leben und Wirken 1865. Eine ausführliche Abhandlung über Petrus von Alcantara, Theresia und Johannes de Cruce, in der Zeitschr. für luth. Theol. 1865. 66.

2) Daß S. 13 unter den Vertheidigern der salomonischen Ab-

und die „apokryphische Weisheitsliteratur", Sir., Weish. und Bar., müßte ich freilich bei einer eingehendern Recension dem Verf. entgegentreten. Die Uebersetzung der Sprüche ist durchgehends correct und lesbar, die Erklärung zwar knapp, aber im Allgemeinen ausreichend.

Ueber das wichtige 8. Capitel der Sprüche bemerkt Z. u. a. S. 85 Folgendes: „Die Weisheit, die hier als aus Gott selbst entsprungenes, absolut überirdisches Princip der Weltschöpfung gleicherweise wie der Welterhaltung und Weltregierung personificirt auftritt, ist keine dichterische Fiction ohne zu Grunde liegende höhere Realität: sie ist vielmehr ein Resultat tiefsinnigster religiös-ethischer Forschung, ein Gegenstand der lautersten und wahrsten Erkenntniß göttlicher Dinge, ja ein Product göttlicher Offenbarung, nur daß diese Offenbarung hier durch das Medium einer poetischen Auffassung und Darstellung hindurchgegangen und eben darum in formeller Hinsicht theilweise reflectirt, gebrochen oder ungenau abgebildet erscheint. Es ist wesentlich die freie, ideal schildernde dichterische Form, auf deren Rechnung das theilweise Inadäquate, Unzutreffende, für dogmatische Begriffsbildungen nicht direct Verwendbare der vorliegenden Aussagen gesetzt werden muß. Der von dieser Form leicht loszulösende Inhalt trägt das Gepräge der realsten göttlich geoffenbarten Wahrheit und bildet eine der wichtigsten und stärksten der Grundsäulen alttestamentlicher Gotteserkenntniß, auf welchen die Gottes- und Christuslehre des N. B., die Trinitätslehre der alten Kirche errichtet ist . . . . Mit der Logoslehre des N. T. zeigt diese Darstellung der Weisheit die nächste Verwandtschaft . . . Wenn sie auch als Anfang der Wege Gottes geschaffen genannt wird [V. 22. 23 übersetzt Z.: „Jehovah schuf mich als Anfang seines Weges, vor seinen Werken, längst zuvor. Von Ewigkeit her ward ich gegründet, von Anfang, von der Erde Vorzeiten an"], so fehlt es doch nicht an nachdrücklichen Hinweisungen auf ihren absolut übergeschöpflichen Charakter, sowohl was ihren Eintritt ins Dasein vor allen Creaturen, wie was ihre innige Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott betrifft . . . Wenn der Name »Sohn« oder »Kind« ihr nicht beigelegt wird; als persönlichen Ausfluß aus Gottes Wesen charakterisirt sie schon die Benennung »Werkmeisterin« (V. 30) mit hinreichender Deutlichkeit ... Aus mehrern unverkennbaren Zurückweisungen des N. T. auf unsere Stelle ergibt sich die wesentliche Identität der hier beschriebenen Schöpferweisheit Gottes mit dem Logos oder dem präexistenten Christus aufs deutlichste . . . Die Benennung Christi als der *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* Apok. 3, 14 darf vielleicht geradezu als wörtliche Anspielung auf V. 22 unseres Cap. betrachtet werden. Wäre sie dies, so würde darum der Begriff eines »Anfangs der Creatur Gottes« noch keineswegs im arianischen Sinne zu deuten sein; denn bei einem anderwärts sich zur Logoslehre sich bekennenden Schriftsteller würde die Darstellung Christi als des ersten Geschöpfes Gottes geradezu eine Monstrosität sein. Nur als das active Princip der Schöpfung kann Johannes mit jenem Ausdrucke den Herrn bezeichnen wollen und in eben diesem activen Sinne wird auch das dieser Bezeichnung möglicherweise zu Grunde liegende »Anfang der Wege Jehovah's« unserer Stelle genommen werden müssen, als Hinweisung auf die die schöpferische Selbstmanifestation Gottes eröffnende Thätigkeit der ewigen Weisheit, auf ihre vermittelnde Mitwirkung bei Gottes weltschöpferischem Thun." Wenn Z. nun beifügt: „Die einzige namhafte Verschiedenheit zwischen dem neutestamentl. Logosbegriff und der hypostatischen Weisheit unserer Stelle besteht sonach in dem entschieden geschöpflichen Charakter, wie er der letztern durch das יְהוָה קָנָנִי V. 22, sowie durch das parallele נִסַּכְתִּי (oder נְסַכֹּתִי) V. 23 vindicirt wird", — so ist das zu stark ausgedrückt; das קָנָה, *κτίζειν* LXX — von dem dunkeln Ausdrucke in V. 23 abgesehen — braucht jedenfalls nicht und kann nach dem Zusammenhange nicht wohl von einem eigentlichem Schaffen verstanden werden; Z. selbst bemerkt S. 83, es folge daraus nicht die Richtigkeit des arianischen Satzes vom Sohne Gottes als dem ersten Geschöpfe, und verweist dabei mit Recht auf den poetischen Charakter der ganzen Schilderung. Man kann daher nur sagen, die Verschiedenheit dieser alttestamentlichen Darstellung von der neutest. liege darin, daß in jener Ausdrücke gebraucht werden, welche den geschöpflichen Charakter der Weisheit nicht entschieden ausschließen. Vgl. Langen, das Judenthum u. s. w. S. 251 ff., wo auch die Darstellung des Buches der Weisheit entwickelt wird, welches Z. hier wie sonst in seiner Erklärung nicht genügend berücksichtigt hat.

Reusch.

---

fassung des Predigers Hölemann und der Ref. nicht genannt werden, mag erwähnt werden, weil solche Lücken in der Angabe der neuern Literatur bei Z. zu den Seltenheiten gehören.

Biblischer Commentar über **die zwölf kleinen Propheten** von **Carl Friedrick Keil**, Dr. und Prof. der Theol. A. u. d. T.: Biblischer Commentar über das Alte Testament. Herausgegeben von *Carl Friedr. Keil* und *Franz Delitzsch*. Dritter Theil: die prophetischen Bücher. Vierter Band: die zwölf kleinen Propheten. Leipzig, Dörffling und Franke 1866. 700 S. 8. 3 Thlr. 10 Sgr.

„Wir beabsichtigen den Theologiestudirenden und den Geistlichen unserer auf das feste prophetische und apostolische Wort sich gründenden Kirche ein exegetisches Handbuch zu bieten, aus welchem sie Belehrung über das Verständniß der alttestamentlichen Heilsöconomie, soweit die kirchlich-theologische Wissenschaft dasselbe bis jetzt erfaßt hat, schöpfen können." Diesen Worten Keils, welche das mit Delitzsch gemeinsam unternommene Bibelwerk einleiten, folgte, was den Erstern betrifft, rasch die That. Nach dem Commentar zu Genesis und Exodus (1861, 566 S.) erschienen: Leviticus, Numeri und Deuteronomium (1862, 590 S.), Josua, Richter und Ruth (1863, 382 S.), die Bücher Samuels (1864, 370 S.), die Bücher der Könige (1865, 388 S.) und zuletzt (1866) der oben bezeichnete Band. Diesen Arbeiten gingen wenige Jahre voraus: Handbuch der Archäologie (1858 u. 59, 450 u. 309 S.) und Einleitung ins Alte Testament (1853, 747 S., 2. Aufl. 1859). Inzwischen erschien auch eine zweite „verbesserte und vermehrte Aufl." des Commentars über Gen. und Exodus. Bei einer solchen Fruchtbarkeit hat Keil den Kreis der „kirchlich-theologischen Wissenschaft" im orthodox lutherischen Sinne nirgends auch nur scheinbar durchbrochen. Selbst der starrste Lutheraner liest pede inoffenso. Wie Wenige hält Keil an dem Satze fest, dem zuerst die schweizerischen Reformirten (1674) dogmatische Qualität beilegten: Hebraicum textum cum suis punctis a divina providentia integrum illibatumque esse conservatum, Veteris Foederis authenticum documentum, in quo *nefas esse* e Samaritano, e LXX Interpr. versione, e Targumim vel aliunde emendationis specie mutare. Hierin übertrifft er seinen Mitarbeiter Delitzsch, den er auch freimüthig zurechtweist. Die glänzendsten Resultate des consequenten Festhaltens an diesem Kanon liefert das Buch der Bücher im A. Testamente, die Genesis. Ich will dies nur an Einem Beispiele zeigen. Der hebräische Text zählt vom Ende der Sündfluth bis zur Berufung Abrahams nur 365 Jahre, der samaritanische 1015, der griechische 1245 (um 880 Jahre mehr!). Darüber sagt nun Keil: man sehe den beiden Recensionen des samarit. und griech. Textes tendenziöse Berechnungen an. „Von solchen Absichten, fährt er fort, ist in den Zahlen des hebräischen Textes durchaus nichts wahrzunehmen; weshalb auch alle Angriffe auf den geschichtlichen Charakter seiner Zahlangaben mißlungen sind und kein stichhaltiger Grund gegen ihre Richtigkeit sich vorbringen läßt" (S. 76). Und wieder: „Wenn auch von der Fluth bis zu Abrahams Einwanderung in Kanaan nur 365 Jahre verflossen sind, so wird doch die Thatsache, daß Abraham allent-

halben schon Völkerschaften, Städte und Königreiche findet, diejenigen nicht befremden, welche erwägen, daß die elfte Generation von Noahs Söhnen ab gerechnet in dem Falle, daß jede Ehe im Durchschnitt mit 8 Kindern gesegnet war, schon 12,582,912 Menschenpaare oder 25,165,824 Personen ergeben würde" (S. 121). Im Gegentheil! Es muß dies jeden sehr befremden, der meint, Städte bauen, Reiche gründen, Ragen und Sprachen bilden, in der geistigen Cultur ungeheure Fortschritte machen, die Erde auf viele hunderte von Meilen bebauen, gehe nicht so leicht, als Kinder gebären und Bücher schreiben. Es muß jeden sehr befremden, der seine Augen vor den Ergebnissen der Geschichts- und Sprachforschung nicht verschließt. Keil merkte nicht, was die LXX recht wohl merkten, daß man sie mit den 365 Jahren des hebr. Textes in Aegypten einfach — auslachen würde. Die Kenntniß der Landesgeschichte nöthigte die LXX zu ihrer Aenderung; denn als Abraham nach Aegypten kam, standen schon die Pyramiden! Die Sprachentheilung fällt, wie Keil annimmt, in das Jahr 100 nach der Fluth. 265 Jahre später kommt Abraham nach Kanaan und trifft dort Chamiten, die — semitisch sprechen! Doch genug. Wir brauchen nicht einem wissenschaftlichen Humbug zu huldigen, aber wenn wir um des Buchstabens willen vor einer Wolke von Zeugen die Augen verschließen, so verdienen wir die Verachtung, mit der die nicht theologisch gebildeten Gelehrten auf uns herabzuschauen anfangen [1]).

So oft ich nach den Commentaren von Delitzsch jene Keils zur Hand nehme, ergeht es mir wie einem Naturforscher, der zwei nahe bei einander liegende geologische Reviere durchwandert, von denen das eine höchst mannigfach gestaltet, das andere einförmig ist; in jenem fesselt bald da bald dort ein Gegenstand das Auge und reizt zu nähern Untersuchungen, in diesem interessirt nur das Ganze. Das Lob des Einen ist nun an und für sich kein Tadel des Andern und einen solchen will ich auch nicht aussprechen. Die Leistungen Keils sind nicht hervorragend, nicht bahnbrechend, nicht glänzend, aber solid, fleißig, und in dem ziemlich engen Kreise, den er sich gezogen, zufrieden stellend, wenn man mit diesem Kreise selbst zufrieden ist. Gebiete, die er nicht berührt, in denen sich gerade Delitzsch heimisch zeigt, sind die höhere Sprachforschung, die rabbinische Exegese und die katholische Literatur. Die ersten zwei Gebiete mögen ihm unzugänglich sein, das letzte schloß er absichtlich aus, was besonders in seiner „Einleitung" hervortritt. Liegt die kath. Literatur außerhalb der „kirchlich-theologischen Wissenschaft" in seinem Sinne? Ich will nicht darüber klagen. Wir Katholiken haben dieses „zu wenig" fast verdient, weil wir auf die Protestanten „zu viel" Rücksicht nehmen. — In der chronologischen Reihenfolge hält K. sich an Delitzsch: Obadja unter Joram von 889 an, Joel unter Joas von 875 an, Jona unter Jerobeam von 824 an, Amos unter Ussia von 810 an, Hosea von 790 an, Micha von 758 an, Nahum in der zweiten Hälfte der Regierung Hiskija's von 710 an u. s. w. Keil spricht dabei, wie alle Gelehrten seiner theologischen Richtung, mit großer Zuversicht. Das hat nun allerdings seinen großen Vortheil und hält nicht einmal schwer, wenn man alles, was dawider zeugt, einfach ignorirt; aber es macht auf denjenigen, der mit dem Stande der Frage vertraut ist, einen um so peinlichern Eindruck, als man diesem zuversichtlichen Gebahren zu deutlich ansieht, daß es nur darauf berechnet ist, dem ferner Stehenden zu imponiren. — Der theologische Standpunkt Keils tritt, wie zu erwarten, ganz entschieden bei dem Buche Jona hervor. „Wenn unser Buch, sind seine Worte, dem Gesagten zufolge Thatsachen aus dem Leben des Propheten Jona von symbolisch-typischer Bedeutung enthält, so liegt auch kein haltbarer Grund mehr vor, seine Abfassung durch denselben Propheten zu bezweifeln. Doch erklärt sich daraus allein, daß Jona es verfaßt hat, seine Aufnahme unter die Schriften der kleinen Propheten nicht genügend. Diesen Platz erhielt das Buch nicht, weil es geschichtliche Erlebnisse des Propheten Jona erzählte, sondern weil diese Erlebnisse Realweissagungen waren." Nur deshalb also wurde das Büchlein Jona in den Kanon von den Juden aufgenommen, weil die Person Jona ein Typus Jesu Christi war. Denn „wie der Knecht Gottes, Jona, in den Tod hingegeben wird, um das ihm befohlene Werk, den Niniviten das Gericht und die Barmherzigkeit Gottes zu verkündigen, erfolgreich auszuführen, so muß der Sohn Gottes als ein Weizenkorn in die Erde versenkt werden, um Frucht zu bringen für die ganze Welt." Das heißt: Jonas thut den Willen Gottes nicht, und wird in den Tod hingegeben, Jesus Christus thut den Willen Gottes und wird in den Tod hingegeben: darum ist Jonas ein Vorbild Jesu Christi. Ich habe bisher geglaubt, daß zwischen Vor- und Ur-Bild eine Aehnlichkeit stattfinden müsse; Keil belehrt uns, daß auch die directesten Gegensätze in diesem Verhältnisse zu einander stehen können, und daß Jonas nur wegen dieses Verhältnisses in den Kanon aufgenommen worden sei. Noch sagt Keil: „Die Sendung Jona's nach Ninive hat nicht ihren Zweck in sich, d. i. sie sollte nicht die Bekehrung der Niniviten bewirken (!), sondern bloß die Wahrheit ans Licht setzen, daß auch die Heiden für die göttliche Wahrheit empfänglich seien." Die ganze Predigt des Propheten war demnach gar nicht ernstlich gemeint, und die Niniviten thaten sehr unrecht, sich zu bekehren, denn das sollten sie gar nicht. — Hier gedenkt ganz ausnahmsweise Keil eines kath. Erklärers: „Der neueste (kath.) Commentar von F. Kaulen, Librum Ionae exposuit. Mogunt. 1862, hat die Erklärung nicht wesentlich gefördert" (S. 276). Ich meine bescheidentlich, man dürfe dies auch von Keil sagen und es vielleicht sogar noch über den Jonas ausdehnen.

Freising. Pet. Schegg.

1) Meine Ansicht über alttestamentliche Chronologie ist in „Bibel und Natur" S. 430 ff. dargelegt. Reusch.

Hymnologie.

Beiträge zur **Geschichte und Erklärung der Kirchenhymnen.** Mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier. Von Dr. **Joh. Kayser,** Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Paderborn. Erstes Heft. Paderborn, Junfermann 1866. (Festschrift zur Feier des 25jährigen Regens-Jubiläums des hochw. Hrn. H. Schulte, Regens des Priester-Seminars rc. am 16. Aug. 1866.) VIII u. 160 S. 8. $17\frac{1}{2}$ Sgr.

Das tiefere Verständniß des Breviers kann nur durch die wissenschaftliche Erklärung seiner einzelnen Theile gewonnen werden. Exegese, Kirchengeschichte und Patrologie tragen zu diesem Zwecke wesentlich bei, und der Verf. vorliegender Schrift fördert ihn weiter durch eine Geschichte der kirchlichen Hymnodik. Er beabsichtigt, außer den historischen Abhandlungen über die hervorragendsten Hymnendichter, eine Erklärung einzelner der schwierigern und berühmtern lateinischen Kirchenhymnen zu geben, und gewissermaßen als Einleitung in das Ganze wird in diesem ersten Hefte auch über die „Stellung des Kirchenhymnus in der Poesie überhaupt" gehandelt (S. 3—16). Der kirchliche Hymnus wird richtig definirt als „ein geistliches Lied, welches die religiösen Gefühle in gebundener Redeform vorträgt und zu öffentlichem liturgischem Gebrauch gedichtet oder doch dazu herangezogen ist" (S. 12). Dadurch werden alle religiösen Lieder, denen das Requisit der metrischen Form mangelt, aus dem Kreise der Untersuchung ausgeschlossen und Mancher wird bedauern, daß der Verf. sich zu streng an diese Regel hielt und nicht u. a. das Exultet und das Te Deum berücksichtigt hat. — In einer „Uebersicht der Geschichte der kirchlichen Hymnodik bis auf Hilarius von Poitiers" (S. 17—51) wird nachgewiesen, daß man außer den Psalmen und Cantica schon zur Zeit der Apostel und der apostolischen Väter auch andere Gesänge eingeführt habe. Dieß wird auch mit

Recht aus dem bekannten Zeugnisse des jüngern Plinius: carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem geschlossen. Zwar bezeichnet der heidnische Statthalter nicht näher, was für einen Tag er unter stato die verstehe; indessen erhellt aus der einige Decennien später verfaßten ersten Schutzschrift Justins (c. 67), daß damit der Sonntag gemeint sei. Zugleich erfahren wir aus den Worten des Plinius, daß der gottesdienstliche Gesang der Christen in Bithynien und Pontus schon zu Anfang des 2. Jahrh. antiphonisch oder alternirend war. Nach Sokrates (H. E. VI, 8) hat bereits Ignatius, nach Theodoret (H. E. l. II, c. 24, bei Migne c. 19) haben die beiden Mönche Flavianus und Diodorus, die zur Zeit des Constantius lebten, den Antiphonalgesang bei den Antiochenern eingeführt. Der Verf. löst S. 28 diesen Widerspruch also: „Die Angabe Theodorets bezieht sich auf die Einführung des Wechselgesanges in die griechische, die Mittheilung des Sokrates auf die Einführung desselben in die syrische Liturgie." Obgleich Pagi (a. 400, n. 15) und Bingham (Origines, Halae 1727, Vol. 6. p. 17) ebenfalls der Meinung beitreten, daß die beiden Mönche diese Gesangweise aus dem Syrischen in das Griechische übertragen haben, so scheint mir doch die Bemerkung des Card. Bona (de div. psalmodia c. 16 bei Pagi a. a. O. und Bingham S. 16) die richtige zu sein, wonach Theodoret von dem Wechselgesange der Psalmen, Sokrates hingegen von dem Antiphonalgesange der Hymnen redet. Die Vergleichung der beiden Historiker berechtigt zu dieser Annahme, wiewohl auch ihr gemäß es noch möglich bleibt, daß die genannten Mönche die Gesangweise aus dem Syrischen ins Griechische übertragen haben.

Nach dieser Uebersicht folgen zwei kurze, vortreffliche Lebensbilder von den berühmten lateinischen Hymnendichtern Hilarius von Poitiers und Venantius Fortunatus (S. 52—76). Wenn die Kenntniß der Lebensschicksale und Lebensverhältnisse eines Mannes das Verständniß seiner Schriften überhaupt erleichtert, so wurden insbesondere religiöse Gesänge häufig durch specielle Umstände veranlaßt, die man wissen muß, um ihren Inhalt zu erfassen. Darum hatte der Verf. Recht, seiner Erklärung der Hymnen biographische Notizen vorauszuschicken. Durch den Titel „Beiträge" hat sich der Verf. bezüglich der Auswahl volle Freiheit vorbehalten; indeß ist es doch auffallend, daß er zwischen Hilarius († 366) und Venantius Fortunatus († c. 609) nicht noch andere Hymnendichter, besonders nicht den berühmten Spanier Prudentius († c. 413) berücksichtigt hat.

Im 2. Buch (S. 81—158) werden 4 Hymnen erklärt: Aeterne rerum conditor und Veni redemptor gentium von Ambrosius, Vexilla regis prodeunt und Pange lingua gloriosi proelium certaminis von Venantius Fortunatus. Bei jedem Hymnus wird nach kurzen Vorbemerkungen über den Verf. der lateinische Text nach den bewährtesten Recensionen gegeben; nach jeder Strophe folgt eine Uebersetzung in ungebundener Rede, die dem Verständnisse förderlicher ist, als eine metrische; daran knüpft sich eine gediegene Erklärung, wodurch die vielen Goldkörner, die dem flüchtigen Blick wie unter einer Decke vielfach verborgen bleiben, hervorgehoben werden; ascetische und erbauliche Bemerkungen, sowie rein allegorische Deutungen werden vermieden, weil der Verf. nur den ursprünglichen Gedanken des Autors erfassen und klarstellen will. Wie man sieht, hat der Verf. seine Aufgabe richtig erfaßt und wir müssen gestehen, daß er sie ebenso gut gelöst hat. Wir bedauern nur, daß er nicht so viel als möglich sämmtliche in den kirchlichen Gebrauch übergegangenen Hymnen zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht hat; ohne Zweifel wird dieser erste Versuch solchen Beifall finden, daß er in den folgenden Heften diese breitere Grundlage mit Lust und Liebe anstreben wird. Auch müßte in diese Bearbeitung alles Aufnahme finden, was aus der oft citirten Anthologia hymnorum des Verf. zum Verständniß einer Stelle und zur Kritik des Textes nothwendig ist.

Zum Schluß erlaube ich mir bezüglich einiger Punkte noch eine Bemerkung. Um die Anlage des ersten Hymnus ins rechte Licht zu stellen, macht der Verf. S. 93 f. einen kleinen Excurs über den Nachtgottesdienst der ersten Christen. Zu dessen Nachweis wird aber *Tert.* de ieiun. c. 10 u. 11 mit Unrecht citirt. Denn Tert. sagt hier bloß, daß die dritte, sechste und neunte Stunde durch das Beispiel des h. Petrus besonders ausgezeichnet und vorzugsweise zum Gebete bestimmt seien; er erklärt selbst, daß diese drei Stunden den Tag vertheilen (quae diem distribuunt). Wenn ferner Tert. c. 10 die Christen „mit Soldaten vergleicht, welche auf Wache gezogen sind", so hat er dabei nicht den Nachtgottesdienst im Auge, sondern will nur die Verschärfung der Stationsfasten rechtfertigen, indem die Montanisten dieselben nicht schon um 3 Uhr Nachmittags beendigten, wie die Katholiken, sondern bis zum Abende fortsetzten. Auch die Stelle in den apostolischen Constitutionen (8, 34), sowie der im liber diurnalis Pontificum Romanorum (*Migne,* Curs. Patrol. T. CV. p. 71) befindliche Consecrationseid der Bischöfe beziehen sich nicht auf den Nacht-, sondern auf den Frühgottesdienst, wie auch der Verf. S. 96 eingesteht. Damit soll der Nachtgottesdienst in den drei ersten Jahrhunderten nicht in Abrede gestellt werden, vielmehr war er der ursprüngliche und in jenen Zeiten der zweckmäßigste; aber das eigentlich nächtliche Gebet, dem der Name Nocturnum seine Entstehung verdankt, scheint erst nach der Verfolgungszeit aufgekommen zu sein, als man anfing, die größern Festtage durch Vigilien auszuzeichnen (vgl. Freib. Kirchenlex. IV, 55; XI, 689). — S. 123 wird gesagt, die crux simplex, der einfache Marterpfahl habe keine Seitenarme gehabt. Dabei ist doch zu unterscheiden. Nach Becker-Marquardt (Röm. Privatalterthümer 5. Th. 1. Abth. S. 193) bediente man sich bei der Kreuzigung des patibulum (von patere), eines aus zwei Theilen bestehenden Holzblockes, der geöffnet, um den Hals des Verurtheilten gelegt, dann geschlossen wurde und in dieser Form die Gestalt eines Balkens hatte, an den beide Hände gebunden oder genagelt werden konnten. Wenn nun der in dem patibulum hängende Sclave an den an der Richtstätte aufgerichteten Pfahl (crux simplex) hinaufgezogen und mit den Füßen angenagelt wurde, so bildete das patibulum die Seitenarme des Kreuzes. Demgemäß ist patibulum nicht mit furca synonym und konnte mit Recht bei den Kirchenvätern für Kreuz überhaupt gebraucht werden. — Von Druckfehlern merke ich an: Basilius d. Gr. starb nicht 370 (S. 28), sondern 379; das Concil von Antiochien, welches ein Synodalschreiben gegen Paul von Samosata erlassen hat, wurde nicht 264 (S. 40), sondern 269 gehalten; vgl. Hefele, Conciliengesch. I, 114 [1]).

Luxemburg. J. Peters.

1) Einige andere specielle Punkte werden in der anerkennenden Recension von Hefele in der Tüb. Quartalschr. 1867, 262 berichtigt. — Ich füge noch einige exegetische Bemerkungen bei. S. 11 hätten die 7 aus dem A. T. entnommenen Cantica alle aufgezählt und beigefügt werden können, daß das mozarabische Brevier deren noch mehr hat. — Ueber hymno dicto bei Matth. 26, 30 vgl. die genauern Erörterungen bei Langen, letzte Lebenstage S. 152. — S. 22 wird Apg. 4, 24—30 „ein geistliches Gelegenheitslied" genannt; es ist einfach ein Gebet, welches einer der Anwesenden vorgebetet haben wird. — S. 110. Der Ausdruck gigas für Christus in dem Hymnus Veni redemtor findet seine Erklärung in der zuerst citirten Stelle Ps. 18, 6 (Aug. z. d. St.: Christus tanquam sponsus in utero virginali thalamum invenit; atque inde naturae coniunctus humanae tanquam de castissimo procedens cubili, fortis maiestate super omnes natus est, docuit, passus est, resurrexit, ascendit — cucurrit viam). Gen. 6, 4 gehört gar nicht dahin. — S. 129. Der Vers Regnavit a ligno Deus beruht allerdings auf Dominus regnavit *a ligno* Ps. 95, 10. Die Worte *a ligno* sind hier aber ganz sicher ein von christlicher Hand beigefügtes Glossem, welches Origenes aus dem griechischen, Hieronymus aus dem lat. Texte mit Recht entfernt haben. Die Worte fehlen in den ältesten griech. Handschriften und stehen griechisch nur

bei Justin und in einem (nicht alten) griechisch-lat. Psalterium, lat. bei Tert., Ambr. und Aug., aber nicht bei Hil. Sie sind aus dem Psalt. rom. übrigens auch in die Messe de inv. crucis und in die Comm. de cruce temp. pasch. übergegangen. — S. 141. Zu gloriosi proelium certaminis vgl. Weish. 4,2 nach der richtigen Lesart: incoinquinatorum certaminum praelium vincens (ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα). *Cypr.* Ep. ad Ant. 4: praelium gloriosi certaminis in persecutione ferveret. (Stellen aus Profanschriftstellern s. bei Hefele a. a. O. S. 226). — S. 144. Protoplastus als Name Adams stammt aus dem griech. Text von Weish. 10, 1. — S. 46 hätte die Abhandlung von Schubach de Gregorii Nazianzeni carminibus (Coblenzer Progr. von 1865) citirt werden können. Reusch.

Das Wort purpura in dem Hymnus Vexilla regis, in der Strophe: arbor decora et fulgida, ornata regis purpura, will K. mit andern neuern Uebersetzern und Erklärern nicht von dem Blute des Heilandes, welches den Kreuzesstamm färbte, verstanden haben, sondern als Königsmantel nehmen, womit angethan Christus am Kreuze hangend gedacht werden soll, und welcher das Kreuz schmückend umwallte. So hätten bildende Künstler in der altchristlichen Zeit den Heiland am Kreuze als König mit der Krone und dem Purpurmantel abgebildet. Purpura heißt eigentlich die Purpurfarbe, dann bezeichnet es poetisch das, was purpurfarbig oder mit Purpur gefärbt ist. So kann das Wort an sich allerdings einen purpurnen Mantel bedeuten, an dieser Stelle aber nur Christi Blut. Die andere Auffassung gibt zunächst keine harmonische Vorstellung. Wenn man sich Christus mit der Krone auf dem Haupte am Kreuze denkt, kann man dann von dem Kreuze sagen, es sei mit der Krone geziert? Ebenso kann man nicht sagen, das Kreuz sei mit des Königs Purpurmantel geziert, wenn Christus damit angethan war. Nur wenn der Mantel an das Kreuz als unmittelbaren Träger befestigt gedacht wird, läßt sich von demselben sagen, es sei damit geziert. Ueberdies findet sich in dem Liede keine Andeutung, daß man sich Christus noch an dem Kreuze hangend vorstellen müßte. Nach dem Verse: Beata, cuius brachiis secli *pependit* pretium, „an dessen Armen das Lösegeld der Welt gehangen hat," muß man sich vielmehr das Kreuz ohne den Körper Christi denken. Dann hat also auch jene Erklärung keinen Halt mehr. — Der Hymnus ist nur an das Kreuz gerichtet, woran Christus sein Blut vergossen hat und gestorben ist. Ueber die Veranlassung zu dem Liede berichtet Kayser S. 118 u. 119 (vgl. auch Pastoral-Blatt der Diöcese Münster 1864, Nr. 3) umständlicher und sagt dann zum Schlusse: „Die Umstände, welche unsern Gelegenheitshymnus veranlaßten, sind daher etwa folgendermaßen zu fixiren: Für die zu consecrirende Kirche der Radegundisstiftung in Poitiers sollen die heiligen Reliquien, unter diesen eine Kreuzespartikel, in feierlicher Procession abgeholt werden. Fortunatus hat das Lied, welches bei diesem Zuge gesungen werden soll, im Auftrage seiner Herrin zu verfassen. Die Nähe des heiligen Holzes, das mit dem Erlöserblute Christi getränkt ist, begeistert den frommen Sänger zu dem rührenden Kreuzesliede." Was macht denn nun vor allem dieses Holz so ehrwürdig? Doch wohl das Blut, welches der Heiland an demselben vergossen und wodurch er unsere Erlösung vollbracht hat: das „rosenfarbige", „purpurfarbige", „kostbare" Blut, womit er dieses Holz gefärbt und getränkt hat. Dieser Umstand wird daher auch in vielen Liedern auf das h. Kreuz hervorgehoben. So heißt es in einem solchen Hymnus, den Mone I, 132 mittheilt, Quam sacer cruor perunxit fusus agni corpore; desgleichen S. 140: Ecce arbor salutaris fulgens Christi sanguine; S. 143: O Crux, sacrata sanguine. Crux cruore consecrata; bei Daniel, Thes. hymnol. II, 78: O quam felix, quam praeclara Fuit haec salutis ara Rubens agni sanguine; S. 101: Crux est arbor decorata, Christi sanguine sacrata; IV, 249: Ave phalanx purpurata In cruoris flumine; S. 322: Crux torrente Christi sanguinis ebria, Crux tincta Christi sanguine; S. 324: Dum spargit aram sanguine Jesus. Wo aber ist ein Dichter, der das Kreuz deswegen preiset, weil es von dem Purpurmantel Christi berührt oder umwallt worden sei?

Recklinghausen. B. Hölscher.

Theologische Literaturgeschichte.

Abraham a Sancta Clara von **Th. G. v. Karajan.** Wien, Gerold 1867. VI u. 374 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Predigt und Humor — sind es Begriffe, die unter das altlogische Gesetz des Widerspruchs fallen? Oder gilt auch für die Kanzel das Wort des lateinischen Dichters: Ridentem dicere verum quid vetat? Fast scheint es, als ob die Sprache des Volkes und folgerichtig jede echt populäre, volksthümliche Darstellung den Humor nicht entbehren könne. Man wird ihn also auch dem Volksprediger gestatten müssen; allerdings nur in gewissen Grenzen, die aber zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden gesteckt werden und die das Genie nicht immer respectirt. Da stellen die Italiener als Muster von populären Predigern den Dominicaner Gabriel Barletta und den Pater Rocco aus dem Kloster S. Spirito in Neapel hin, beide Lieblinge des Volkes, stark in Witz und Humor, beide von gewaltiger segensreicher Wirksamkeit. Die Franzosen haben ihren witzigen Camus, spätern Bischof von Belley. Unter den zahlreichen deutschen Kanzelrednern von dieser Richtung können wir keinen berühmtern, volksthümlichern, aber auch keinen würdigern aufführen als den P. Abraham a St. Clara. Diese Volksprediger theilen mit einander das Geschick, daß sich um ihre Person ein förmlicher Sagenkreis von Anekdoten gebildet hat. Das ist nun zwar das beste Zeichen von Popularität, aber unserm P. Abraham hat es bis zu unsern Tagen in den Kreisen der Gebildeten — und diese machen ja schließlich die Literatur-Geschichte — weit mehr geschadet als genützt. Man kann ihn als Possenreißer, als Eulenspiegel in der Kutte dargestellt finden. Und doch war er nicht bloß vierzig Jahre hindurch der beliebte Prediger am Wiener Hofe, seine Schriften bildeten mehr als ein halbes Jahrhundert die Lieblingslectüre in Süddeutschland, seine Predigten dienten als Vorbilder, oder wie Papst Innocenz XII. Abraham gegenüber sich ausgedrückt haben soll, als „rechte Reitklepper, auf denen ein großer Theil der kath. Prediger in Deutschland zu reiten pflegte." War denn um die Wende des 17. Jahrh. der Geschmack in Süddeutschland, namentlich in Oesterreich, ein so verdorbener?

Diese Ansicht wird am besten durch eine Darstellung des Lebens und der Wirksamkeit P. Abrahams widerlegt. Und diese haben wir denn endlich durch den Präsidenten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien erhalten. Karajan hat uns ein schönes Stück aus der Literatur-Geschichte, doch noch ein viel reicheres Stück aus der Cultur- und Sitten-Geschichte vorgeführt. An der Spitze seines Buches steht das hübsch ausgeführte Porträt des P. Abraham (von Prof. L. Jakoby); die Gesichtszüge sind geistreich, edel und schön, sie erinnern bis in die Nähe des Mundes unwillkürlich an Göthe. Edel und schön ist aber auch das Bild, das uns K. von dem Geist, dem Charakter und der Thätigkeit seines Helden entwirft. K. hat mit erstaunlicher dankenswerther Mühe die Mosaiksteine zu diesem Bilde sammeln und vereinigen müssen. Darf er ja doch mehrmals die unverzeihliche Sorglosigkeit beklagen, mit der bei der Auflösung all jener Klöster, in denen Abr. seine Tage verlebte, namentlich in Bezug auf Archivalien und schriftliche Denkmäler verfahren wurde (S. 61); konnte er doch auch nicht einen einzigen Brief von Abr. auffinden (S. V). Darum sagt er bescheiden in der Einleitung: „Was ich hier bringe, ist nicht viel, und dennoch ungleich mehr, als man bis jetzt über Abr. wußte. Mir fällt es aber nicht ein, meine Arbeit für eine vollständige Lebensgeschichte des Mannes zu halten . . . Was noch fehlt, mögen andere nachholen, hoffentlich aus bisher unbekannten Quellen." Wenn wir indeß dem Gange der Untersuchung, die K. zweckmäßig in vierzig Abschnitte eintheilt, referirend folgen, so will es uns bei den gewonnenen Resultaten fast bedünken, als ob für die Biographie und Charakteristik Abrahams kaum noch Bedeutendes zu leisten erübrige.

Abrahams Familie stammte aus der bayerischen Stadt Wasserburg. (K. hätte wohl den mehrmals bei P. Abr. wiederkehrenden Witz erwähnen können, „von den bösen Wirthen, die den guten Wein wider seinen Willen nach Wasserburg führen.") Der Vater Abrahams aber hatte sich nach dem Pfarrdorf Kreenheinstetten begeben, das nicht weit von Mößkirch im jetzigen Großherzog-

thum Baden liegt. In diesem stillen Winkel Deutschlands, den Reichsstraßen nicht durchzogen, Ströme nicht belebten, Städte nicht beunruhigten, stand die Wiege des Mannes, der durch seine geistige Begabung wie durch die Macht seiner Rede die größte deutsche Stadt in ruhelosen, kriegbewegten, kummervollen Tagen für Tugend, Recht und Glauben begeisterte. Noch steht, nordwestlich von der Pfarrkirche, das Geburtshaus Abrahams, nunmehr das Wirthshaus zur Traube, bis jetzt fast gar nicht umgebaut, von K. idyllisch=genau beschrieben (S. 4. 5). Als Geburtsjahr wurde bisher allgemein das Jahr 1642 angenommen, irrthümlich allerdings, aber erklärlich, indem schon die Zeitgenossen, namentlich der Biograph Faßmann, diese Jahrzahl festhalten. Nun ist es K. gelungen, aus den Pfarramts=Registern von Kreenheinstetten urkundlich den 3. Juli 1644 als den Tauftag Abrahams, als seine Eltern Matheis (Mathias) Megerle, auch Megerlin genannt, und Ursula Wangnerin, als den Taufnamen Johannes Udalricus nachzuweisen (S. 6). Die Eltern waren arm, doch besserte sich ihre Vermögenslage mehr und mehr. Sie waren leibeigen, freilich nicht mehr in der fast rechtlosen Weise des Mittelalters; daher mußte Ulrich, als er in den geistlichen Stand eintreten wollte, um zwölf Gulden frei gekauft werden (S. 48). Sie waren mit Kindern reichlich gesegnet; der als erste Beilage angefügte Stammbaum stellt nicht weniger als neun Geschwister neben einander.

Das Augenmerk richtet sich dann besonders auf einen Onkel von väterlicher Seite, Abraham Megerle, der als Kapellmeister im Dienste des Bischofs von Constanz, an der Domkirche zu Salzburg u. s. w. hohen Ruhm erwarb, und damit er am Abend seines Lebens ein Canonicat erhalten könnte (zu dem nur Adel oder Doctorwürde den Weg öffneten), vom Kaiser in den Adelstand erhoben wurde (S. 339). Dieser priesterliche Onkel hatte ohne alle Frage auf die geistige Laufbahn Ulrichs entschiedenen Einfluß; im Andenken an ihn hat Ulrich bei seinem Eintritte ins Kloster den Namen Abraham angenommen. Die Nobilisirung des ältern Abraham war übrigens eine rein persönliche und erstreckte sich nicht, wie mehrfach angenommen wurde, auf die Familie. Gewiß geschah es auf Betreiben des Onkels, daß Ulrich zuerst auf die lateinische Schule zu Mößkirch, sodann nach Ingolstadt geschickt wurde, wo die Jesuiten außer der Universität und andern Unterrichtsanstalten auch ein Gymnasium für bürgerliche Schüler unterhielten. Von Ingolstadt begab er sich nach Salzburg, wo das Gymnasium wie die im J. 1654 ausgebaute Universität durch ihre eigenthümliche Organisation die Blüthe des berühmten Benedictiner=Ordens als Lehrer heranzogen. Dort ist Abr. 1659 als Syntaxista, 1660 als Humanista und 1661 unter den Rhetores eingetragen. Die sorgfältigen Untersuchungen K.'s führen uns in dem Leiter des Humanisten=Cursus, P. Otto Aicher, einen Gelehrten vor, der ohne Zweifel durch seine Schriften von der Gattung der Ioco-seria wie durch seine für die Schulfeiern gedichteten Komödien auf den jungen Abr. anregenden und vorbildlichen Einfluß gehabt hat (S. 40 ff.).

Derselbe hatte mittlerweile seinen Beruf erkannt, nämlich „die Welt nicht zu verlassen, sondern mit ihr nunmehr recht zu thun zu haben, indem er die Laster darin zu besiegen Hand anlegen wollte." Er wurde 1662 im Kloster der Barfüßer=Mönche vom h. Augustin in Wien eingekleidet und hielt sein Noviziat im Kloster zu Maria=Brunn, zwei Stunden westlich von Wien. Voreilig aber scheint der Schluß, den K. aus einer spätern Notiz Abrahams glaubt ziehen zu dürfen, daß nämlich dieser noch im J. 1666 nach vollendetem Quadriennium der Theologie im Mutterhause zu Wien die Priesterweihe empfangen habe (S. 62. 66). Es ist durchaus unwahrscheinlich, daß damals ein 22jähriger Religiose zum Priester sollte geweiht sein; vielmehr wird die im J. 1666 constatirte Anwesenheit in Wien ihn wohl einstweilen nur zum Subdiakonat gefördert haben. Eine zweite schwierige Frage erhebt sich durch die Notiz in der nach Abrahams Tod erschienenen „Todtencapelle", wonach dieser „nach vorher andern betrettenen Staffeln der Gelehrsamkeit der höchsten Doctor=Würde in der Theologie theilhafftig gemacht worden." K. nimmt an, diese Ertheilung des Doctorats sei von einer Universität und zwar wahrscheinlich von Wien geschehen (S. 68), wobei er nur bedauert, daß eine verläßliche Matrikel der Wiener Hochschule aus jener Zeit nicht vorliege. Indeß ist es wahrscheinlicher, daß der alte Biograph Abrahams hier nur die sogenannte Doctorwürde im Orden im Auge hat. Hochverdiente Lehrer und Prediger aus dem Ordensklerus erhielten nämlich wohl auf Beschluß des Provincialcapitels den Titel: magistri ordinis; und ein also promovirter Pater Magister hatte im Orden selbst den Rang eines Doctors der Theologie. [Vgl. Wiener Allg. Lit.=Z. 1866, No. 47].

Nach empfangener Priesterweihe wurde Abr. an den berühmten Wallfahrtsort Taxa bei Augsburg geschickt, um dort im Kloster Maria=Stern das Amt eines Sonn= und Feiertags=Predigers zu verwalten. Da ließ der junge Prediger „die klare Strahlen seiner ungemeinen Beredsamkeit, verwunderlichen Concepten und Gedächtnus nebst nachdrücklichem Seelen=Eiffer also spühren und spielen, daß dero Glanz gar bald sich biß nacher Wien ergossen, wohin er auf Verordnung der Oberen beruffen, nachmalen gezeigt, daß er kein geschwätziger, sondern ein tiefsinniger, beredsamer Schwab seye." (S. 72.)

An dieser Stelle gibt uns nun K. zunächst eine treffliche Charakteristik des Predigers Abraham. „Frombkeit und Wissenschaft" sind die beiden Leitsterne des Klerikers, „Gott selbst mag die Eselsköpf nicht leiden." Abr. zeigt sich als Kenner der Philosophie, d. h. nach jetziger Bezeichnung der Naturwissenschaften, und erklärt dem Aberglauben in Astrologie, Alchymie, Beschwörungen und Vorbedeutungen den Krieg, während er doch, wie eine ganze Reihe von Aussprüchen bezeugt, als ein Kind seiner Zeit sich selbst nicht überall vom Glauben an Wehrwölfe, Hexen und Gespenster emancipiren konnte (S. 81 ff.). Wenn theologische Kenntnisse sich bei P. Abraham von selbst verstehen, so interessirt uns mehr die historische Detailkenntniß bei demselben (S. 97 ff.), sodann das reiche Gebiet der Sagen (S. 106), das sich gewiß noch vermehren ließe z. B. durch die Geschichte des Königs Macbeth. Und die literarische Kenntniß des fleißigen Mönches, dem später eine der reichsten Bibliotheken Europa's, die kaiserliche, zu Gebote stand, ist fast unübersehbar. Von neuern Sprachen verstand er die französische und italienische; manche Anspielungen zeigen deutlich, daß die freien und unterhaltenden Künste ihm keineswegs fremd geblieben sind (S. 114 ff.). Das süddeutsche Gemüth Abrahams zeigt sich auf jeder Seite seiner Schriften in Scherz, Humor, Trink=, Volks= und Studentenliedchen, Klostersprüchen in Mischlatein, wie in der Polemik gegen die Sauertöpfe, Essigkrüge und melancholische Holzapfelkräuner. Nachdem K. sodann als Hauptzüge im Charakter Abrahams die Wahrhaftigkeit und Geradheit, den Haß gegen jegliches Scheinwesen und die christliche Milde hervorgehoben und nachgewiesen hat (S. 123 ff.), weist er auf einige noch sehr nach dem Mittelalter schmeckende religiöse Begriffe hin, wie auf „die den ärgsten Köhlerglauben weit hinter sich lassenden Zumuthungen an unsere Vernunft über die wunderthätigen Wirkungen des Scapuliers" (S. 140), sodann auf seine Intoleranz gegen Andersgläubige. Es würde uns schwer fallen, den Biographen zu widerlegen; lesen wir aber, daß die Protestanten die Predigten des Paters liebten, daß er nach eigenem Bericht „mehr als Tausend unter Händen gehabt", die zur kath. Kirche übertreten wollten, dann möchten wir doch dem milden Urtheil von Palmer (Allg. evang. K.=Z. 1855, 142) beitreten und diese Flecken an dem Bilde P. Abrahams, die doch nur Schlagschatten der Bildungsstufe seiner Zeit und Gegenbilder protestantischer Polemik waren, nicht zu hoch anschlagen.

Nun folgen von S. 154 ab äußerst interessante Sittengemälde, gezogen aus den Predigten Abrahams. Welt- und Kloster-Klerus, Edelleute, Soldaten, Juristen, Kaufleute und Handlungsbeflissene, Handwerker, das Frauengeschlecht, bei dem der Pater nach eigenem Geständniß nicht in besonderer Verehrung steht, passiren die Revue. Die gelungene Durchzeichnung der Wiener mit ihrem Mangel an sittlichem Ernst, ihrem Aufwand, ihrem tollen Wechsel der Moden, ihrer Vergnügungslust ließe sich auch im J. 1867 noch durch wenige Striche zum sprechend ähnlichen Gemälde vervollständigen. Und nun möchte ich den sehen, der mit Gervinus (Literat. III, 410) noch von „höfischen Schmeicheleien“ und vom Mangel jeglicher „Erkenntniß der Grundfehler seines Volkes oder seiner Wiener Gemeinde oder seiner Zeit“ sprechen darf. Der Mann war durch und durch deutsch, ein Feind wälscher Moden und Sitten, dabei begeistert für sein zweites Vaterland Oesterreich, und ein Freund seiner schwäbischen Landsleute, für die er in der Kirche seines Klosters zu Wien ein „National-Fest“ zu Ehren der Patrone seiner Heimath einführte (S. 215).

Wollte man aber das Geheimniß erforschen, warum Abraham bei aller Strenge und der Masse seiner Predigten doch stets gern gehört wurde, so belehrt er uns selbst: „es kam bloß daher, weil ich nicht allein die Schädlichkeit der Sünden straffete, sondern auch ihre Häßlichkeit verlachete“ (S. 233). Doch hebt K. mit Recht außer dieser Beigabe des Komischen den wahrhaft rednerischen Schwung vieler Predigten und die meist gelungene Einfügung zahlloser geschichtlicher und sagenhafter Einzelheiten hervor, ohne darum die aus dem Ton fallenden Witze und Einfälle und die vielen Wiederholungen zu billigen. Wirksam und nicht unangenehm ist auch der nach dem Vorgange mittelalterlicher Prediger angewandte Uebergang in Reimprosa, die nebst den Priameln, von denen K. leider nur ein einziges Beispiel aufführt (S. 212), oft köstliche Elemente der Volksdichtung enthält. Die eigenthümlichen Eingänge vieler Predigten z. B.: „Es stinckt etwas! es stinckt was! Pfui Teuffel, wie stinckts!“ womit auf die Trägheit gezielt wird, sind hinlänglich bekannt, nicht minder auch, daß der strenge Maßstab von Exposition und Durchführung bei Abrahams Predigten nicht angelegt werden darf.

Nach dieser hübschen Charakteristik tritt mit S. 245 das biographische Element wieder in den Vordergrund. Im J. 1672 bewirkt Abraham die Verlegung des Schweinemarktes aus der Nähe des Augustinerklosters, damit die Regularen „mehr mit David psalliren, als mit Esau singen möchten.“ Als 1675 ein Stückchen Klostereifersucht den berühmten Redner von den St. Josephs-Predigten ausschloß, parirte dieser den Streich in seiner Weise durch eine rasch und heimlich gedruckte schöne Lobpredigt. Die Ernennung als Hofprediger erfolgte, wie K. den bisherigen falschen Annahmen gegenüber urkundlich nachweist, im J. 1677. Die Pest (1679) gab Anlaß zu dem berühmten „Merck's Wien!“ Frischer noch und lebensvoller ist der bei dem Herannahen der Türken verfaßte Weckruf: „Auf, auf, ihr Christen!“ oder Heerpredigten gegen den türkischen Erbfeind (1683). K. weist hier nach, daß P. Abraham weder die Pest noch die Belagerung Wiens mit durchgemacht, sondern jedesmal durch andere Pflichten von dem Schauplatz der Verwüstung abgerufen wurde [1]).

Im J. 1685 begann Abraham sein umfangreiches Werk: „Judas der Erzschelm“, das erst nach neun Jahren vollendet wurde. Unter seinen Händen gestaltete sich Alles zu Predigten, auch diese Art Roman. Die Hauschronik des Klosters, von Bruder Agapitus niedergeschrieben und Hauptquelle für das Leben Abrahams, läßt denselben im J. 1681 als Prior erscheinen. Diese Würde wird bei den Mendicanten-Orden in der Regel nur auf drei Jahre ertheilt, nach deren Verlauf der bisherige Vorgesetzte wieder in die Reihe der Untergebenen zurück zu treten pflegt. Damit verschwindet das Auffallende, das K. (S. 278) in der Thatsache zu sehen glaubt, wenn 1684 der frühere Prior als einfacher Sonntagsprediger in einem andern Convent zu St. Anna erscheint. Die höchste Würde der Ordensprovinz, das Provincialat, wurde ihm wahrscheinlich 1689 übertragen; er hat denn auch bei einer Romreise, die er in Ordensgeschäften unternahm, in der Hauptstadt der Christenheit mehrmals gepredigt. Lange schon hatte die deutsche Abzweigung des Ordens, die vorerst noch zur Provinz Italien zählte, den Wunsch nach größerer Unabhängigkeit gehegt; 1692 gelang es den Bemühungen des Provincials, durch päpstliche Bulle die Rechte eines Provincial-Capitels und der Wahl der geistlichen Obern zu erlangen. In Folge dieser Bewilligung reiste Abr. abermals nach Rom (S. 294). Die folgenden Jahre zeigen ihn hauptsächlich mit der Verschönerung des Convents beschäftigt, und gewiß blieb bei der Armuth des Klosters das Honorar, welches er für seine zahlreichen Schriften erhielt, hier nicht unberücksichtigt. Die sog. Mysterien in der Char- und Osterwoche erforderten regelmäßig manche Auslagen. Die Art der Inscenesetzung zeigt der Bericht aus dem J. 1698: „Es stunde in Mitten eines schönen Waldts ain grosser schöner Hirsch, zwischen dessen Geweihe stehete anstatt des Crucifix das Hochwürdige, neben disem kniehete der h. Eustachius in einem Jägerkleid, dessen Pferd beyseyts ein Diener neben etlichen Hunden hielte. Auf denen Bäumen waren allerley Sorten der Vögel und zwischen denen Scenen und auf dem Theatro unterschiedliche wilde Thier zu sehen“ (S. 303). Im J. 1709 hatten die Kräfte des stets beschäftigten Hofpredigers in bedenklicher Weise abgenommen; am 1. Dec. d. J. um Mittag, „als man jetzt den englischen Gruß läutete“, brach sein Auge, während seine Hand den Kreuzestitel I. N. R. I. fest umspannt hielt. Noch besteht die Zelle, darin er starb (jetzt Priester-Seminar); „ein Stück Himmel, unter ihm die Todtenkapelle und ein von den ernsten Klostermauern umschlossener Hofraum war alles, was Abraham aus dem Fenster seiner Zelle erblicken konnte“ (S. 329).

Das ist das Leben des berühmten Predigers. Eine stattliche Anlage, von S. 348—361 reichend, nimmt bloß das chronologische Verzeichniß seiner Schriften ein. Auf eine kritische allseitige Würdigung dieser Werke hat der Biograph — wie er in der Einleitung sagt, geflissentlich — sich nicht eingelassen. Es

1) Ich hätte gewünscht, daß unser Biograph an dieser Stelle über das Verhältniß der erwähnten Türkenschrift zu der Kapuziner-Predigt in Schillers Wallenstein einiges beigebracht hätte, da er doch an anderer Stelle (S. 107. 108) die Hinweisung auf unsere neuere Literatur nicht verschmäht. Ich will die hauptsächlichen von Schiller benutzten Stellen hierher setzen: „Lebt man doch allerseits, als hätte der allmächtige Gott das Chiragra und könnte nicht mehr dreinschlagen.“ (4. Pred.) „Von vielen Jahren her ist das Römisch Reich schier Römisch arm geworden durch lauter Krieg; Elsaß ist ein Elendsaß geworden durch lauter Krieg; der Rheinstrom ist ein Peinstrom worden, und andere Länder sind in Elender gekehrt worden durch lauter Krieg.“ (4. Pred.) „Die Sünde ist der Magnet, welcher das scharfe Eisen und Kriegsschwert in unsere Länder zieht.“ (ebd.) „Ubi erit spes victoriae, si Deus offenditur?“ „Es ist ein Gebot: du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen. Wer ist, der mehr flucht und schwört, als ihr? Wann euch sollte von einem jeden Fluch ein Härlein ausgehen, so würde euch in einem Monat der Schädel, und wenn er auch des Absaloms Strobel gleich wäre, so glatt wie ein gesottener Kalbskopf. So man zu allen Wettern, welche eure Fluchzunge ausbrütet, müßte die Glocken läuten, so könnte man nicht Meßner genug herbeischaffen.“ . . „David war auch ein Soldat . . . und doch hat er keinem viel tausend Teufel auf den Rücken geladen. Ich meine nicht, daß man das Maul muß weiter aufsperren zu dem Spruch: Gott helf dir! als: der Teufel hol dich!“ „Das Weib im Evangelio hat den verlornen Groschen gesucht und gefunden, der Saul hat den Esel gesucht und gefunden, der Joseph hat seine saubern Brüder gesucht und gefunden; wer aber Zucht und Ehrbarkeit bei einem Theil der Soldaten sucht, der wird nicht viel finden.“ (10. Predigt).

habe ihm dazu an Muth und Geschick gefehlt. An letzterm gewiß nicht, und so hoffen wir, daß mit der Zeit auch der erstere sich einstellen werde. Auch die neuere Sammel-Ausgabe der Schriften Abrahams (Passau 1835 ff.) hätte wohl Erwähnung verdient; viele Worte ist sie allerdings nicht werth.

Das Buch Karajans, das durch ein alphabetisches Verzeichniß der benutzten Schriften und durch einen gut orientirenden Nachweis über den Gang der Untersuchung seinen Abschluß findet, zeugt auch in Darstellung und Stil von der liebevollen Sorgfalt, die der Verf. seinem Helden widmete. Süddeutsche oder speciell österreichische Eigenthümlichkeiten wie ober st. über, ämtlich st. amtlich, auf etwas vergessen, „die auf einen Priester gewiß sehr milde Ansicht Abrahams" (S. 137) u. dgl. können uns nicht stören. Der äußerst splendiden Ausstattung des Buches entspricht die fast gänzliche Abwesenheit von Druckfehlern; wir haben nur S. 3 Auflassung st. Auflösung des Klosters, S. 185 fortivus st. furtivus und S. 187 Pfingsttag st. Pfinztag (Donnerstag) zu notiren; der letzte mag überdies wohl ein Fehler der Vorlage sein.

Oesterreich und in seinem Namen der Präsident der kaiserlichen Akademie, sie haben eine Ehrenschuld abgetragen gegen einen geistreichen und, was mehr ist, edlen Mann, der im deutschen Osten eine neue Heimath fand und lieb gewann, der dem Hause Habsburg treu ergeben war, der unerschrocken, obwohl Hofprediger, den Höflingen einschneidende Wahrheiten sagte, niemals aber als Hofschranze auf dem glatten und kalten Boden der Antichambren strauchelte, dessen Bild aber bisher durch sagen- und lügenhafte Anekdoten-Krämerei verzerrt wurde. Wer die gewohnten Abrahamischen Anekdoten erwartet, der nehme K.'s Buch nicht zur Hand; sie hätten dieser historischen Darstellung nur geschadet. Und so kann ich zum Schlusse nur wünschen, daß nach einigen Jahren das schöne Buch in neuem Gewande seinen Lauf durch Deutschland antreten möge, dann aber vermehrt durch mittlerweile gewiß aufzutreibende biographische Notizen, durch kritische Würdigung und Charakterisirung der Werke, durch Eingehen auf den Sprach- und Sagengehalt der in dieser Hinsicht so reichen Predigten. Wollte dann der Verleger berücksichtigen, daß der Gegenstand der Monographie zwar ein berühmter Mann, dabei aber ein armer Mönch war, und den hohen Preis des schönen Buches ermäßigen, so würde er der weitern Verbreitung in den Kreisen der Gebildeten, auf die es doch nach Inhalt und Form berechnet ist, gewiß nur förderlich sein.

Niederkrüchten. W. Lindemann.

Moraltheologie.

Die Lehre vom Gewissen dargestellt von Dr. **Rudolph Hofmann**, a. o. Prof. der Theol. u. zweitem Universitätsprediger zu Leipzig. Leipzig, Hinrichs 1866. VIII u. 286 S. 8. 1 Thlr. 26 Sgr.

Es ist wohl großentheils auf die von Schleiermacher ausgegangene Anregung zurückzuführen, daß auch die Ethik in der neuesten Zeit wieder einer größern Aufmerksamkeit von Seiten der protestantischen Theologen sich zu erfreuen hatte. Eine stattliche Reihe systematischer Bearbeitungen dieser Disciplin, selbstverständlich von den verschiedensten theologischen und philosophischen Standpunkten aus unternommen, ist in den beiden letzten Jahrzehnten ans Licht getreten. Nur unbedeutend ist die Zahl der inzwischen erschienenen Monographieen. Neben J. Müllers Lehre von der Sünde (5. Aufl. Bresl. 1867) und Luthardts Lehre vom freien Willen (Leipz. 1863), welche übrigens vorwiegend dogmatischer Natur sind, gehört die oben genannte Schrift zu den hervorragendsten dieser Art. Dieselbe führt uns in ihrem ersten Haupttheile die geschichtliche Entwicklung des Begriffes vom Gewissen in gedrängter Uebersicht vor, die Auffassung desselben im Heidenthum (S. 10—24), im Alten Testamente (S. 24—30), im Neuen Testamente (S. 30—38), in der christlichen Kirche der alten, mittlern und neuern Zeit (S. 38—72). Es folgt dann im zweiten Haupttheile die systematische Darstellung der Lehre vom Gewissen, und zwar unter folgenden Kategorieen: Das Wesen des Gewissens (S. 73—105), das Gewissen als verpflichtendes (S. 106—126), das richterliche Gewissen oder das Gewissen als beurtheilendes und zurechnendes (S. 126—133), das vollziehende Gewissen (S. 133—144), das Gewissen in seiner Bedeutung für das Erkenntnißvermögen (S. 144—159), organische Eigenschaften des Gewissens (S. 160—187), sittliche Werthschätzung des Gewissens im anormalen Zustande (S. 187—192), Verhältniß des deteriorirten Gewissens zum originalen Gewissen (S. 192—202), das Gewissen als Object der Erlösung (S. 202—216), das Verhältniß des erneuerten Gewissens zur Offenbarung (S. 216—235). Der dritte Haupttheil erörtert die praktische Bedeutung des Gewissens für das christliche Lehren und Leben: das seelsorgerliche Handeln am Gewissen (S. 237—258), die sociale Rechtssphäre des Gewissens, Gewissensfreiheit (S. 258—268).

Der Schwerpunkt dieser Schrift liegt, wie der Verf. selbst andeutet (S. 5), in dem zweiten Haupttheile. In dem ersten will weder eine Geschichte des Gewissens, noch eine Geschichte der Lehre vom Gewissen dargeboten werden, sondern die hier vorgeführten empirischen Erscheinungsformen und Auffassungsweisen des Gewissens sollen nur die Grundlage abgeben für die nachfolgende biblisch-psychologische Untersuchung und Entwicklung des Begriffes vom Gewissen. In der That erhebt sich auch jener erste Haupttheil sachlich kaum irgendwie über die bei Stäudlin, Werner, Jahnel u. A. bereits vorliegenden Darstellungen; die am Schlusse desselben mitgetheilte Uebersicht über die neueste Entwicklung der Lehre vom Gewissen innerhalb der protestantischen Theologie zeigt in der Zerfahrenheit und Haltlosigkeit der letztern, wie tief dieses ethisch-dogmatische Problem in alle Gebiete der christlichen Theologie eingreift, und wie sehr demselben der Charakter eines Probirsteins für jedes anthropologische System innewohne.

Bei aller Anerkennung, welche wir der im Ganzen ernsten und methodischen Forschung des Verf. im zweiten Haupttheile seiner Schrift zollen, müssen wir doch gestehen, daß die von ihm gewonnenen Resultate theils nicht befriedigen, theils für den mit der katholischen Literatur, namentlich mit den vom psychologischen Standpunkte aus unternommenen Darstellungen der Lehre vom Gewissen bei Hirscher, Werner, Fuchs, Jocham u. A. wenig Neues darbieten. Freilich, letztere zu berücksichtigen, hat der Verf. nicht für eine Forderung der Wissenschaft gehalten. Nur Hirschers Name begegnet uns zweimal in einer Anmerkung (S. 106 u. 160). Es genüge den vom Verf. gewonnenen Begriff des Gewissens zu erwähnen. Als Resultat seiner psychologischen Betrachtung ergibt sich ihm, „daß in der menschlichen Seele angelegt ist: eine stetige, im gegebenen Willensfalle mit innerer Necessitation in Activität übergehende Bereitschaft zu einer Verhältnißsetzung, des Verhältnisses nämlich zwischen dem gegebenen Falle und einer in demselben Augenblicke uns aus uns selbst entgegenkommenden, schlechthinige Autorität für sich in Anspruch nehmenden Norm, als Maßstab. Beides, jene subjective Bereitschaft zur Verhältnißsetzung, und dieser stets bereit seiende objective Maßstab constituiren in ihrer organischen Verbundenheit und Zusammengehörigkeit das Wesen des Gewissens" (S. 83). Ergänzend tritt zu dieser psychologischen die theologische Definition des Gewissens, als „des Organes zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein" (S. 159). Es wäre gegen diese Darstellung nichts einzuwenden, wofern nur beigefügt würde, daß die Grundideen derselben sich schon bei Thomas von Aquin vorfinden, und daß sie uns dort in einer glücklicher gewählten, bestimmtern Form begegnen (vgl. S. th. I. q. 79. a. 12. 13. und die von H. gar nicht berücksichtigten Qu. disp.

de verit. n. 16 u. 17, nebst den Erörterungen über das Naturgesetz 1. 2. q. 91. a. 2; vgl. auch Werner, Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele S. 75; System der christl. Ethik I, 417 ff.). Der Verf. betont es nachdrücklich, daß die in den Gewissenssprüchen dem Menschen sich darbietende sittliche Norm nur als ein formaler Maßstab ohne allen materialen Gesetzesinhalt zu denken sei, d. h. als ein Maßstab, der nicht unmittelbar in sich offenbart, wie etwas beschaffen sein muß, sondern nur auf einen concreten Fall bezogen sagt, ob dieses recht beschaffen ist (S. 84). Man könnte diesem Satze rückhaltlos zustimmen, wenn nur auch die rechte Erklärung jenes formalen Maßstabes und seiner Activität gegeben würde; m. a. W. wenn die Gewissensanlage sowohl an und für sich als auch in ihrer Beziehung zum (sittlichen) Erkenntnißvermögen eine befriedigende psychologische und theologische Erklärung fände. In dieser Hinsicht müssen wir die Darstellung H.'s als wenig befriedigend bezeichnen. Das Gewissen will er durchaus nicht als ein erkennendes Vermögen angesehen wissen (S. 145); dasselbe bildet vielmehr nur eine Quelle oder „einen Vermittler" sittlich-religiöser Erkenntnisse, namentlich auch des Gottesbewußtseins, als Erkenntniß eines persönlichen unbedingten Wesens (S. 153). Wir geben das zu; aber die Frage bleibt immer noch übrig, ob denn das Gewissen schlechthin nur den Charakter eines blinden Gefühles oder Triebes habe, ob dasselbe in keinem organischen Zusammenhange sich befinde mit dem zur Natur des Menschen gehörenden Erkenntnißvermögen und der in diesem schöpferisch mitangelegten natürlichen sittlichen Erkenntniß, welche hinwieder durch die positive Offenbarung und durch die im Glauben von dem Menschen gewonnene übernatürliche Befähigung erweitert und erhöht wird. Im Grunde verneint der Verf. diese letzte Frage, wenigstens zum größten Theile, indem er die natürliche sittliche Erkenntniß erst durch Abstraction aus den einzelnen Gewissensaussagen entstehen läßt (S. 145. 151), und sich entschieden gegen die Auslegung der classischen Stelle Röm. 2, 14 f. verwahrt, wonach in derselben von einer nicht erst durch das Gewissen bedingten und von demselben verschiedenen sittlichen Norm (Erkenntniß) im Menschen die Rede sein soll (S. 85). Seine Ansicht kann er nur durch eine sehr precäre Auslegung des *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* (V. 15) stützen. Der Wortlaut und Zusammenhang führt zu der einfachen Deutung, daß der Apostel die nicht zu leugnenden Functionen des Gewissens als zweite Instanz (daher *συμμαρτ.*) neben dem thatsächlichen Verhalten der Heiden (*ὅταν ... φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ .... ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*) anführen wolle zum Beweise, daß die außerhalb der positiven Offenbarung Stehenden nicht durchaus „gesetzeslos" seien; natürliche sittliche Erkenntniß (Naturgesetz) und damit organisch zusammenhängende Gewissensthätigkeit sind die ihnen von Gott vergönnten sittlichen Normen. Nach der Auffassung des Verf. will der Apostel mit *συμμαρτυρούσης κτλ.* „sich auf das Mitzeugniß des Gewissens berufen, als auf eine Bestätigung, die seine Behauptung (daß das Gewissen als sittliche Norm für jeden einzelnen Fall die Stelle eines Gesetzes im Menschen vertrete) in dem Bewußtsein des Menschen selbst findet" (S. 86). Das *αὐτῶν* vor *συνειδήσεως* ist, wie man sieht, nicht das einzige Wort, welchem bei solcher Exegese zuversichtlich der Rücken zugewandt wird.

Die katholische Lehrentwicklung hat seit dem Mittelalter zu dem bald mehr bald weniger bestimmt erfaßten Resultate geführt, daß die Gewissensthätigkeit mit der natürlichen (resp. mit der durch die Offenbarung erweiterten und verschärften) sittlichen Erkenntniß des Menschen innerlich zusammenhänge; daß der einzelne Gewissensspruch allerdings den Charakter eines formalen Maßstabes an sich trage, insofern es sich um die Function des sog. vorangehenden Gewissens handelt, daß aber diese Function durchaus nicht in der Form eines blinden Triebes oder Gefühles zu denken sei, sondern als ein aus der sittlichen Erkenntniß des Menschen mit mehr oder minder klarem Bewußtsein dieses Ursprunges abgeleitetes Urtheil über den vorliegenden Fall; daß endlich dieses Urtheil oder dieser von der Vernunft dargebotene formale Maßstab den Inhalt der Gewissensfunction keineswegs erschöpfe, indem sich als zweiter wesentlicher Factor die von der Erkenntniß angeregte und bedingte Bethätigung des sittlichen Triebes, des den Willen sollicitirenden Gefühles der Verpflichtung zum Handeln oder Nichthandeln, hinzugeselle. Demgemäß ist dann auch die Gewissensanlage nicht als eine einfache, sondern als eine aus Sinn (Erkenntniß) und Trieb zusammengesetzte, wie Werner a. a. O. es treffend ausdrückt, anzusehen. Es ergibt sich dann ferner, daß die Gewissensanlage nicht von dem höhern Erkenntniß- und Gefühlsvermögen des Menschen verschieden oder geschieden zu denken sei. Sie ist vielmehr dieses Vermögen selbst in seiner, von Gott schöpferisch angelegten und bei normaler Entwicklung nothwendig sich ergebenden Hinwendung oder Beziehung auf die sittliche Wahrheit und Güte; sie ist die Zwillingsschwester der auf die Erfassung der Wahrheit und des unbedingten letzten Grundes der Dinge gerichteten theoretischen Erkenntniß: beide zusammen sind das goldene Band, womit der Schöpfer die Menschengeister gefangen hält; sie sind die unverwüstliche Besiegelung des Ursprunges des Menschen aus Gott und seiner Bestimmung in Gott.

Bei solcher Auffassung erklären sich leicht die Thatsachen, welche die Geschichte des Gewissens in der Periode des Heidenthums, wie in der Periode der alttestamentlichen Offenbarung und fortdauernd in der christlichen Gesellschaft aufweist. Vor Allem auch die Thatsache des irrenden Gewissens in seinen verschiedenen Formen. Bald ist die Ursache derselben in einer verblaßten oder entstellten sittlich-religiösen Erkenntniß, bald in einem abgestumpften oder krankhaft verbildeten sittlichen Gefühle, bald in beidem zugleich zu suchen. Dabei bleibt denn bestehen, was der Apostel im ersten Capitel des Römerbriefes und Eph. 4, 17 ff. andeutet, daß die unter dem Einfluß der Sünde sich vollziehende Verkümmerung und theilweise Corruption der Gewissensanlage auch hinwieder zu einem Hemmniß wahrer sittlich-religiöser Erkenntniß wird. — Der Verf. der in Rede stehenden Schrift vermag bei seiner Deutung der Gewissensanlage keine Klarheit über diese Thatsachen zu verbreiten. Nehmen wir z. B. die schon genannte Thatsache des irrenden Gewissens. Daß das Gewissen in seiner selbsteigenen Function als formaler Maßstab des sittlichen Willens fehlgreifen könne, wird geradezu geleugnet; für die nicht zu leugnende Thatsache inhaltlich irrthümlicher Gewissenssprüche (oder auf das Gewissen zurückgeführter Normen) gibt der Verf. eine Erklärung, welche uns ebenso unklar als innerlich widersprechend erscheint. Er sagt: „Müssen wir also von vornherein leugnen, daß das primäre Gewissen, welchem die Zeugenschaft für die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit eines Willens zufällt, sich irren könne, und finden wir dennoch, daß die verpflichtende, richterliche und vollziehende Function des Gewissens Irrthümliches zu ihrem Object hat, so bleibt nichts anderes übrig, als die Annahme, daß irgend ein anderes Zeugniß sich an die Stelle des Gewissenszeugnisses gedrängt hat, und daß das Gewissen so geeigenschaftet ist, daß es seine secundären Functionen auch da vollzieht, wo ein Zeugniß sich mit der Auctorität des Gewissenszeugnisses umkleidet hat, oder, was dasselbe ist, wo eine äußere objective Norm der immanenten Gewissensnorm substituirt worden ist" (S. 174). Entweder muß der Verf. hier, im Widerspruch mit seinem Gewissensbegriff, zugeben, daß die Gewissensthätigkeit durch die sittliche Erkenntniß des Menschen schlechthin bedingt sei, oder er schiebt an die Stelle des einen Problems ein anderes, und er hätte uns erklären müssen, wie sich denn jenes Vorschieben einer falschen Norm (vgl. S. 87) vollziehe, und wie der organische Zusammenhang desselben mit den secundären Functionen des Gewissens zu Stande komme. —

Am meisten scheitert der einseitige und abstracte Gewissensbegriff des Verf. an der Thatsache des *scrupulösen* Gewissens. Auch hier muß er wieder Momente zu Hülfe nehmen, welche mit jenem Begriffe wenig vereinbar sind. Wir wären von unserm Standpunkte mehr als der Verf. berechtigt zu sagen: „Das ängstliche oder scrupulöse Gewissen ist dasjenige, welches aus Mangel an Vertrauen zu der eigenen Urtheilskraft immer aufs neue Zweifel hegt, ob ihm durch seinen Gewissensausspruch auch wirklich die absolute Wahrheit verbürgt sei" (S. 184). Und die Erklärung jener pathologischen Erscheinung? Sie soll darin liegen, daß „Einer nicht energisch den Fall in allen seinen Bestimmungsmomenten erforscht und vor sein Bewußtsein gebracht, sowie nicht unmittelbar und energisch das Urtheil seines Gewissens provocirt, sondern sich an dem Gewissen substituirte Gesetzesformeln gewendet hat." Doch nein! nicht mangelhafte, sondern in der Regel übertriebene Erforschung der in Betracht kommenden Bestimmungsmomente ist das eigenthümliche Symptom der Scrupulosität. Es ist wahr, an die Stelle des Gewissensspruches werden wohl von dem Scrupulanten selbstgeschaffene oder im gegebenen Falle nicht zutreffende Gesetze zu substituiren *versucht*; aber auch nur *versucht*; die Substitution will eben nicht mit voller Bestimmtheit und mit gewünschter Befriedigung gelingen, und darin liegt das Verwirrende und Peinliche eines solchen Gewissenszustandes. Die Frage kehrt also wieder, woher diese selbstpeinigende Verwirrung? Wir antworten unserm Gewissensbegriffe gemäß: aus der krankhaften Disharmonie, aus der Störung des naturgemäßen, von Gott gewollten Verhältnisses zwischen sittlicher Erkenntniß und sittlichem Gefühl, welche in der Gewissensanlage sich zu einheitlicher Bethätigung zusammenschließen sollen. Das überreizte, krankhafte sittliche Gefühl des Scrupulanten versagt der sittlichen Erkenntniß die naturgemäße Unterwürfigkeit, um dann durch seine Auflehnung diese selbst in Verwirrung oder doch ins Schwanken zu bringen. — Auch die Möglichkeit eines *unentschiedenen* Gewissens wird von dem Verf. geleugnet, und die entgegenstehenden Thatsachen in ähnlicher Weise, wie eben dargelegt worden, gedeutet (S. 120. 124. 184). Es kann hiernach zwar nicht auffallen, daß er für den *Probabilismus* kein Verständniß zu finden weiß; wohl aber muß die Art und Weise auffallen, in welcher er von dieser wissenschaftlichen Thatsache redet. Wie auch immer man über eine solche Erscheinung urtheilen möge, so ist es doch jedenfalls eine Forderung der Wissenschaft, daß man sie dort, wo der Gang der Untersuchung nothwendig darauf hinleitet, weder ignorire, noch in einem verzerrten Bilde vorführe, noch auch zu unbegründeten Schmähungen mißbrauche. Es ist schwer zu sagen, welche von diesen Forderungen der Verf. in vorwiegendem Maße übertreten habe; es ist wahrhaft staunenswerth, welches Maß von wirklicher oder affectirter Ignoranz das Vorurtheil zur Schau zu tragen vermag. Eine kleine Blumenlese aus den betreffenden Aeußerungen H.'s wird unser Urtheil als nicht zu hart erscheinen lassen. Welche Bewandtniß es mit dem Inhalte des Probabilismus und seiner Geschichte habe, wird nirgendwo dem Leser kundgethan, abgesehen von der flüchtigen Andeutung (S. 133), daß das Constanzer Concil, Gerson an der Spitze, es nicht gewagt habe, mit Entschiedenheit dem hier zum erstenmal öffentlich ausgesprochenen Grundsatze des Probabilismus, daß nämlich eine sittlich zweifelhafte Handlung zulässig sei, sobald sie die Zustimmung einiger Autoritäten (angesehener Kirchenlehrer) für sich habe, entgegenzutreten. Wie schief und irreführend diese Erklärung sei, ahnt der unkundige Leser nicht; auch nicht, woher der Verf. den angeblich jesuitischen Satz entnommen: „Licere cuivis, omnes adire casuistas, quoad repererit, qui ad libitum respondeat"; wohl aber vernimmt derselbe (S. 172), daß das Mittelalter die Fallibilität des Gewissens benutzte, um damit das Dogma von der Infallibilität der Kirche zu stützen; daß die Jesuiten (!) darin die Berechtigung für den Grundsatz des Probabilismus fanden. Schon vorher wurde die „Unsittlichkeit" des Probabilismus proclamirt (S. 45). Wir hören (S. 59), daß in der katholischen Kirche seit dem 16. Jahrh. die jesuitische Moral die Begriffsverwirrung aufs Höchste getrieben. „Der Begriff vom Gewissen wurde so lange torquirt, bis er nicht bloß mit dem Grundsatze des Probabilismus, sondern auch mit den Schoßsünden der Kirche und deren Laxheit in Beurtheilung gewisser sittlicher Vergehen sich vertrug. Wir haben nicht nöthig, die unsaubere einschlägige Literatur bis hinauf zu der berüchtigten Medulla von Busenbaum hier zu verzeichnen." Das freilich nicht; aber es wäre doch nicht bloß eine Forderung der Wissenschaft, sondern auch eine Forderung des *Gewissens*, so schwere und umfassende Anklagen gegen die Kirche mit urkundlichen Zeugnissen zu belegen. Statt diese allerdings unmöglich zu erfüllende Forderung ins Auge zu fassen, beliebt es dem Verf., mit einer höchst zweideutigen Erklärung und unbegründeten Verdächtigung seinen Herzenserguß zum Abschluß zu bringen, indem er beifügt: „Die kath. Kirche verwahrt sich gegen eine Identificirung ihrer Moral mit dieser schmutzigen jesuitischen; nichts destoweniger lesen wir hinter der Summa casuum des Sanchez, der sich vorzugsweise gern mit unsaubern Fragen beschäftigt, das naive Urtheil des bischöflichen Censors: »summa voluptate perlegi.«" Woher der Verf. diese letzte gelehrte Notiz entnommen, ist nicht ersichtlich. Aus eigener Anschauung hat er sie sicher nicht; er würde sonst ohne Zweifel näher angegeben haben, ob er den *Thomas* oder *Johannes* Sanchez im Auge habe, und würde weitern Aufschluß über die angeblich von diesem oder von jenem verfaßte summa casuum gegeben haben, welche bis jetzt in der literarischen Welt unbekannt geblieben ist.

Diese Proben genügen ohne Zweifel zur Beleuchtung der historischen Treue und Objectivität, deren sich der Verf. der Kirche gegenüber befleißigt. Doch wir würden ihm Unrecht thun, wenn wir nicht seine „unübertreffliche" Schilderung der im Mittelalter eingetretenen Corruption des Gewissens vorführen wollten: „Wie einst im Alterthum das individuelle Gewissen sich gänzlich aufgegeben hatte in dem öffentlichen Gewissen, seine Norm nicht mehr in sich, sondern in der öffentlichen Sitte und Gesetzgebung hatte, so sehen wir auch im Mittelalter das individuelle Gewissen immer mehr zurücktreten vor der alleinigen Autorität der Kirche, seine Norm nicht mehr in sich, sondern in den kirchlichen Vorschriften suchen. Nachdem die Kirche den Pneumabesitz für sich allein in Anspruch genommen (?), gab es auch für den Einzelnen keinen Verlaß mehr auf das *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως τῆς ἑαυτοῦ*, weil das Selbstgefühl fehlte, daß dasselbe *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zeuge. Dazu kam, daß die Kirche im Interesse ihrer hierarchischen Bestrebungen geflissentlich den Zweifel an der Zuverlässigkeit der individuellen Instanz nährte. Mit Vorliebe trug sie die Lehre von dem *irrenden* Gewissen vor [Wo? Officielle Belehrungen der Kirche liegen nirgendwo vor; die scholastischen Summen und Sentenzenerklärungen behandeln die Frage durchweg in einigen kurzen Artikeln], und steigerte mit künstlich erfundenen Collisionsfällen die Bangigkeit der Individuen, sich auf ihr eigenes Gewissen zu verlassen, um sie willig zu machen, in den Summae casuum conscientiae die allein zuverlässige Entscheidung der Kirche zu suchen." Hätte der Verf. sich nur die Mühe genommen, die einzige summa de casibus poenitentiae des großen Raymund von Pennaforte flüchtig anzusehen, so würde er hier über die Bestimmung der casuistischen Summen eines Bessern belehrt worden sein. Nicht für die Gläubigen, sondern für die Beichtväter waren sie bestimmt; nicht zur Einschmuggelung von Zweifeln und Gewissenscollisionen, sondern zur Befreiung der Gewissen von wirklich vorliegenden Zweifeln mittelst einer richtigen Beichtpraxis sollten dieselben dienen [1]).

1) Praesentem summulam, sagt Raymund, ex diversis auctoritatibus et maiorum meoram dictis diligenti studio compilavi,

„Die Bequemlichkeitsliebe des natürlichen Menschen, fährt der Verf. fort, kam den Bestrebungen der Kirche entgegen. Der Beichtiger war ein tractablerer Gewissensrath, als der ἀδέκαστος δικαστής im eigenen Innern. Nicht bloß in seiner Legislation war das Gewissen außer Cours gesetzt, sondern auch in seiner richterlichen Function und in der Execution. Vertreten die libri poenitentiarii (poenitentiales) und die summae casuum conscientiae das Gewissensgesetz, so saß im Beichtstuhl der Vertreter für das richterliche und vollziehende Gewissen. Der Mensch stand nicht mehr unter der Gewissenszucht, sondern unter der Kirchenzucht. Im Beichtstuhl erwartete er das Urtheil, ob er Recht gethan oder Unrecht gethan, im Beichtstuhl war das Tribunal der Vergeltung, im Beichtstuhl lag die Entscheidung über Himmel und Hölle. Die Absolution des Beichtigers war auch dem Gewissen Versöhnung, der Ablaßzettel ein Schutzbrief wider alle Gewissensbisse. Dagegen peinigte verweigerte Absolution auch ein vorurtheilfreies Gewissen und die Ungnade des Beichtigers vermochte auch der Unschuld die Hölle heiß zu machen" (S. 43). Wir haben diesen bodenlosen Beschuldigungen nichts beizufügen als die Versicherung, daß ein gemischtes Gefühl gerechten Stolzes und mitleidvollen Bedauerns uns bei der Lectüre der hier angezeigten Schrift beherrschte. Wie günstig muß die Position sein, welche die Kirche mit ihrer Lehre und mit ihrer geschichtlichen Vergangenheit einnimmt, wenn man keine andere Waffen gegen sie aufzuwenden hat als solche, die wohl ein literarisches Faustrecht, aber keine wissenschaftliche Verständigung zu Wege zu bringen vermögen; wie muß aber auch anderseits die Hoffnung auf eine solche Verständigung herabgestimmt werden, wenn man gewahrt, welche Macht das Vorurtheil auf dem Gebiete religiös-wissenschaftlicher Erörterungen selbst in den naheliegendsten Dingen ausübt!

Bonn. Simar.

Philosophie.

Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Von Dr. **Franz Brentano.** Mainz, Kirchheim 1867. (Schluß.)

Es ist eine in die meisten Darstellungen der antiken Philosophie übergegangene Ansicht, daß Aristoteles eine persönliche Fortexistenz der menschlichen Seele nicht gelehrt habe, daß er weder positive Belege für eine solche gegeben, noch auch die Annahme eines solchen für sich seienden und den Tod des Körpers überlebenden geistigen Theiles im Menschen nach den Bestimmungen seines Systemes überhaupt möglich gewesen wäre. Brentano kommt in seinen Forschungen zu dem entgegengesetzten und für die Freunde der Aristotelischen Philosophie weit erfreulichern Resultate. Während er einmal zahlreiche Stellen beibringt, die offenbar die Geistigkeit der intellectiven Seele und ihre Fortexistenz voraussetzen, entwickelt er aus den dunkeln und fast räthselhaft klingenden Worten im 4. Capitel des 3. Buches von der Seele uns drei Beweise, von denen freilich die beiden ersten ihrer gedrängten Kürze wegen leicht mißverstanden werden konnten. Die Bedeutung der Frage gestattet wohl ein kurzes Eingehen auf den ersten und wichtigsten. Nachdem Arist. gezeigt hat, daß der Verstand, um Alles erkennen zu können, reine Möglichkeit sein müsse, fährt er fort (p. 429, a, 24): „Daher ist es auch nicht wohl gesprochen, wenn man sagt, er sei vermischt mit dem Leibe; denn sonst würde er wohl ein irgendwie beschaffener, kalt oder warm." Was ist der Sinn dieses eigenthümlichen Ausspruches? Wie wir früher sahen, steht die körperliche Qualität, die das eigenthümliche Object des sensibelen Vermögens ist und dasselbe sich verähnlicht, zu ihm in Proportion, wie das adäquate wirkende Princip. Sie ist das, was zunächst in dem Sinne vorgestellt wird; alles andere wird nur durch sie und mit ihr vorgestellt. Dies können wir nach der Sprechweise des Arist., der gerne sagt, das Empfindungsvermögen sei, wenn es wirklich empfinde, das Empfundene, auch so ausdrücken: wenn der Gesichtssinn nicht irgendwie beschaffen, schwarz oder weiß wird, nimmt er überhaupt kein Object in sich auf, und erkennt gar nichts. Wäre nun der Verstand nichts weiter als eine Fähigkeit des beseelten Leibes, gleichsam ein Sinn unter andern Sinnen, so müßte auch er ein eigenthümliches sensibeles Object haben, eine Qualität, die ihn afficirte und dadurch zur Wirklichkeit führte, und es müßte diese, da sie ihn sich selbst verähnlichte, in allen seinen Vorstellungen die Grundbestimmung bilden. Allein dieses ist so wenig der Fall, daß wir vielmehr in keiner einzigen seiner Vorstellungen etwas von einer solchen sensibelen Qualität bemerken können. Oder was wäre das sensibele Object, das auf ihn wirkte, wenn er z. B. den Begriff der Farbe erfaßt? Vielleicht irgend eine Farbe, Weiß oder Schwarz? Keines von beiden, denn das Weiße steht zum Schwarzen, die Farbe aber zu keinem von ihnen im Gegensatze; und, abgesehen davon, müßte der Verstand sonst bei jeder Vorstellung eine Farbe in sich haben, nun aber ist in dem Begriffe des Tones, in dem Begriffe des Geschmackes nichts von einer Farbe zu finden und in andern Begriffen fehlt jede Vorstellung einer sinnlichen Qualität, wie z. B. in den Begriffen der Linie und Fläche, des Quadrates und Kreises, der Zahl, der Substanz, der Relation und so in noch vielen andern ...... So ist es denn nicht wahr, daß der Verstand, indem er erkennend wird, immer eine sensibele Qualität empfange; er wird nicht irgendwie beschaffen, warm oder kalt, und kann daher kein Vermögen des beseelten Leibes sein; er ist unvermischt mit der Materie." — Es ist klar, daß durch diese Erklärung die Worte des Arist. nicht nur einen nach allen Seiten befriedigenden Sinn erhalten, sondern darin zugleich ein Beweis für die Immaterialität des höchsten Theiles der menschlichen Seele gegeben sei, der, mehr als viele andere, auch heute noch seine zwingende Kraft bewährt. Er wird unterstützt durch einen andern, den Arist. noch in demselben Satze gibt, und der gleichfalls vielfach mißverstanden blieb, ja für eine petitio principii gehalten wurde. Der dritte endlich ist für sich leicht verständlich. Auf beide, sowie auf die scharfsinnige Widerlegung der bereits bezeichneten Anschauung, als ob die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes gegen die Grundbestimmungen des Aristotelischen Systems verstoße, kann hier nur kurz hingedeutet werden. Ebenso muß übergangen werden, was über den dreifachen Unterschied der Aristotelischen und Platonischen Erkenntnißlehre gesagt wird, obwohl gerade durch diese Gegenüberstellung das Verständniß beider Ansichten wesentlich gefördert, und zugleich eine schwierige und vielfach anstößige Stelle in den Büchern von der Seele (III, 4, 429, b, 14), auf die z. B. Ravaisson seine Ansicht von der Materialität des menschlichen Geistes, als Lehre des Aristoteles, gründet, in befriedigender Weise erklärt wird.

„Der Verstand erkennt die körperlichen Dinge, aber er erkennt sie, sofern sie in geistiger Weise in ihm sind; sich selbst aber, der ja geistig und darum an und für sich intelligibel ist, erkennt er, wie er ist. Darum haben wir nicht bloß einen allgemeinen Begriff unseres Verstandes, sondern auch ein individuelles geistiges Selbstbewußtsein. Das individuelle eigene Sein ist uns ebenso klar und gewiß, wie das Seiende als solches, welches das erste Princip der Metaphysik ist. Die körperlichen Dinge dagegen, die ihrer Natur nach nur in Möglichkeit intelligibel zu nennen sind, haben wir um so intelligibeler in uns, je mehr sie durch die Abstraction ihrer natürlichen Existenzweise entfremdet sind. Dabei erkennt aber der Verstand, obwohl ihm in sich selbst stets etwas Intelligibeles gegenwärtig ist, nicht immer, weil er ja

---

ut siquando fratres ordinis nostri et alii circa iudicium animarum in foro poenitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium tam in consiliis quam in iudiciis quaestiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare.

seiner Natur nach kein actuelles Denken, sondern die bloße Möglichkeit der Gedanken, wie das Empfindungsvermögen die bloße Möglichkeit der Empfindungen ist. Wie dieses hat auch der Verstand nöthig, daß etwas auf sein Subject einwirke, damit er zum wirklichen Denken erhoben werde. Diesen Einfluß können aber seine eigenen intelligibelen Qualitäten ebensowenig üben, als die sensibelen Qualitäten des empfindenden Subjectes ihn zu üben im Stande waren. Hätte das Subject des Verstandes von seinen geistigen Eigenschaften von Natur aus ein Bewußtsein, wäre die Selbsterkenntniß eine Naturnothwendigkeit, dann würde ja der Verstand unfähig sein, irgend ein anderes Object zu denken; die fortwährende Wirklichkeit des einen Gedankens würde die die Möglichkeit aller andern aufheben.

Daß nun aber unser geistiges Erkennen auch wieder von den Sinnesvorstellungen abhängig sei, zeigt sich in der Unfähigkeit des Verstandes bei gewissen Zuständen des leiblichen Theiles sowohl neue Gedanken aufzunehmen, als auch die schon erworbenen Kenntnisse wirklich in sich zu erneuern. So sind ganz kleine Kinder unfähig zum Lernen, da doch nur das Leibliche wächst und sich entwickelt; so stören Ermüdung, Schlaf, Krankheit, Trunkenheit das Denken u. s. w. Wichtiger aber noch ist die Thatsache, daß, wo ein Sinn mangelt, auch eine Wissenschaft abgeht, die unmöglich erworben werden kann; denn hier zeigt sich, daß speciell die sinnliche Erkenntniß die nothwendige Vorbedingung für das Entstehen des entsprechenden geistigen Gedankens ist. Nicht minder sind uns die sinnlichen Vorstellungen auch bei jeder neuen Betrachtung einer schon früher erkannten Wahrheit unentbehrlich. Arist. hat zuerst durch seine Selbstbeobachtung das Erfahrungsgesetz festgestellt, daß wir nie einen allgemeinen Gedanken mit dem Verstande denken, ohne daß ein sinnliches Einzelbild ihn begleitete. Wie der Sinn seine Bilder empfängt, indem er den äußern Objecten sich zuwendet, so empfängt der Verstand seine Ideen, indem er gleichsam auf die Phantasmen blickt. Das Intelligibele, wodurch der Verstand leidet, d. h. zum wirklichen Denken geführt wird, ist, wie Arist. sagt, in den sinnlichen Vorstellungen. Nur wenn der Verstand den Begriff eines übersinnlichen Wesens erfassen würde, könnte ihm diese Erkenntniß nicht in den Phantasmen zukommen; allein dies ist außer der Selbsterkenntniß niemals der Fall, da, so lange wenigstens er mit dem Leibe verbunden ist, er mit andern Wesen nicht unmittelbar in Berührung treten kann. Da er nun auch selbst sich nur dann erkennbar ist, wenn er durch Einwirkung des sensitiven Theiles zum wirklich Denkenden geworden, so ist es offenbar, daß ihm auch diese Erkenntniß nur mittels der Phantasmen zu Theil wird.

Damit aber der Verstand in dieser seiner Abhängigkeit nicht ein bloßer Spielball der Phantasmen, und so jedes freie, methodische Denken zur Unmöglichkeit werde, bedürfen wir einer Kraft, durch die der intellective Theil mit Bewußtsein in die Sphäre des sensitiven eingreift. Da aber diese in demselben Verhältnisse zum Willen steht, wie die von dem sensitiven Theile ausgehende Bewegung zum sinnlichen Begehrungsvermögen, indem, wie dieses Princip der Bewegung des Leibes, so auch das actuelle Wollen Princip der Bewegung des sensitiven Theiles wird, so ist zuerst vom Willen oder der geistig begehrenden Kraft zu sprechen. Wie von der sensibelen Form die intelligibele, so unterscheidet sich von dem sinnlichen das geistige Begehren. Ihm schreibt Arist. Freiheit zu von jeder, auch der innern Nothwendigkeit; freilich nicht für alle Acte, sondern nur für die des Wählens, denn auf das Gute im Allgemeinen ist der Wille allerdings mit Nothwendigkeit gerichtet. Möglich wird die Freiheit der Wahl einmal durch die gleichzeitige Erkenntniß der Sache und ihres Gegentheiles, dann aber besonders dadurch, daß die Gedanken des Verstandes allgemeine sind, und so eine Vergleichung verschiedener Dinge, die gemeinsam an dem Begriffe des Guten participiren, unter diesem Gesichtspunkte stattfinden kann.

An dieses geistige Begehren schließt sich nun in engster Weise, wie schon bemerkt, das Vermögen des intellectiven Theiles an, durch welches er mit Bewußtsein auf den sinnlichen einwirkt. Mittels seiner beeinflußt der geistige Theil sowohl die Phantasmen, als auch die Affecte und bewegenden Thätigkeiten. Durch es allein ist das Erinnern möglich, das darum auch nur dem Menschen zukommt. Sein Einfluß auf die Bewegung offenbart sich in jedem vernünftigen Thun und Handeln. Dabei wirkt der intellective Theil zunächst immer auf die Phantasmen, und durch die Veränderungen, die er in ihnen hervorbringt, werden dann die Begierden modificirt, und diesen entsprechend ändern sich die Bewegungen. Weit entfernt also, daß der intellective Theil ein willenloser Spielball der Phantasmen würde, müssen vielmehr diese seinen Befehlen gehorchen und seinen Zwecken dienen.

Allein es bleibt noch eine weitere Schwierigkeit. Wenn der Verstand durch Einwirkung des sensitiven Theiles die intelligibelen Formen empfinge, so würde Körperliches auf Geistiges wirken, und somit in dem Körperlichen ein bewußtloser Trieb oder ein bewußtes Begehren nach einer solchen Einwirkung auf das Geistige anzunehmen sein. Wie das letztere, ist aber auch das erstere unmöglich; denn da die bewußtlosen Naturtriebe den körperlichen Beschaffenheiten folgen, so würde, was doch nicht der Fall ist, diese Beschaffenheit die nothwendige Grundbestimmung aller unserer Begriffe sein. Kann aber der sinnliche Theil nicht auf das Geistige wirken, so kann auch nicht der Verstand durch seinen Einfluß die Begriffe empfangen, wie diese auch immer in den sinnlichen Vorstellungen eingeschlossen sein mögen.

Sollte hier nicht eine Lücke bleiben, die seine ganze Erkenntnißlehre von Grund aus zu vernichten droht, so mußte Arist. eine weitere geistige Kraft annehmen, die eine solche Einwirkung auf die Phantasiebilder ausübt, daß sie nun in den Stand gesetzt werden, auf den aufnehmenden Verstand zu wirken. Damit hat sich uns aus dem Ganzen des Systemes für den νοῦς ποιητικός, für den uns schon gleich zu Anfang jener Blick über das Ganze der menschlichen Seelenkräfte die Stelle anwies, nun auch Zweck und Aufgabe ergeben. Denn allerdings ist es richtig, daß aus dem sensitiven Theile selbst seine Einwirkung auf den Verstand sich nicht erklären lasse. Allein in einer doppelten Weise kann etwas eine Wirkung ausüben, einmal indem diese aus dem eigenen Streben hervorgeht, dann aber auch, indem der Impuls dazu ihm von außen mitgetheilt wird. Diese zweite Möglichkeit wurde bisher außer Acht gelassen. Selbstverständlich kann aber dieser Impuls, demzufolge der sensitive Theil auf den geistigen zu wirken vermag, ihm nur selbst von einem Geistigen mitgetheilt werden. Was aber soll dieses Geistige sein, wenn nicht die intellective Seele selbst? In ihr müssen wir somit eine neue active Kraft annehmen, die, weil von allem geistigen Erkennen schon vorausgesetzt, unserer Willkür entzogen ist. In ähnlicher Weise wie die sensibele Qualität von Arist. das *ποιητικόν* für die Sinne genannt wird, wird sie als das *ποιητικόν* für den Verstand zu bezeichnen sein, und auch der Ausdruck *νοῦς ποιητικός*, wenn er sich auch selbst bei Arist. nicht findet, entspricht doch ganz seiner Sprechweise.

So haben die bisherigen Untersuchungen den Weg gebahnt zum Verständnisse des ebenso kurzen als schwierigen 5. Capitels im 3. Buche von der Seele. Sie ergaben die Nothwendigkeit einer unbewußt auf den sensitiven Theil wirkenden Kraft der intellectiven Seele, die ihm den Impuls zur Rückwirkung auf das Geistige gibt. In ihr müssen wir das eigentlich wirkende Princip des Denkens erkennen, während das Körperliche nur gleichsam als Mittel erscheint. Als ursprünglich gegebene active Kraft der intellectiven Seele muß der *νοῦς ποιητικός* mit dem *νοῦς δυνάμει* theils übereinstimmende, theils entgegengesetzte Beschaffenheiten haben; beide müssen geistig, aber der eine seiner Natur nach reine Möglichkeit, der andere seiner Natur nach reine Wirk-

lichkeit sein; er ist eine actuelle Eigenschaft der intellectiven Seele, eine Energie unseres Geistes. — Indem nun zur genauen Exegese des genannten Capitels übergegangen wird, ergeben sich die eigenen Worte des Arist. als einerseits in vollster Uebereinstimmung mit der dargelegten Anschauung stehend, und als andererseits erst durch sie in allen ihren Theilen vollkommen verständlich; es zeigt sich, wie Arist. auch an dieser Stelle mit ebenso großer Kürze als Präcision gesprochen hat, und es wird endlich aufs schlagendste dargethan, wie alle andern Erklärungsversuche mit seinen Worten nicht bestehen können. Dieser dreifache Nachweis muß natürlich hier übergangen werden. Doch mag schon jetzt auf das hingedeutet werden, was der letzte Theil der Abhandlung darzuthun bestimmt ist, daß die gegebene Erklärungsweise offenbar die von Theophrast vertretene ist, daß sich zugleich diese keineswegs, wie man wohl geglaubt hat, im Widerspruche mit den Worten des Eudemus befindet, und daß die ganze Lehre endlich, was vielfach bestritten worden, auch mit den Aussprüchen anderer Aristotelischer Schriften in vollem Einklange steht. Diese Thatsache aber, daß allein die hier vertretene Auffassung die scheinbaren Widersprüche zwischen den einen und andern Lehren unsers Philosophen zu lösen weiß, möchte auch hier die Bedeutung haben, die es für den Physiker hat, wenn er durch seine Hypothese alle Erscheinungen der Natur, auch wenn sie vorher räthselhaft und widersprechend schienen, zu erklären im Stande ist.

Allein es führt die Untersuchung, indem sie den Worten des Arist. folgt, nun noch zu ein paar verwandten und höchst wichtigen Fragen, so besonders, wo von der Betrachtung des menschlichen Verstandes zu der des göttlichen übergegangen wird. Bei dem Entstehen unserer Gedanken ergänzen sich gewissermaßen gegenseitig die geistige Kraft des wirkenden Verstandes und das sensibele Object, das der sensitive Theil in sich hat, in ihrer Ursächlichkeit. Es wird daher nach dem, was früher über das Gesetz der Synonymie im Gebiete des künstlichen, natürlichen und zufälligen Werdens gesagt wird und worauf hier die Untersuchung ausführlich zurückkommt, wenn sie nicht beide von einem höhern Principe zusammengeordnet sind, das, was sie wirken, wie etwas zufällig Entstandenes erscheinen, da ja mit keiner der beiden Ursachen die Wirkung im Verhältniß der Synonymie stände. Dennoch wäre es gewiß verkehrt, das Entstehen unserer Gedanken als ein bloßes Werk des Zufalles anzusehen, da doch nach Arist. das Denken mehr als alles Andere Zweck des Menschen ist. Die Schwierigkeit bleibt unlösbar ohne die Aufweisung eines höhern Princips, welches alles Intelligibele, das der aufnehmende Verstand in Möglichkeit ist, schon wirklich in sich hat, und den wirkenden Verstand in jene Stellung zum sensitiven Theile brachte, in der er, die Phantasmen erleuchtend, durch sie den aufnehmenden Verstand zum wirklichen Denken zu führen fähig ist. — Es ist eine verbreitete Ansicht, daß der Aristotelische Gott, obwohl er als das Denken des Denkens und der erste Beweger bezeichnet wird, doch weder die Welt zu denken, noch auf sie zu wirken vermöge. Der Zusammenhang seiner Seelenlehre aber fordert, wie wir sahen, einen denkenden und wirkenden Gott. So konnte ein Eingehen auf die Aristotelische Gotteslehre nicht vermieden werden. Um aber den Fortgang der Untersuchung nicht allzusehr zu unterbrechen, ist eine ausführliche Erörterung von dem Wirken, insbesondere dem schöpferischen Wirken des Aristotelischen Gottes in die Beilage verwiesen; indessen wird bereits an Ort und Stelle selbst das Nöthigste gegeben. Der Verf. kommt dabei zu einem ganz andern Resultate. Glaubt doch Arist. darum „den Empedokles ad absurdum geführt zu haben, indem er zeigt, daß nach seiner Erkenntnißtheorie die Gottheit nichts vom Streite wissen würde, obwohl dieser von allem in der Welt als Gegensatz zur Freundschaft das Schlechteste ist. Nicht ohne ein spöttisches Lächeln sagt er im 3. Buche der Metaphysik: »So begegnet es ihm denn, daß nach ihm der glückseligste Gott das Allerunwissendste wäre«; und er wiederholt diesen Ausspruch im 1. Buch von der Seele. Wo bliebe dann die Vorsehung Gottes und die Fürsorge für seine Lieblinge, die dem Geiste lebenden, Gott verähnlichten Menschen? Wo bliebe dann die ordnende Kunst jenes Feldherrn, der alle Theile der Schöpfung in Schlachtordnung stellt und so aus ihrer Vielheit das einheitliche Ganze bildet, das, wenn wir von dem Ordner selbst absehen, das höchste Gut und das letzte Ziel von jedem einzelnen Wesen ist? ..... Wir würden von Neuem jenes sinnlose Geschwätz beginnen, das schon allzulange von denen geführt worden ist, die im Wasser oder in der Luft oder in dem Staube der Atome das Princip der Welt zu schauen glaubten, bis Anaxagoras gleichsam das erste nüchterne Wort sprach, indem er sagte, ein Verstand sei das Princip, das Alles gebildet habe. Denn wir würden nun zwar sagen, ein Verstand sei das Princip, aber ein Verstand, der so gut wie Unverstand wäre, da er nichts von dem denken würde, dessen Ordnung er erklären soll. Diesen Gedanken also, einer Unwissenheit des ersten Princips, weist Arist. überall als etwas Lächerliches und Unvernünftiges zurück." .... Freilich wäre es entwürdigend für die Gottheit, wenn sie ein Object hätte, das niedriger wäre als sie selbst. Daher hat sie sich selbst zum Objecte, „nicht in der Weise wie wir etwas zum Objecte haben, die wir von dem Objecte leidend bewegt werden, nein, ohne Bewegung was immer für einer Art, ruht sie in der eigenen Erkenntniß, indem sie ein lauteres Erkennen ist, und vermöge dieser vollkommenen Weise des Erkennens begreift sie sich, das Princip alles Seienden, so vollkommen, daß sie alles Seiende, alle Wirkung in der Ursache sieht." — Man glaube aber nicht, der Verf. trage seine der christlichen Speculation entlehnten Ideen in die Aristotelische Gotteslehre hinein; vielmehr bringt er aus den verschiedenen Schriften des Arist. eine solche Fülle von Stellen herbei, die aufs schlagendste sowohl für die Allwissenheit als die Wirksamkeit des Aristotelischen Gottes zeugen, und er weiß, auf sie gestützt, mit solch zwingender Logik zu argumentiren, daß es fast unmöglich erscheinen möchte, länger auf der entgegengesetzten Meinung zu beharren.

Wir kommen zum Schlusse. Von einem bestimmten Gesichtspunkte aus wurde fast das ganze Aristotelische System vor unsern Augen vorbeigeführt. Zielpunkt der Untersuchung war die Lehre vom wirkenden Verstande, aber indem diese Lehre aus dem Ganzen begriffen werden sollte, blieb kaum eine der wichtigern logischen, metaphysischen und psychologischen Lehren unberührt, bis wir endlich auf die Theologie hingeführt wurden. Damit war denn „die erhabenste Lehre berührt, zu welcher der Geist des Arist. sich zu erschwingen vermocht hat, die ihn aber auch, hätten nicht spätere Zeiten, statt die zerstreuten Lehrsätze zur Einheit zu bringen, das Getrennte getrennt behandelt und (da es für sich allein in der That vieldeutig ist) es eben darum mißverstanden, allen Jahrhunderten als den größten der Denker gezeigt hätte. Stieß man dann auf die widersprechenden Stellen, so verwarf man sie entweder geradezu, oder verstümmelte sie, oder erklärte sie für Accommodationen an die Vorstellungen der gewöhnlichen Meinung, oder für Widersprüche, die, obgleich ein Kind sie mit Händen greifen kann, dem Verstande des Arist. nicht bemerklich waren. Man wird nie diesem Philosophen gerecht werden, so lange man in solchen Vorurtheilen verharrt. Es mag der Grundsatz des Machiavelli, divide et impera, in der Politik seine Geltung haben, bei der Erforschung eines philosophischen Systemes, und namentlich eines so vollkommenen wie das des großen Stagiriten ist, ist jedenfalls der entgegengesetzte am Platze. Die vereinigten Stellen müssen es sein, die, was für sich allein unverständlich war, uns erklären helfen." Die vorliegende Abhandlung liefert einen praktischen Beleg zu diesen Worten des Verf. Weit entfernt, daß die Specialuntersuchungen verschmäht würden, sind dieselben vielmehr durchgängig zu Grunde gelegt; in den zahlreichen Anmerkungen werden sogar solche schwierige

Stellen der Aristotelischen Schriften erklärt, deren Herbeiziehung nicht durchaus von dem Fortgange der Untersuchung gefordert war. Auch auf die Gestaltung des Textes ist, nicht selten mit glücklichen Conjecturen, Rücksicht genommen. Allein es sind diese Einzeluntersuchungen nun nicht mühsam zusammengefügt, oder nachträglich unter ein paar Gesichtspunkten geordnet, vielmehr hat es der Verf. verstanden, den ganzen Aristoteles gleichsam in sich lebendig werden zu lassen. Von innen heraus, aus der Aufgabe, die ihr als Glied des ganzen Systems zukommt, wird die einzelne Lehre aufgefaßt und dargestellt; aus der Stellung im Ganzen löst sich die Schwierigkeit des Einzelnen. Dadurch nähert sich Brentano den mittelalterlichen Commentatoren, die, was ihnen an historischen und philologischen Kenntnissen abging, durch ein bewunderungswürdiges Eindringen in den Geist des Ganzen zu ersetzen wußten. Indem er beides vereinigte, konnte es dem Verf. gelingen, Fragen zu lösen, die vor ihm als unlösbar bezeichnet wurden. Zugleich berühren wir aber hier das, worin wir an zweiter Stelle den Hauptwerth der in Rede stehenden Abhandlung sehen möchten.

Schon in seiner frühern Schrift stand der Verf. mit der von ihm versuchten Ableitung der Aristotelischen Kategorieentafel wesentlich auf den Schultern des Aquinaten. Auch diesmal steht der von ihm gegebenen Erklärung der schwierigen Lehre vom *νοῦς ποιητικός* — wenn wir von dem Fragmente des Theophrast absehen — diejenige Auffassung am nächsten, welche im 13. Jahrh. von Thomas von Aquin vertreten wurde. „Denn wenn er sagt, nichts Körperliches könne auf etwas Geistiges einen Eindruck machen, zugleich aber doch durch den Einfluß der von dem intellectus agens erleuchteten Phantasmen den intellectus possibilis zum Denken gelangen läßt, so dürfen wir nicht glauben, daß er die Thorheit begangen habe, den wirkenden Verstand ein geistiges Accidens in einem leiblichen Subjecte hervorbringen zu lassen; vielmehr hat er gewiß nur in dem Sinne den vom intellectus agens gegebenen Impuls als etwas Ueberkörperliches betrachtet, als derselbe nicht aus der Natur des sensitiven Theiles selbst, oder auch aus der eines andern Körpers hervorgegangen ist und hervorgehen konnte." Ueber einen allerdings auch bei Thomas sich findenden „gewissen Mangel an Klarheit über die Natur des wirkenden Verstandes" können wir hinweggehen; verzeiht man doch gern, wie der Verf. bemerkt, „diese kleinen Unvollkommenheiten, und staunt vielmehr über einen Scharfsinn, der ihm, da er doch mit uns verglichen von allen Hülfsmitteln entblößt, und nicht einmal der griechischen Sprache mächtig war, alles dieses in der Art zu ersetzen wußte, daß er sowohl in diese, als in andere der dunkelsten Lehren des Aristoteles glücklich eingedrungen ist."

Durch diesen bewußten Anschluß an den großen Philosophen des Mittelalters und die in ihr sich kundgebende ungewöhnliche Durchdringung der mittelalterlichen Speculation tritt Brentano's Schrift über die hervorragende Stelle, die ihr unter den die Aristotelische Philosophie behandelnden Monographieen zukommt, noch hinaus, um eine principielle Bedeutung in doppelter Hinsicht zu gewinnen. Mit der vollständigen Aneignung der Aristotelischen Philosophie stand die mittelalterliche Speculation auf ihrem Höhepunkt. Ja in dem Entwicklungsgange des Aquinaten selbst läßt es sich verfolgen, wie seine Lehren da zur vollendeten Reife und hellsten Klarheit gelangen, wo er unter dem Einflusse des Stagiriten mehr und mehr die in frühern Schriften sichtbaren neuplatonischen und arabischen Einflüsse überwunden hatte. Als das Studium des Arist. vernachlässigt wurde, sank die Scholastik. Gleich als wäre ihr die lebendige Wurzel entzogen, ging sie mehr und mehr in Erstarrung über, die dann fast nothwendig eine Reaction hervorrief. Jetzt ist das Vorurtheil gegen die Scholastik so gut wie überwunden, man kommt ihr mit dem Vertrauen entgegen, auch hier Körner verborgenen Goldes zu finden; aber es fehlt noch vielfach an dem richtigen Verständnisse, wie die Ausbeutung zu bewerkstelligen sei. Es kann aber nur dann die historische Richtung in den philosophischen Studien der Gegenwart auch für die Philosophie von dauerndem Gewinne sein, wenn nicht aufs Gerathewohl, sondern bei den Höhepunkten der vergangenen Perioden angeknüpft wird, nicht an die Neuplatoniker und späten Peripatetiker, sondern an Arist., nicht an die versteinerte Scholastik, sondern an Thomas von Aquin. Aber auch nur dann kann die Thomistische Philosophie völlig gewürdigt und wahrhaft verstanden werden, wenn in Arist. für sie die Quelle aufgesucht wird, wo sie nicht nur ihrer Terminologie, sondern auch ihrer Grundanschauung und den wichtigsten sie beherrschenden Lehren nach ihren Ursprung hat. Möchte in dieser Richtung, die zugleich historisch und zugleich sachlich kritisch, allein aber wahrhaft wissenschaftlich ist, das vorliegende Werk bald recht zahlreiche Nachfolger finden! Zahlreiche Leser aber wünschen wir ihm endlich auch deshalb, weil in der That die Aristotelische Lehre vom wirkenden Verstande „vielleicht das Bedeutendste ist, was die Forschung nach dem Ursprunge der Gedanken bis zum heutigen Tage gefunden hat", und sich auch außerdem in ihr für eine Reihe der interessantesten Probleme theils Lösungen, theils fördernde Gesichtspunkte erneuter Forschung darbieten.

Darmstadt. von Hertling.

Geschichte.

Geschichte der Juden in Köln am Rhein von den Römerzeiten bis auf die Gegenwart. Nebst Noten und Urkunden. Von **Ernst Weyden.** Köln, DuMont-Schauberg 1867. VIII u. 396 S. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

Es verdient alle Anerkennung, wenn ein Geschichtsfreund den verdienst- aber mühevollen Versuch wagt, ein bis dahin wenig aufgeklärtes, aber für die Kenntniß einzelner socialen, nationalökonomischen, politischen oder kirchlichen Verhältnisse wichtiges Gebiet der Localgeschichte dem Dunkel der Archive zu entziehen, in klares Licht zu stellen und zum wissenschaftlichen Gemeingute zu machen. Die Geschichte der kölner Juden ist in vielen Beziehungen mit der Stadtgeschichte aufs engste verwachsen, und eine eingehende Darstellung jener muß auch über diese nach mancher Richtung neues Licht verbreiten und namentlich einzelne sociale, finanzielle und commerzielle Fragen aufhellen. Als Ernst Weyden, dem die rheinische, speciell die stadtkölnische Geschichte schon mehrere fleißige Publicationen zu verdanken hat, den Entschluß faßte, eine Geschichte der Juden in Köln zu schreiben, stellte er sich also eine Aufgabe, durch deren glückliche Lösung er sich den Dank aller Historiker, namentlich aber aller Freunde der deutschen Rechts- und Städtegeschichte in hohem Grade verdienen mußte. Er würde auch diesen Dank in vollem Maße geerntet haben, wenn er sich bei der Anlage und Ausführung seines Werkes die großen Schwierigkeiten seiner Aufgabe etwas mehr klar gemacht, seine Forschungen und Ausführungen weniger in die Breite gedehnt als in die Tiefe gesenkt, bei einzelnen Angaben und Behauptungen es mit der historischen Genauigkeit etwas strenger genommen und beim Abdruck der Urkunden etwas mehr auf Sorgfalt, Treue und diplomatische Correctheit gehalten hätte. Wegen der allzu breiten Grundlage, die er seiner Arbeit gegeben, und wegen der vielfachen völlig unmotivirten Abschweifungen auf Gebiete, welche mit der kölner Judengeschichte auch nicht im entferntesten Zusammenhang stehen, konnte der Verf. es nicht vermeiden, daß er die historiographischen Gesetze, welche eine concise Geschlossenheit, eine künstlerische Abrundung und eine streng systematische Anordnung des Stoffes verlangen, vielfach verletzte.

Was den durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Grundton anbelangt, so haben wir es in dieser Beziehung mit einer rein subjectiven Geschmacks- und Gefühlssache zu thun, und darüber läßt sich vom Boden positiver Thatsachen aus füglich

nicht streiten. Die Wärme, mit welcher W. die Geschichte der Juden erzählt und deren Leiden schildert, wird aber die wenigsten seiner christlichen Leser bestimmen können, sich zu derselben Begeisterung und Bewunderung zu erheben, welche er für die hohe Sittlichkeit und die bewunderswerthe Standhaftigkeit des jüdischen Volkes kund gibt. Jeder wird mit dem Verf. da, wo verwerfliche Gewinnsucht und blinder religiöser Fanatismus den Fürsten das Schwert und dem Pöbel den Knüttel und das Messer gegen die Juden in die Hand gaben, von Entsetzen und Abscheu erfüllt werden; aber der besonnene, denkende und geschichtskundige Leser wird auch sein Auge nicht verschließen wollen vor der Hartherzigkeit und der kalt berechnenden Geldgier, womit die Juden vielfach in Schacher und Wucher die Noth des Augenblicks ausbeuteten und so den Haß der Bedrückten gegen sich wach riefen. Die Geschichte der Juden im Allgemeinen sowohl wie die der einzelnen jüdischen Gemeinden ist eine fortlaufende Reihe von Drangsalen, Verfolgungen und Scheußlichkeiten der mannigfachsten Art. Die Entrüstung, welche sich durch das ganze Weyden'sche Buch über diese Grausamkeiten ausspricht, hat ihre volle Berechtigung; aber es war keineswegs geboten, den Unwillen über die Bedränger der Juden bis zu einer wahren Glorificirung des unglücklichen Volkes zu steigern. Bei aller Anerkennung, welche wir der Standhaftigkeit zollen, mit der die Juden ihren Glauben festhielten und vielfach lieber in den Tod gingen als der Religion ihrer Väter absagten, und bei allem Abscheu, welchen wir über die an ihnen verübten Gewaltthaten fühlen, sind wir nicht im Stande, den Juden die Ehre eines wahren Martyriums und all den heldenmüthigen Heroismus, all die geduldige Opferwilligkeit und all die hohen Tugenden, welche W. an ihnen preist, zuzuerkennen. Die Juden waren das ganze Mittelalter hindurch herzlose Zinswucherer, die Noth des Augenblicks ausbeutende Pfandleiher, welche mit Recht als der Ruin einer leichtfertigen Jugend, eines verschwenderischen Adels und eines in seinen Geschäften um Geld bedürftigen Kaufmanns angesehen wurden. Der hierdurch hervorgerufene Haß im Verein mit der aus den mittelalterlichen Weltanschauungen und religiösen Ansichten erwachsenen Verachtung gegen die Juden erklärt vielfach die Wuth, mit welcher das Volk über sie herfiel, wenn es dieselbe auch keineswegs entschuldigen kann. Das verdammende Urtheil, welches wir über die Judenverfolgungen fällen müssen, kann uns nicht veranlassen, in der Judenapologie W.'s eine vollständig richtige, mit den historischen Thatsachen und Verhältnissen durchweg übereinstimmende Darstellung der Judenverhältnisse zu erkennen.

Was den Inhalt des Werkes anbetrifft, so habe ich bereits gesagt, daß der Verf. gar zu weit ausholt und in seine Darstellung zu viel Fremdartiges, die Judengeschichte gar nicht Berührendes oder Illustrirendes hineinzieht. Es verdient alle Anerkennung, daß er zur Zeichnung eines anschaulichen Bildes der Judenschicksale für diejenigen Zeiten, aus denen keine detaillirten Nachrichten über die kölner Judengemeinde uns überkommen sind, durch Analogieen aus der allgemeinen Judengeschichte oder aus der Geschichte anderer Judengemeinden, deren Schicksale bis in die ältesten Zeiten bekannt sind, zu helfen sucht. W. geht hierin aber viel weiter als es für den genannten Zweck geboten scheint; bei der Ausmalung seines Bildes schafft er einen zu breiten Hintergrund; der Rahmen, in den er sein Bild spannt, ist zu groß im Verhältniß zum Bilde selbst. Sein Buch hätte nicht an Klarheit verloren, wenn er die allgemeine Geschichte der Juden sowohl in Paläſtina wie im ganzen römischen Reiche, dann die Geschichte des römischen Köln, die Geschichte der Franken, die Geschichte der Stadt nicht so ausführlich behandelt hätte. Nachdem er in der Einleitung die Schicksale des jüdischen Volkes von Judas Maccabäus bis zum Sturz der Hasmonäer erzählt hat, geht er zur „Geschichte der Juden in Köln während der Römerherrschaft" über. Hier berichtet er über die Gründung der Colonia Agrippinensis, das Erscheinen Johannes des Täufers in der Wüste, das heilige Werk Jesu Christi, das Verhältniß der Juden zu den Anhängern Christi, die Schicksale der Juden in Rom, die Christenverfolgungen, die letzten Kämpfe der Juden in Paläſtina, die Zerstörung Jerusalems, die Verbreitung der Juden durch das ganze römische Reich, das Verhältniß der Juden unter den römischen Kaisern u. s. w. Ueber die kölner Juden in dieser Zeit erhalten wir aber nur einige wenige dürftige Notizen, die zudem mehr auf Vermuthung als auf historischer Grundlage beruhen. „Fehlt uns auch der historische Beweis, heißt es S. 30, so läßt sich doch annehmen, daß gerade die Agrippinensische Colonie den Juden wegen ihrer Lage, wegen ihrer Bedeutung als Handelsstadt in ihrer Entwicklung viel des Anlockenden bot, daß nach dem Falle Jerusalems auch jüdische Kriegsgefangene hierher verpflanzt wurden, die als Freigelassene in den vollen Genuß aller bürgerlichen Rechte traten, zu den Staatsämtern zugelassen wurden, Grundeigenthum erwerben und letztwillig unter dem Schutze des Gesetzes über ihr Eigenthum verfügen konnten." — In dem Capitel: „Die Juden in Köln während der Frankenherrschaft" berichtet der Verf. über die Züge der Frankenstämme, den vergeblichen Widerstand der Römer, die Gründung des merowingischen Königthums, die Stellung der katholischen Geistlichkeit zu den Juden, die Stiftung des karolingischen Reiches, die Schicksale der Franken unter Karls Nachfolgern, die feindselige Stellung der Bischöfe zu den Juden, die Raubzüge der Normannen und die Verhältnisse der Juden in dieser ganzen Periode. „Die Geschichte schweigt über die Schicksale der Juden in Köln während der letzten Anstrengungen der Römer gegen die Franken und während der grauenvollen, blutigen Zeit, welche nach dem Tode Chlodwigs, 511, Childerichs Sohn, über das Reich der Franken und auch das der Ripuarier durch die unseligen Theilungen hereinbrach" (S. 44). „Näheres über die Geschicke der Juden in Köln unter der Herrschaft der Majordomen des Frankenreichs wissen wir nicht" (S. 49). „Während der Vernichtungsstürme der normannischen See- und Heerkönige, sagt W. S. 61, verließen die Juden die Stadt Köln, welche, wie Bonn, zu verschiedenen Malen heimgesucht und verheert worden war. Sie suchten wahrscheinlich mit ihrer fahrenden Habe Schutz in Mainz, Worms und Speier, wo bedeutende Judengemeinden blühten. So wie die Stadt Köln ihnen Sicherheit bot, kehrten sie auch wieder dahin zurück." Worauf diese Angabe sich stützt, wird nicht gesagt. — Es folgt die Erzählung der Schicksale der „Juden in Köln während der Herrschaft der Kaiser aus sächsischem und fränkischem Hause." Hier fließen die Quellen reicher, und mit sorgfältiger Benutzung des zugänglichen Materials hat W. ein anschauliches Bild der kölner Judenverhältnisse und der entsetzlichen an den Juden verübten Gräuelthaten während dieser Periode entfaltet. Mit gleicher Sorgfalt und Gründlichkeit ist die Geschichte der kölner „Juden unter den Hohenstaufen bis zum Interregnum" dargestellt. Wir erfahren hier manches Interessante über die mittelalterlichen Geldgeschäfte und Zinsverhältnisse, über die Stellung Bernhards von Clairveaux und des Papstes Innocenz IV. zu den Juden, die durch den Mönch Rudolf veranlaßte Judenverfolgung, den von Erzbischof Arnold I. den Juden gewährten Schutz, die Kammerknechtschaft der Juden, die Abzeichen der Juden, das Verhältniß der Erzbischöfe Conrad und Engelbert zu den Juden. — In dem Capitel: „die Juden in Köln nach dem Interregnum bis zu ihrer Ausweisung 1425" sind neben den in dieser Periode unter der Bürgerschaft wüthenden Kämpfen die Schicksale der kölner Juden unter den Erzbischöfen Wiklow, Heinrich, Walram, Wilhelm, Friedrich und Dietrich erzählt; genau und umständlich ist über die Austreibung der Juden im Jahre 1349 berichtet; 1373 werden die Juden neuerdings aufgenommen und mit einem Schutzbrief begnadet; wiederholt wird dieser Schutzbrief erneuert, bis im J. 1423 die Erneuerung versagt und die Ausweisung

beschlossen wird. Das letzte Capitel „von der Vertreibung der Juden aus Köln im Jahre 1424 bis auf die Gegenwart" hat selbstredend von 1424 bis 1798 über stadtkölnische Judenverhältnisse äußerst wenig zu berichten; in dieser Zeit waren den Juden die Thore der Stadt verschlossen und nur mit Geleit durften einzelne einen Tag lang in der Stadt verweilen. Erst als Köln an Frankreich fiel, wurde den Juden der Einzug in die Stadt wieder gestattet; das allmälige Wachsen der kölner Judengemeinde von 1798 bis zur Gegenwart wird von W. ausführlich erzählt.

Dies ist der summarische Inhalt des Buches. Im Einzelnen stößt uns sowohl in den nicht zur eigentlichen Judengeschichte gehörenden Ausführungen wie in der Erzählung der Schicksale der kölner Judengemeinde manches auf, was den thatsächlichen Verhältnissen widerspricht[1]). Um nur einiges Wenige anzuführen, so ist es nicht richtig, daß man seit 1310 in Köln das Kirchenjahr mit Weihnachten, das bürgerliche Jahr aber nach dem Hofstil noch immer mit Ostern begonnen habe (S. 89). Sowohl das bürgerliche wie das kirchliche Jahr wurde seit 1310 mit Weihnachten begonnen, und es war gerade eine Eigenthümlichkeit der Kanzlei des kölner Rathes, daß sie noch im 17. Jahrh., als fast alle Welt das Jahr mit dem 1. Januar begann, noch immer das Jahr mit dem 25 Dec. anfing. — Wenn S. 115 gesagt wird, die kölner Juden seien 1188 dem Erzbischof noch nicht zu Lehen gegeben gewesen, so widerspricht dies dem bekannten Schiedspruch des Jahres 1169. Hier wird ausdrücklich erklärt, daß der Burggraf seit alten Zeiten das Judengeleite in der Stadt und Diöcese Köln vom Erzbischof zum Lehen trage. Damit erledigt sich die Behauptung S. 137, daß der Erzbischof wahrscheinlich von einem der Gegenkönige Wilhelm oder Richard die Juden zu Lehen erhalten habe. — W. nennt den Albertus Magnus Dominicaner-Prior (S. 155); Albertus ist aber nie Prior gewesen, stets nennt er sich selbst ganz einfach frater de ordine praedicatorum, quondam episcopus Ratisbonensis. — Wie von Andern wird auch von W. nach Vorgang der Kölhoff'schen Chronik behauptet, die Stadt habe dem Herzog Johann von Brabant nach der Schlacht bei Worringen den sog. Brabanter Hof zum Geschenk gemacht (S. 162). Der Herzog war aber nach Ausweis unzweideutiger Urkunden seit dem J. 1235 im Besitz dieses Hofes. — S. 175 spricht W. von einer „Reihe Quittungen von siegburger Juden", aus denen sich ergeben soll, daß mehr als hundert adelige Herren dem in Siegburg ansässigen Juden Simon schuldeten; dieses Schuldverhältniß ergibt sich aber nur aus einem aus dem Nachlaß des fraglichen Juden herrührenden summarischen Schuldverzeichnisse; die „Quittungen", von welchen W. spricht, existiren gar nicht. — S. 178 sagt W., die Juden hätten in Köln außer dem doppelten Schutzgelde auch Heirathsgelder, Zungengeld für das geschlachtete Vieh, Gewerbesteuer, den zehnten Theil ihres Gewinnstes, Bettsteuer, Küchensteuer und Pergamentsteuer bezahlen müssen; nirgends finden sich aber Nachweise, daß auch nur e i n e der genannten Abgaben von den kölner Juden erhoben worden wäre. — Unter „Sammtbürger" scheint W. irgend eine bestimmte Kategorie von Eingesessenen zu verstehen, welche auf ein bestimmtes Maß von Rechten eingeschränkt waren. „Sammtbürger" ist aber völlig gleichbedeutend mit „Bürger", und die Juden wurden so gut für wirkliche Bürger angesehen wie der unzünftige Pöbel und die Geistlichen; sie genossen den vollen bürgerlichen Schutz, entbehrten aber des Wahlrechtes. — Wenn W. S. 223 sagt, der Verbundbrief habe zu Recht bestanden bis zum Jahre 1515, wo derselbe nach einer blutigen Bürger-Empörung, bei welcher die Bürgermeister und mehrere Rathsherren auf dem Heumarkte durch das Schwert des Henkers gestorben, in den Transfixbrief erweitert worden sei, so bedarf dies einer Berichtigung: Der Verbundbrief blieb auch nach der Revolution von 1513 zu vollem Rechte bestehen, nur erhielt er durch den sog. Transfix eine Anzahl von Zusätzen und nähern Erläuterungen. Transfixum ist eine Urkunde, welche als Zusatz u. s. w. einer Haupturkunde vermittels eines durchgezogenen Pergamentstreifens angehängt ist; weil man der Urkunde von 1513 nur den Charakter eines Zusatzes zuerkennen wollte, darum nannte man sie Transfix. — S. 229 sagt W., für die Dauer des Freihofes seien die gewöhnlichen Luxusgesetze wie auch die starre Strenge des gewöhnlichen Zunftzwanges außer Kraft getreten; bis jetzt habe ich keine Verordnung gefunden, woraus die Richtigkeit dieser Angabe gefolgert werden könnte. — S. 249 sagt W., vom J. 1390 bis zum ersten Viertel des 16. Jahrh. seien keine städtischen Rentbücher oder Rechnungen mehr vorhanden. Die Rentbücher des 15. Jahrh. sind noch alle vorhanden und ebenso der größte Theil der Rechnungsbücher der Samstags-, Mittwochs- und Freitagsrentkammer; nur die Ausgaberegister der Mittwochsrentkammer sind in der französischen Zeit abhanden gekommen. — Einen Hauptabschnitt in der Geschichte der kölner Juden bildet die Ausweisung derselben im J. 1424. W. sagt S. 241, der Erzbischof „Dietrich habe die Unzufriedenheit der Juden Kölns gegen den Rath genährt und die Juden schon 1423 veranlaßt, der Stadt förmlich die Schirmgelder zu kündigen, zu verweigern; dringend habe aber der Rath auf Zahlung der Schutzgelder bestanden und sich wahrscheinlich mancherlei Bedrückungen gegen die jüdischen Sammtbürger zu Schulden kommen lassen. Klagend, heißt es weiter, wandte sich der Erzbischof an den Kaiser [König] Sigismund, welcher am Vorabende des Dreikönigenfestes 1424 die Bürgermeister und den gesammten Rath der Stadt Köln bescheidet, vierzig Tage nach Empfang der kaiserlichen Aufforderung vor ihm zu erscheinen und sich zu verantworten. Die Stadt Köln kümmerte sich wenig um

1) Besonders unglücklich ist der Verf. in seinen Aeußerungen über theologische oder an das Theologische austreifende Dinge: Johannes der Täufer wird S. 12 kurzweg „ein Essäer" genannt; „die erste Christengemeinde in Jerusalem" wurde nach S. 13 „gegründet unter dem Namen der Ebioniten, d. h. der Freiwillig-Armen, oder der Nazarener, so genannt nach dem göttlichen Stifter ihrer Religion." In der Anm. S. 13 heißt es wörtlich: „Philippson hat in seiner Abhandlung »Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?« den Beweis zu führen versucht, daß Jesus Christus nicht durch die Juden, sondern durch den römischen Landpfleger Pilatus und durch die Römer zum Tode am Kreuze verurtheilt und hingerichtet worden sei. Der Beweis, daß Jesus nicht durch die Juden umgekommen, ist mit vieler Klarheit und Schärfe geführt, ohne alle Polemik. Ich verweise auf das Schriftchen selbst." Ich verweise meinerseits auf die „Literarische Rumpelkammer" in No. 1 von 1866. — S. 21 werden bie Juden-Christen getadelt, daß sie sich nicht „von der allgemeinen hohen Begeisterung für die heilige Nationalsache" zur Theilnahme an dem Kampfe gegen die Römer hinreißen ließen. — S. 47 wird das Verbot der Ehen zwischen Christen und Juden zu den „judenfeindlichen Bestimmungen der Concilien" gezählt. Und dergleichen mehr. — S. 50 sagt W.: „In Frankreich scheint um diese Zeit der Einfluß der Juden nicht unbedeutend gewesen zu sein; denn einzelne jüdische Gebräuche hatten sich sogar beim Volke eingeschlichen. So sollte man sich Sonntags keiner Pferde, noch Ochsen, noch Wagen zum Reisen bedienen und auch keine Speisen zum Essen bereiten. Auf dem am 11. Juli des Jahres 755 zu Ver oder Vern (Concil Vernense), einem zwischen Paris und Compiegne abgehaltenen Concil, [sic] sahen sich die versammelten Bischöfe veranlaßt, durch den 14. Canon zu bestimmen, daß diese Gebräuche als jüdisch zu verwerfen seien." Wahrscheinlich stammt dieser Unsinn, wie vieles Andere, aus dem jüdischen Geschichtschreiber Graetz. Hätte sich W., statt an diesen blinden Führer der Blinden, an Hefele's Conciliengeschichte (II, 756; III, 552) gehalten, so hätte er Folgendes erfahren: Der 14. Canon des Concils von V e r n e u i l ist nur eine Wiederholung des 28. Canons der 3. Synode von Orleans vom J. 538, welcher es als „jüdischen Aberglauben" bezeichnet, „daß man Sonntags nicht reiten und fahren, nichts zum Schmucke des Hauses und des Menschen thuen dürfe; aber die Feldarbeiten seien verboten." Es handelt sich also gar nicht um „eingeschlichene jüdische Gebräuche", sondern um die Sonntagsfeier und um eine Auffassung derselben die der aus den Evangelien bekannten jüdischen (pharisäischen) Auffassung des Sabbaths ähnlich war. R e u s c h.

des Kaisers Drohung, gab derselben gar keine Folge. Rasch hatte der Rath seinen Entschluß gefaßt, künftig keine Juden mehr in den Ringmauern Kölns aufzunehmen und die bisher gegen Aufnahme- und Schirmgelder in der Stadt geduldeten jüdischen Familien sammt und sonders zu verweisen. Den 22 Zünften, Aemtern oder Gaffeln wurde dieser Beschluß vorgelegt und die 44 Gaffelsfreunde gaben als Vertreter der Zünfte am Tage des h. Bartholomäus 1423 aus wichtigen Beweggründen, die aber nirgend speciell angegeben sind, ihre Zustimmung dazu, sämmtliche Juden der Stadt auf ewige Zeiten zu verweisen .... Wir finden [außer dem bezüglichen Rathsprotocoll] auch sonst nicht die mindeste Andeutung über den Grund, die Ursache der Verweisung der Juden aus Köln .... Am St. Bartholomäustage, den 24. Aug. 1424, wurde der Beschluß des Rathes von einer Raths-Commission in Vollzug gesetzt, die Juden sämmtlich der Stadt verwiesen, und wie es scheint, mit unerbittlicher Strenge, denn nirgend finden wir einer Entschädigung erwähnt, welche die Stadt den Juden für ihre Verluste gewährte. Alle ihre Liegenschaften hatten sie in dem ihnen gestatteten Jahre verwerthen können; war dies nicht geschehen, mußten sie dieselben als herrenloses Gut zurücklassen. Zwischen dem Erzbischof, dem Domcapitel und der Stadt kam es durch Vermittlung des Herzogs Adolf von Jülich und Berg schon am 12. Dec. 1424 zu einem gütlichen Vergleich, nach welchem die Juden mit beiderseitiger Uebereinkunft aus Köln verwiesen und der Erzbischof wie die Stadt geloben, zehn Jahre nach dem Tode des Erzbischofs keine Juden in Köln aufzunehmen." Das ist Alles, was W. über dieses Ereigniß berichtet. In der jüngsten Zeit habe ich in den Copienbüchern und reponirten Briefen des stadtkölnischen Archivs einzelne Urkunden und Notizen gefunden, durch die ich seine Darstellung sowohl berichtigen wie vervollständigen kann.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Rath sich vollständig innerhalb der Grenzen seiner unzweifelhaften Befugnisse gehalten hat, als er sich entschloß, den 27 Judenfamilien, denen er nur aus Gnade den Aufenthalt in der Stadt für bestimmte Frist gestattet hatte, nach Ablauf dieser Frist den fernern Aufenthalt zu verweigern. In jener Zeit war Freizügigkeit ein völlig unbekannter Begriff, und jedem Gemeinwesen stand es zu, dem nicht innerhalb seiner Mauern Geborenen den Aufenthalt zu gestatten oder zu verweigern. Die kölner Juden hatten durch mannigfache Vergehen und Betrügereien Einzelner aus ihrer Gemeinde schon seit längerer Zeit den Haß des großen Haufens auf sich gezogen. Dieser drängte, die Judenfrage durch einen Gewaltschritt zu lösen und den Schutzbrief der Juden zu zerreißen. Der Rath aber war entschlossen, das den Juden verpfändete Wort zu halten und wenigstens bis zum Ablauf ihres Freibriefes ihnen den versprochenen Schutz zu gewähren. Die Verlegenheiten, welche dem Rathe durch die Juden bereitet wurden, häuften sich immer mehr. Schon 1419 gab der Rath sein Vorhaben zu erkennen, die Juden nach Ablauf ihrer Schutzzeit nicht länger in der Stadt dulden zu wollen. In den dem Erzbischof von Trier überreichten Beschwerden gegen den Erzbischof sagte er: „Wir verlangen vom Erzbischof uns den Uebergriff der Freiheit zu bessern und der Judenschaft das Beschwerniß abzuthun, sie bei ihren Freiheiten fortan zu lassen die Zeit, die wir sie noch halten sollen, und wenn die Zeit um ist, daß der Erzbischof uns dann nicht weiter beschwere noch uns ersuche, die Juden länger in unserer Stadt zu lassen." Die Gründe, warum er entschlossen war, den Juden den Aufenthalt in der Stadt nicht weiter zu gestatten, entwickelte er in einem ausführlichen Bericht an den König Sigmund. Es heißt darin: „Gegen Ende der den Juden zugestandenen Jahre kamen etliche Räthe und Freunde des Erzbischofs auf unser Rathhaus und ersuchten uns, da wir von Zeit zu Zeit auf Bitten des Erzbischofs den Juden ihren Aufenthalt binnen unserer Stadt verlängert hatten, jetzt wiederum einen Theil unserer Freunde zu jenen erzbischöflichen Bevollmächtigten zu entsenden, um mit ihnen sich über eine neue Verlängerung des Aufenthaltes der Juden, deren Zeit bald abgelaufen war, zu verständigen. Darauf besprachen wir uns mit unsern Freunden, die unserm Rath gehörten, und wir kamen mit ihnen überein, daß wir einige von den Unsern unserer Meinung unterwiesen und beauftragten, solche Meinung den Freunden des Erzbischofs kund zu thun. Dieses thaten sie, indem sie erklärten, daß wir nach Ausweis unseres Eides, welchen wir geschworen hätten und dem wir gerne treu nachkommen wollten, vor allem die Ehre Gottes zu fördern schuldig seien. Es bedünkte uns, da wir alle Christenmenschen seien und die Judenschaft etliche einfältige Christenleute sich unterfing zu bekehren und zu unterweisen, daß ihr jüdischer Glaube besser sei als unser Christenglaube, daß dadurch große Irrung unter uns Christenleuten entstehen möchte. So als zu derselben Zeit der Unglaube in Böhmen entstanden war, und die Leute, die zu der ersten Reise ziehen sollten, die Juden binnen unserer Stadt gerne erschlagen hätten, was zu verhüten uns viele Mühe und Sorge machte, wir aber dennoch verhüteten; um solcher Dinge nicht mehr in Sorge zu stehen, meinten wir, daß es wider Gottes Ehre sei, die Judenschaft noch länger unter uns zu halten und ihnen fortan zu erlauben und Urlaub zu geben, das zu treiben, was sie früher gethan hatten, besonders Geld auf einen genannten Pfennig auf Wucher auszulehnen. Solches konnten wir nämlich, nachdem wir von den Gelehrten darüber unterwiesen waren, nach den Geboten Gottes, den Gesetzen der heiligen Kirche und allem geschriebenen Rechte nicht erlauben, bestätigen noch besiegeln. Mit Rücksicht darauf, daß gleicher Weise etliche unserer Herren Kurfürsten am Rhein zu derselben Zeit die Juden aus ihren Landen verwiesen hatten, weiter in Erwägung, daß unsere Stadt Köln eine von den heiligsten Städten der Christenheit genannt wird und an manchen Stellen mit großem köstlichem Heiligthum der lieben Heiligen in löblicher Weise geziert ist, und in Anbetracht, daß die Judenschaft mit ihren unheiligen Füßen die heilige Erde binnen der Stadt billiger Weise nicht mehr betreten sollte, besonders aber in Erwägung, daß ein Schall und Gerücht ausgebrochen war, daß die Judenschaft die Pütze und Brunnen binnen unserer Stadt vergiftet habe, wie sie auch in einem Theil des um uns gelegenen Gebietes gethan haben sollte, warum sie verurtheilt und hingerichtet worden, und wir wegen dieses Gerüchtes einen Auflauf in unserer Gemeinde zu besorgen hatten, namentlich weil kurz davor und darnach die Leute binnen unserer Stadt plötzlich starben. In Anlaß dieser und mehrer andern Gespräche und Dinge gaben wir den Räthen und Freunden unseres Erzbischofs die Antwort, daß wir in ihn das Vertrauen setzten, wie wir auch in Euer Königl. Gnaden dasselbe Vertrauen setzen, daß jeder von Euch die Ehre Gottes in allen Dingen so gerne hat und so bereitwillig dieselbe befördern will wie wir; mit solchen und andern ähnlichen Reden, daß wir vor und nach sehr viele Fehden, viel Schaden und Verdruß wegen der Judenschaft erlitten hätten, wie Euer Gnaden auch noch wohl erinnerlich und kundig sein wird, wurden wir mit dem Erzbischof, der uns zu verstehen gab, daß er die Judenschaft von dem heiligen Reiche zu Lehen habe, durch Vermittlung des hochgeborenen Fürsten Herrn Herzogs Adolf von Jülich und Berg in Freundschaft geschlichtet und geeinigt."

Die Juden hatten in der ihnen gelassenen Frist hinreichend Zeit ihre häuslichen Angelegenheiten zu ordnen, ihre fahrende Habe zu veräußern und ihre Häuser zu verkaufen. Sämmtliche Judenhäuser, 29 an der Zahl, waren übrigens nicht Eigenthum der in denselben wohnenden Juden: zwei davon, das große und kleine Haus Jülich, gehörten der Stadt, und andere werden in den Händen derjenigen geblieben sein, die dieselben noch vor der Ausweisung von 1349 angekauft hatten; auf der Synagoge ruhte ein städtischer Zins von $7^1/_2$ Mark. Kein Jude wird sein Eigenthum unveräußert gelassen haben. Vor und nach war die Mehrzahl der Juden abgezogen, so daß am Bartholomäusabend nur noch zehn Judenfamilien sich in der Stadt befanden. Diese bezahlten am genannten Tage ihr Schutzgeld und verließen darauf in aller Stille die Stadt.

Der Werth des Weyden'schen Buches würde ungemein gewonnen haben, wenn es dem Verf. gefallen hätte, die eingeschobenen und beigedruckten Urkunden aus dem Original abdrucken zu lassen. In einzelnen dieser Urkunden finden sich sinnentstellende Abweichungen vom Original in großer Zahl; namentlich ist dies der Fall bei dem bekannten Rathsprotocoll (S. 242) und bei der Urkunde Nr. 36 a (S. 314). Es würde zu weit führen, wenn ich hier die einzelnen Abweichungen speciell hervor-

heben wollte. Nur dann hat der Urkundendruck wissenschaftlichen Werth, wenn er correct und diplomatisch getreu ist.

Vorstehende Aussetzungen sollen lediglich der Sache und der historischen Wahrheit dienen, und der Verf. wird die ihm gegegebenen Fingerzeige gerne zur Nachachtung für eine etwaige zweite Auflage seines Buches hinnehmen. Ich glaubte die Pflicht zu haben, im Interesse der historischen Wahrheit einzelnen Unrichtigkeiten in seinem Buche entgegenzutreten. Man dient dem Interesse der Person so wenig wie dem der Sache, wenn man die Fehler einer neuen literarischen Erscheinung zu vertuschen sucht.

Köln. L. Ennen.

Kirchlich-politische Schriften.

Die kirchliche Gewalt und ihre Träger. Von **Gerhard Schneemann**, Priester der Gesellschaft Jesu. A. u. d. T.: Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864. Stimmen aus Maria-Laach. VII. Freiburg, Herder 1867. 112 S. 8. 12 Sgr.

Nach einer Einleitung über die Theilung der kirchlichen Gewalt in potestas ordinis und iurisdictionis wird erörtert: 1. daß die Kirche überhaupt eine äußere, obrigkeitliche Gewalt über ihre Mitglieder habe; 2. daß diese Gewalt eine wahre richterliche sei; 3. inwiefern sich dieselbe auf die zeitlichen Dinge erstrecke; 4. daß ausschließlicher Träger dieser Gewalt der Klerus sei; 5. daß dem Klerus und der Kirche Immunität zukomme; 6. daß die Vollgewalt der Kirche uranfänglich im Episkopate in seiner Verbindung mit dem Primate ruhe. Es sind also die Thesen 24, 25, 30—32 des Syllabus Gegenstand dieser Broschüre. — Nachdem ich meinen Standpunkt gegenüber dem Laacher Unternehmen überhaupt in Nr. 9 des ‚Lit.-Bl.', Sp. 323 eingehend dargelegt habe, darf ich mich hier kürzer fassen.

Diese VII. Broschüre hat mich weit weniger befriedigt als die a. a. O. angezeigte VI. Sie ist theils zu weitschweifig, theils geht ihr die präcise und schlagende Beweisführung ab, theils fehlt es ihr an der Ordnung und Uebersichtlichkeit, welche unumgänglich nöthig sind, um in dieser halb populären, halb wissenschaftlichen Form eine rasche und gründliche Orientirung herbeizuführen. Ich zweifle deshalb, daß dieselbe ihren Zweck für das größere Publicum erreichen werde, trotz der Zusammenstellung eines reichen Materiales und guter Gesichtspunkte und Gedanken, die, anders verarbeitet, den Zweck des Unternehmens weit mehr fördern müßten. Mir scheint auch, für das deutsche Publicum wäre es angezeigter, anstatt auf die theilweise überaus seichten Behauptungen des Turiner Professors Nuyts weitläufig einzugehen, wenngleich diese zufällig die Veranlassung zu den betreffenden päpstlichen Erklärungen boten, sich an die Widerlegung von Einwendungen zu machen, welche in wissenschaftlichen deutschen Werken gemacht sind. Der größte Fehler der Schrift liegt aber darin, daß der Verf. in den wichtigsten Punkten so unentschieden ist, daß er jene, welche kein völlig sicheres und festes Urtheil haben, gänzlich im Unklaren läßt, was denn nun eigentlich die kirchliche bez. seine Ansicht sei. Denn wenn es genügte, die Sätze des Syllabus zu paraphrasiren und mit Citaten u. s. w. zu belegen, so wäre ja die Arbeit unnöthig, weil wohl Jeder ohnehin denken wird, man hätte jene Sätze nicht unüberlegt hingeschrieben. Nun wird aber vor Mißverständnissen derselben gewarnt. Sind sie deren fähig, dann thut Klarheit ganz besonders Noth. So heißt es S. 21: „Wir sehen denn auch ganz allgemein die körperlichen oder zeitlichen Strafen von der Kirche angewandt, und zwar folgende: Geldstrafen, Kerker, Schläge und Verbannung." Hätte es nun nicht Noth gethan, den Beweis darauf zu richten, daß die Kirche gerade zu diesen genannten Strafen an sich oder bloß aus historischen Gründen berechtigt sei, bez. war? Das ist nicht geschehen, mithin die wichtigste Frage einfach umgangen; denn alle Stellen der Bibel und Väter haben diese Strafen nicht im Auge, sondern die sog. eigentlichen Kirchenstrafen. Ebenso ist die weitere Frage: erscheint der Staat unter allen Umständen, also principiell verpflichtet, die von der Kirche erkannten Strafen, wenn die Kirche dies verlangt, auszuführen? hat der Staat ein Recht der Prüfung? nicht gelöst. Ja S. 23 heißt es wörtlich: „Wir dürfen also den Satz so verstehen, daß die Kirche zur Ausführung ihrer Gesetze und Urtheilssprüche und zur Wahrung ihrer Rechte die physische Gewalt des Staates beanspruchen darf, und derselbe, wenn er anders nach den in der göttlichen Wahrheit und im Rechte begründeten kath. Principien handeln will, sich verpflichtet erachten muß, der Aufforderung der Kirche nachzukommen"! Wie denn, wenn der Staat nun sagt: „ich will nicht"? Mit der Behauptung S. 24, die Verhängung jener Strafen sei nicht gegen das Naturrecht, „wäre dieses wirklich der Fall, wie hätte Gott das jemals anordnen können?", ist in dem Zusammenhange — es wird auf das Alte Testament und die bürgerlichen Strafen desselben verwiesen — nicht gedient. Denn Conc. Trid. Sess. 24. can. 3. de matrim. hat doch wohl abgesehen von Anderm die Kirche das Princip anerkannt, daß die jüdischen Gesetze als solche nicht schon im Christenthum maßgebend sind. Der Beweis für die dogmatische Nothwendigkeit dieser Strafen ist aber eben nicht erbracht. Und ist im Alten Test. auf dieselbe Art, wie die Verhängung jener Strafen, nicht auch Anderes festgesetzt, was im Christenthum nicht gilt? — Wäre es weiter nicht nöthig gewesen, um die Thesis 30 des Syllabus zu erklären, auf das naheliegende Mißverständniß einzugehen: es werde dadurch die historische Thatsache negirt, daß die Immunität juristisch allerdings im staatlichen Rechte ihren Ursprung hat? Kann denn eine Stelle vor den staatlichen Concessionen angeführt werden, worin die Kirche behauptet hat, Klerus und Kirchengut dürften nicht besteuert werden? Ich glaube, die Thesis läßt sich gegen solche Einwürfe recht gut begründen, und bedauere, daß dies nicht klar und präcis geschehen ist. — Auch wäre es nöthig gewesen, die blanke Frage zu beantworten: Kann der Staat aus eigenem Rechte Kirchengut (und Beneficialgut und Klerikal-Einkommen u. s. w.) nach den allgemein von ihm angenommenen Gesetzen besteuern oder nicht? Wäre es nicht nöthig gewesen, geradezu einzugehen auf die Ausdrücke des österr. Concordats u. a., daß der h. Stuhl seine Einwilligung gebe zur staatlichen Gerichtsbarkeit über den Klerus u. s. w.? Es sind vor Allem diese und andere allgemeine Sätze, welche dem Concordate die heftigsten Gegner zugezogen haben. Wie, wenn man sagt — und das ist oft geschehen — die Kirche erkennt dem Staate kein Recht zu, concedirt nur indirect protestirend, weil sie muß, mit dem Vorbehalte, zu gelegener Zeit anders zu handeln? Wie wenn Jemand behauptete: was auf göttlichem Ursprunge beruht, kann der Papst nicht aufheben; es ist also höchstens eine Dispens, diese aber kann nicht das Recht des Staates schaffen, sondern ihm eine Gnade bewilligen u. s. w.? Ich mache diese Einwände nicht. Aber für mich und Jeden, der ein reifes Urtheil hat, sind die Broschüren schwerlich geschrieben.

Noch eine Reihe solcher Fragen könnte ich aufwerfen, will mich aber bescheiden. Auch gehe ich nicht auf alle anstößigen Einzelnheiten ein. Nur Weniges. S. 28 erfahren wir zu unserm Erstaunen, daß der Bischof in Nordamerika noch ungehinderter sei in der Verhängung zeitlicher Strafen gegen Geistliche, als anderwärts; „denn da alle Kirchengüter auf seinen Namen eingeschrieben sind, und er somit vor dem Gesetze als Eigenthümer dasteht, kann er nach Absetzung eines unwürdigen Geistlichen nöthigenfalls die Polizei ohne Weiteres requiriren, um ihn aus dem Besitze der Pfründe auszuweisen." Abgesehen davon, daß aus der Vorschrift, die Güter auf den Namen der Bischöfe einzuschreiben, noch nicht die Thatsache folgt, daß dieses auch stets geschehen sei, — wie ich denn positiv weiß, daß in Amerika Fälle

vorkommen, wo abgefallene Pfarrer zum Scandal im Pfarrhause geblieben sind, weil es auf ihren Namen eingeschrieben war, — und abgesehen davon, daß dies keine Polizei-Sache ist, sieht jeder Laie ein, daß wenn der Staat dem Bischofe als Eigenthümer das Exmissionsrecht gibt, solches nichts mit Anerkennung der bischöflichen Gewalt als solcher zu thun hat. — Das Argument S. 41, daß die Beschränkung der kirchlichen Macht zur Anwendung physischer Macht und zeitlicher Strafen am Unglauben und der Unsittlichkeit der Zeit eine Hauptschuld trage („in Folge derselben"), ein glückliches sei, mögen die Leser beurtheilen; für jene, welche sagen: wenn die Kirche könnte, loderten auch jetzt noch die Scheiterhaufen, ist es jedenfalls Wasser auf die Mühle. — Die Interpretation der Decretale Novit. c. 13. X. de iudiciis II. 1. (S. 46 ff.) ist verunglückt. Liest man den Excurs, so sollte man meinen, es habe sich um nichts gehandelt als den Satz: die Kirche könne auch Aussprüche über das Unrecht thun, welches sich Jemand in Betreff zeitlicher, weltlicher Dinge zu Schulden kommen lasse. Bekanntlich handelt es sich aber in jener Decretale und im Tit. X. de iudiciis überhaupt nicht um unschuldige theoretische Dinge, sondern um die ganz praktische Frage der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Man braucht nicht wegzudemonstriren, was sich nicht wegdemonstriren läßt und nicht wegdemonstrirt zu werden braucht, wenn man neben dem „Naturrecht" auch die „Geschichte" gelten läßt.

Prag. Schulte.

Literarische Notizen.

— Die Angriffe französischer Blätter auf einen von dem Bischof Dupanloup von Orleans bei Gelegenheit der vorigjährigen Ueberschwemmungen in Frankreich veröffentlichten Hirtenbrief [1]) haben eine größere Schrift des Bischofs unter dem Titel „Der Atheismus und die sociale Gefahr" hervorgerufen. Sie erörtert die Frage, in wieweit große Calamitäten als göttliche Strafgerichte anzusehen sind, und schildert die Verbreitung irreligiöser Lehren und die Gefahren derselben für die sociale Ordnung in Frankreich, und bildet einen beachtenswerthen Beitrag zur populären Apologetik und zur Charakteristik der französischen Zustände in der Gegenwart. In der zu Augsburg erschienenen deutschen Uebersetzung dieser Schrift [2]) sind die speciell auf die französische Literatur bezüglichen Partieen abgekürzt, namentlich von den zahlreichen Citaten nur eine Auswahl gegeben. Soweit sich ohne Vergleichung des Originals urtheilen läßt, ist die Bearbeitung zweckmäßig und geschickt gemacht — nur sollten die literarischen Verweisungen in den Noten zahlreicher und genauer sein — und die Uebersetzung im Allgemeinen ziemlich gut, jedenfalls besser, als die mancher andern Aufsätze, die früher in den ‚Katholischen Studien' veröffentlicht worden sind (1866, Sp. 629), von denen diese Broschüre das 1. Heft des 2. Bandes bildet [3]).

1) Deutsch: „Die Uebel und die Zeichen der Zeit." Passau, Deiters 1866. 18 S. 8. $2\frac{1}{2}$ Sgr.

2) Der Atheismus und die sociale Gefahr. Von Msgr. Dupanloup, Bischof von Orleans, Mitglied der französischen Akademie. Augsburg, Literarisches Institut 1867. 76 S. 8.

3) S. 11 steht „unzertrennlich mit der Natur" st. „von der Natur"; S. 21 „Belohnung und Vergütung" st. „Vergeltung"; S. 22 „Ruhm" st. „himmlische Glorie"; S. 29 „was Vernunft und Offenbarung über Gott jemals publik gemacht hat" (!); S. 46: „es gibt Leute, die ruhig sind; ich hingegen bin es nicht [ich bin besorgt], weit weniger für die Gesellschaft" ꝛc.; S. 67 „in politischen Cirkeln kam man hierauf zur Sprache" st. „zu sprechen"; S. 70 „Schmach und Entrüstung" st. „Scham und Entr.", und vieles drgl. — Hat Dupanloup wirklich S. 35 geschrieben: „Eine andere Gesellschaft zu gleichem Zweck entstand in Deutschland unter dem Namen »Handle wie du denkst« und mit der Verpflichtung, nie irgend welches Sacrament zu empfangen, weder bei der Geburt, noch bei der Vermählung oder vor dem Hinscheiden. Ihr zu Grunde liegt das System Hegels"?!

— Es stand zu erwarten, daß die am 29. Juni stattgefundene Heiligsprechung der Märtyrer von Gorkum zu verschiedenen Schriften über dieselben Veranlassung geben würde, zumal sich der ganze Stoff in einem von einem Zeitgenossen der Märtyrer, dem berühmten Theologen Wilhelm Estius, geschriebenen lateinischen Werke erhalten hat. Estius, zuerst zu Löwen, später zu Douai Professor der Theologie, war aus Gorkum gebürtig und der Neffe eines der Hauptstreiter der heiligen Schaar, des Franciscaner-Guardians Nicolaus Pieck. Auch mit den beiden Pfarrern von Gorkum, Leonhard Vechel und Nicolaus Poppel, war er befreundet. Noch in dem Jahre des Martyriums, 1572, verfaßte Estius einen kurzen Bericht über das Ereigniß. Später, 1603, veröffentlichte er eine auf sorgfältigen Forschungen beruhende ausführliche Geschichte der Martyrer, welche in diesem Jahre von Prof. Reusens in Löwen mit Noten neu herausgegeben worden und auch in deutscher Uebersetzung erschienen ist [1]). Hauptsächlich auf Grund dieses Werkes, hat der Rector der Löwener Universität ein Leben der Märtyrer geschrieben [2]). Er hat dabei auch noch ein größeres Gedicht des Historikers Pontus Heuterus benutzt, welcher mit den Märtyrern gefangen saß, aber nicht bis zum Ende mit ihnen ausharrte, und eine Reihe kleinerer Abhandlungen, welche im Laufe der letzten Zeit in Belgien oder Holland erschienen sind. Auffällig sind in dem Buche die zahlreichen Anspielungen auf Löwen und seine frühere Bedeutung für die katholische Kirche. Wenn man aber weiß, daß mehrere der hervorragendsten unter den Märtyrern früher der Universität Löwen angehörten, wenn man ferner sich erinnert an die großartige Bedeutung dieses Bollwerks des Glaubens, besonders im 16. Jahrh., so wird man die Wärme, womit der Rector der heutigen Löwener Hochschule von der großen Vergangenheit der Alma mater spricht, berechtigt finden. In der deutschen Uebersetzung des Buches sind außer den Noten, die ohne wesentliche Bedeutung sind, diese speciellen Bezugnahmen auf Löwen zum Theil weggelassen worden. Die Uebersetzung ist im Uebrigen treu und gut [3]).

— Im Verlage von Spithöver in Rom sind kürzlich eine Anzahl chromolithographirter Bilder aus den Katakomben erschienen. Die uns vorliegenden sechs geben folgende Darstellungen: 1. die h. Jungfrau mit dem Kindlein Jesu und einem Propheten (vom Cömeterium der h. Priscilla, 1.—2. Jahrh.); 2. Jesus Christus mit Nimbus und Evangelienbuch, ähnlich dem Bilde aus den Grüften von St. Ponziano (Freske in der Krypte der h. Cäcilia, Cömeterium des h. Callixtus); 3. die h. Cäcilia (Freske neben dem Grab der Heiligen, in demselben Cömeterium); 4. die h. Jungfrau mit dem Kinde (Cömeterium der Domitilla, 3. Jahrh.); 5. die h. Jungfrau mit dem Kinde zwischen zweien der Weisen aus dem Morgenland (Cömeterium der hh. Petrus und Marcellin, 3. Jahrh.); 6. die h. Jungfrau

1) Historia Beatorum Martyrum Gorcomiensium a *Guilelmo Estio Hesselio*, S. Th. Doct. Lovaniensi, in Acad. Duacena professore, conscripta, quam notis illustravit atque appendice instruxit *E. H. I. Reusens*, S. Th. Doct. in Acad. Cath. Lov. antiq. christ. et archaeologiae prof. ord. Lovanii, Peeters 1867. 352 S. 12. 2 Fr. 75 C. — Geschichte der Martyrer von Gorcum. Von ihrem Zeitgenossen, dem berühmten Theologen Wilhelm Estius Hesselius. Uebersetzt und mit Zusätzen herausgegeben von einem Priester des Franciscaner-Ordens. Warendorf, Schnell 1867. 20 Sgr.

2) Les martyrs de Gorcum. Par Mgr. *Laforet*, Recteur magnifique de l'Université catholique de Louvain. Louvain, Peeters 1867. XVI u. 218 S. 8. 2 Fr.

3) Die Märtyrer von Gorkum. Von N. J. Laforet, Rector der katholischen Universität zu Löwen. Mit Genehmigung des Verfassers ins Deutsche übertragen bei Gelegenheit der am 29. Juni d. J. statthabenden Heiligsprechung der Märtyrer. Mit vier nach Originalgemälden gestochenen Portraits. Münster, Regensberg 1867. XVI u. 130 S. kl. 8. — Der Uebers. schreibt bald „Estius", bald „Este" und behält die französische Namensform „Nicaise" bei statt „Nicasius", sowie mitunter „Thierri" statt „Theodor".

mit dem Kinde (Cömeterium der h. Agnes, 4. Jahrh.). Die Chromolithographieen sind ganz in der Weise der Tafeln zu de' Rossi's Roma sotterranea, und in einem handlichen Formate (12°) ausgeführt. Es ist zu hoffen, daß der Verleger auch die übrigen Katakombenbilder von einiger Bedeutung in solchen allgemein zugänglichen Abdrücken herausgeben werde. — Einige Mittheilungen über die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiete der altchristlichen Kunst in Rom und die daraus sich ergebenden Resultate dürften bei dieser Gelegenheit nicht unwillkommen sein. Schon Boldetti, Bottari, Mamachi und Orsi hatten eine große Anzahl der in den Katakomben aufgedeckten Fresken dem 2. und 3. Jahrh. zugewiesen. Dieser Ansicht hatte sich der vor einigen Jahren verstorbene Franzose Labus auf Grund sorgfältiger Untersuchungen angeschlossen (Ann. de phil. chrét. XXI, 357); Raoul-Rochette (Tableau des catac. p. 34—56) versetzt einige dieser Gemälde, namentlich die des Cömeterium des Callixtus, denen er eine an die classische Kunst völlig erinnernde Feinheit und Vollendung zugestand, ins 3. Jahrh. Das Bild des guten Hirten, in den Katakomben so häufig, und zugleich die erste symbolische Darstellung des Erlösers, ist meistens so vortrefflich, daß d'Agincourt (hist. de la peinture V, 20) ein herrliches Deckengemälde der Art (bei Bosio, Roma sott. p. 537) ohne Bedenken dem Ende des 2. Jahrh. zuschreibt. Gleich ausgezeichnet an künstlerischer Vollendung und Alter ist die Marmorstatue des guten Hirten im Lateran (abgebildet bei Martigny, Dict. des antiq. chrét. II, 515). Ch. Lenormand (Mel. d'arch) hatte schon den innern Zusammenhang der ältesten christlichen Malereien mit der classischen römischen Kunst bemerkt und später die Ueberzeugung gewonnen, daß mehrere Gemälde im Cömeterium der Domitilla bis ins Ende des 1. Jahrh. hinaufreichen und daß ein Bild im Cömeterium des Prätextatus mit Sicherheit dem Zeitalter der Antonine angehöre (les catac. romaines 1858). Das Cömeterium des h. Callixtus besitzt in seinen ältesten Galerieen Darstellungen, welche alle Kenner, auch protestantische, ins 1. Jahrh. setzen. Bereits in einer seiner frühesten Schriften (de monum. *ΙΧΘΥΝ* exhib. p. 2659) hatte de' Rossi das hohe Alter der in den Grüften des h. Callixtus neu entdeckten Fresken theils aus der Topographie der Katakomben, theils aus dem eigenthümlichen Stil und dem besondern Charakter dieser Gemälde, theils auf Inschriften gestützt, nachgewiesen. Diese Untersuchungen vervollständigte er später in seiner Notiz über die ältesten Darstellungen der seligsten Jungfrau (Imagini scelte della B. Vergine Maria, tratte dalle catacombe Romane. Rom 1863). Sehr bedeutend für die Geschichte unserer ältesten Kunst war die Entdeckung des Cömeterium der Domitilla durch Michele de' Rossi, über welche das Bulletino seines Bruders ausführlich berichtete (1865, Mai bis Juni). Außer Fresken mit Weinranken, Vögeln und zierlichen Genien, welche lebhaft an die Columbarien der Augusteischen Zeit und an pompejanische Malereien erinnern, fand man noch die Spuren symbolischer und geschichtlicher Darstellungen aus dem bekannten Bilderkreise der Katakomben, so besonders Daniel unter den Löwen. Nach Marc Aurel (161—180) ist nach den sichern Angaben der Ziegelstempel in diesen Gängen nicht mehr begraben worden, meist aber viel früher. Demnach und auf andere Gründe hin, setzt de' Rossi diese Malereien in die Zeit der Domitilla selbst, d. h. in das Ende des 1. Jahrh. In die nämliche Periode fiele dann auch die eben daselbst am 10. März 1865 aufgedeckte Darstellung des himmlischen Mahles mit dem Symbole des Fisches, von welchem wie von dem Bilde Daniels der Ausspruch de' Rossi's gilt: „Cotesto tipo è tutto conforme al genio ed ai modelli dell' arte classica.“ — Daß der christliche Kunstsinn zuerst nach der plastischen Phrase, dem Symbol, der Allegorie gegriffen; daß wir zuerst nur Kunstzeichen (dem Fisch, der Taube, der Schlange, dem Schiff, dem Anker), erst später dem symbolisch oder unmittelbar gefaßten Figurenbild in den Katakomben begegnen, ist also eine These, die man nach den neuesten Aufgrabungen zum wenigsten als ernstlich erschüttert zu betrachten hat. Die Ausführungen unserer Kunstgeschichten, insbesondere der neuesten „Geschichte der Malerei“ von Adolph Görling (Leipzig 1865) wird der Leser nach dem Obigen selbst vervollständigen, bez. verbessern können.

F. X. Kraus.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Ehrenberger, Chron. Tabellen zur Kirchengesch., von Evelt.
Linsenmann, Michael Baius, von Simar.
Mörikofer, Ulrich Zwingli, von Hefele.
Schmieder, die Benedictiner-Ordensreform, von Ennen.
Schneemann, der Papst das Oberhaupt der Gesammtkirche, von Dieringer.
Stintzing, Literatur des römisch-kanon. Rechts, von Schulte.

Zur Besprechung sind in Aussicht genommen:

Brunner, der Prediger-Orden in Wien.
Diemer, Beiträge zur ältern deutschen Sprache und Lit. VI.
Hansjakob, die Salpeterer.
Werner, Gesch. der neuzeitlichen Apologetik.
„ Zur Orientirung über Wesen und Aufgabe der christl. Philosophie.
Zell, die Kirche der Abtei Petershausen. Mit einem Anhange: die bildl. Darstellungen der Himmelfahrt Christi, von C. P. Bock.

Correspondenz der Redaction. — No. 16: Erhalten; eine Rec. von L. ist bereits zugesagt. — No. 42: Dankend erhalten. — No. 80. 85. 123: Noch nicht fertig? — No. 120: Die Bücher abgesandt. — No. 171: Mit dem Zusatz in der nächsten Nummer.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 5. August 1867. №16.

Neutestamentliche Literatur.

Der **Römerbrief** und die **Anfänge der Römischen Gemeinde.** Eine kritische Untersuchung von Dr. **Wilhelm Mangold,** Professor der Theologie zu Marburg. Marburg, Elwert 1866. VIII u. 164 gr. 8. 25 Sgr.

Den Hauptgegenstand der vorliegenden Schrift bildet die Ermittlung des ersten Leserkreises, des Zweckes und der Veranlassung des Römerbriefes. Die Anfänge der römischen Gemeinde werden nur nebenbei und als Corollar behandelt, ein Umstand, der dem Werke nicht zum Vortheil gereicht, uns aber der Pflicht entledigt, auf die bezüglichen Ausführungen des Verf., so viel wir auch dagegen zu bemerken hätten, weitläufiger einzugehen. Wir heben bloß hervor, daß der Verf. sich gegen die „in der kritischen Schule fast zum Dogma gewordene Behauptung, daß Petrus niemals in Rom gewesen", ausspricht, woran er sehr wohl thut. Nur hätten wir gewünscht, daß er nicht bloß eine Anwesenheit des Petrus in Rom in der letzten Lebenszeit desselben zugegeben, sondern auch die Zeugnisse des Papias und Clemens Alex. gehörig gewürdigt hätte, wornach dieser Apostel schon früher seinen Aufenthalt in der Welthauptstadt genommen. Der Verf. hat sich dadurch, daß er vor diesem weitern Schritt zurückscheute, um Benutzung des wichtigsten Documentes für Erforschung der Stellung, welche das Christenthum gegenüber dem Judenthum in Rom vor Abfassung des Römerbriefes einnahm, nämlich um Benutzung des Marcusevangeliums gebracht. Wir sind der Ueberzeugung, daß sich ohne Herbeiziehung dieses Evangeliums die historische Situation, in welcher der Römerbrief entstanden, nie sicher werde zeichnen lassen.

Um aber auf den Hauptgegenstand unserer Schrift überzugehen, so stellt sich Mangold näher die Aufgabe, die Untersuchungen von Baur und Schott 1) über die Entstehung des Römerbriefes einer Revision zu unterziehen. Diese Gelehrten stimmen bezüglich der Zweckfrage überein, indem beide den Römerbrief von Paulus zur Rechtfertigung seines Heidenapostolates geschrieben sein lassen, dagegen gehen sie in der Bestimmung des ursprünglichen Leserkreises aus einander, den Baur als einen judenchristlichen, Schott aber als einen heidenchristlichen zu erweisen sucht. Mangold stellt sich nun zu ihnen so, daß er die gleiche Zweckbeziehung mit ihnen annimmt, in der Frage aber nach dem Leserkreis sich gegen Schott erklärt und mehr auf Seite von Baur sich stellt, indem auch er nachzuweisen sucht, daß der Brief auf Judenchristen berechnet gewesen, nur seien es nicht ebionitische Prätensionen, wie Baur meinte, sondern „aus theokratischen Motiven fließende Bedenklichkeiten gegen die Heidenmission", die der Apostel bei denselben beseitigen wolle. Der Beweisführung, in welcher M. seine Thesen zu erhärten sucht, wird man Scharfsinn, Umsicht in der Benützung aller ihm günstigen Momente und, was Baur so oft vermissen läßt, gesund verständiges Urtheil nicht absprechen können. Nichtsdestoweniger glauben wir, daß die Resultate, zu denen er gelangt ist, nicht haltbar seien.

Der Römerbrief enthält allerdings vieles, was zur Vertheidigung des Heidenapostolates dienen kann, allein direct spricht er die Absicht einer solchen Vertheidigung nirgends aus und, was die Hauptsache ist, wenn man in dieser Beziehung ein indirectes Verfahren mit Verhüllung des eigentlichen Zielpunktes anzunehmen hätte, so fehlen gerade die Momente, auf welche der Apostel am meisten hätte Gewicht legen und welche er am weitesten hätte in den Vordergrund rücken müssen, z. B. die Hinweisung auf den Befehl Jesu, auf das Zeugniß des h. Geistes, auf die Früchte der Heidenmission u. s. w. Sodann gibt der Römerbrief nirgends eine Andeutung, daß der Heidenapostolat oder die Berechtigung der Heidenmission in seinem Leserkreise wirklich unmittelbar beanstandet wurde; das sind vielmehr Dinge, welche durch die ganze Schrift hindurch als durchaus fest und unangetastet erscheinen. Daß aber Paulus in dieser Beziehung prophylaktisch verfahren, ist eine Annahme, durch welche weder seiner Klugheit noch dem in der römischen Gemeinde herrschenden Geiste ein Compliment gemacht würde. Endlich besteht der Römerbrief seiner Hauptmasse nach aus regelrechten dogmatischen Ausführungen, die auch einen systematischen Zusammenhang nicht verkennen lassen. Daß aber dieser ganze Apparat um der e i n e n Frage, der Rechtfertigung des Heidenapostolates, willen in Bewegung gesetzt worden, können wir nicht glauben. Wir stimmen allerdings vollständig den vom Verf. (S. 27) angeführten Worten Baurs bezüglich des Ursprungs der von ihm als echt anerkannten Briefen Pauli bei: „Es sind specielle Verhältnisse und Bedürfnisse, die den Apostel zur Abfassung dieser Briefe veranlaßten, und nicht nur etwa solche, die er mehr nur benützte, um eine zuvor schon beabsichtigte Lehrentwicklung anzuknüpfen, sondern vielmehr solche, die ihn durch den gebieterischen Drang der Umstände zum Schreiben herausforderten und nöthigten, wenn er sein Werk nicht vereitelt sehen wollte." Allein weil wir mit der hier ausgesprochenen Anschauung Ernst zu machen gewohnt sind, nicht nur bezüglich der Paulinischen Briefe, sondern der neutestamentlichen Bücher überhaupt, müssen wir uns gegen die angeführte Zweckbeziehung des Römerbriefes erklären. Derselbe würde viel zu viel enthalten, was mit diesem Zwecke entweder gar nicht oder nur schwer in Beziehung zu bringen wäre, was also seinen Ursprung nicht „einem gebieterischen Drang der Umstände", sondern einem Sichgehenlassen des Apostels zu verdanken hätte. Das mußte Baur indirect damit zugeben, daß es ihm nicht gelungen ist, die Aufnahme jeder Partie des Römerbriefes aus dem von ihm aufgestellten Zwecke zu erklären, und das gleiche ist bei M. der Fall, obwohl er sich Mühe gibt seinen Vorgänger zu ergänzen. Auch er weiß die wichtige Ausführung über das Gesetz in Cap. 6 und 7 mit seiner Zweckbeziehung nicht zu

1) Der Römerbrief seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt. Erlangen 1858.

vereinigen, sondern muß sie als episodische Digression betrachten. Wie gut M. diese Digression unter dem Gesichtspunkt der Opportunität zu rechtfertigen weiß, so ist das eben nicht genügend: nicht die Opportunität, sondern die Nöthigung zu Aufnahme derselben sollte nachgewiesen sein. Sonach würde der Römerbrief unter Voraussetzung des ihm von M. gegebenen Zweckes auf der einen Seite zu wenig, auf der andern zu viel enthalten, und man würde auch nicht begreifen, wie der Apostel dazu kam, sich einen solchen Zweck zu setzen.

Nicht günstiger ist das Resultat zu beurtheilen, zu welchem M. bezüglich des Leserkreises kommt, den er, wie bemerkt, als einen judenchristlichen auffaßt. Diese Auffassung widerspricht den positiven Angaben des Römerbriefes selbst (Cap. 1, 6 u. 13), aus welchen hervorgeht, daß sich der Briefschreiber seine Leser als Heidenchristen gedacht hat. Um gegen ein so klares Zeugniß aufzukommen, ist der Nachweis, daß die zwischen den in Cap. 14 und 15 genannten Minoritäten der Starken und Schwachen fluctuirende Masse der Gemeinde judenchristlich gewesen, zu schwach begründet, und die Behauptung, ἔθνη sei in den genannten Stellen nicht in ethnographischem Sinne gebraucht, sondern in geographischem, wornach es ohne Rücksicht auf die Abstammung die Bewohner des Heidenlandes im Gegensatz zu denen des Judenlandes bezeichnen würde, ist eine exegetische Auskunft der schlimmsten Sorte und jedenfalls im Römerbrief nicht zulässig, in welchem gerade das Verhältniß der geborenen ἔθνη zu den geborenen Israeliten einen hervorragenden Gegenstand der Ausführung bildet. Kurz, man wird dabei stehen bleiben müssen, daß die römische Kirche, wenigstens ihrem Hauptstamme nach, eine heidenchristliche war, wenn man auch zugeben kann, daß M. in seiner Bestreitung Schotts, der diese Behauptung aufrecht erhielt, vielfach das Richtige getroffen. Fragen wir nach dem letzten Grund, warum man dem unzweideutigen Selbstzeugniß des Römerbriefes gegenüber den heidenchristlichen Charakter der römischen Urkirche in Zweifel glaubt ziehen zu sollen, so liegt derselbe darin, daß im Römerbrief Fragen zur Verhandlung kommen, die unmöglich spontan auf dem Boden einer heidenchristlichen Gemeinschaft erwachsen sein können, auch unter der Voraussetzung nicht, daß den betreffenden Heidenchristen das Alte Testament nicht nur bekannt, sondern auch Gegenstand eifrigster Forschung geworden sei. Es springt vielmehr in die Augen, daß hinter diesen Fragen nationaljüdische Prätensionen stecken, die dem Geist und Buchstaben des A. T. fremd sind, wohl aber das Lebenselement des mit dem N. T. zeitgenössischen Judenthums bildeten. Daher ist auch Baur insofern gegenüber von M. relativ im Recht, wenn er den angeblich judenchristlichen Charakter der römischen Urkirche näherhin als einen ebionitischen bestimmt. Was man in dieser Beziehung an ihm aussetzen kann, ist nur dies, daß er nicht weit genug ging. Unverkennbar nämlich leugnete die Opposition, die der Apostel vor sich hatte, und welche auf Beschneidung und Gesetz, auf das theokratische Erbgut, auf den Segen, der sich an die Abstammung von den Patriarchen knüpfte, und auf die Bedeutungslosigkeit des Häufleins, das sich aus Israel zum Christenthum gewandt, hinwies, nicht bloß die Berechtigung des Heidenchristenthums, sondern alles und jedes Christenthums überhaupt, und muß folglich außerhalb desselben gestanden haben. Das hätte auch Baur, dessen scharfes Auge die Tragweite der im Römerbrief verhandelten Fragen richtig bemaß, anerkennen sollen, allein daran war er durch die Rücksicht auf sein System gehindert. Er hatte sich einmal von Judenchristenthum und Heidenchristenthum, Petrinismus und Paulinismus Kategorieen zurecht gemacht, die wegen ihrer Elasticität und Undefinirbarkeit sich ebenso bequem für seine geschichtsphilosophischen Constructionen erwiesen, als sie für exacte historische Forschung wenig brauchbar sind. Baur durfte über seine Kategorieen hinaus nichts sehen, sonst hätte er seine Entwicklungsmaschine gleich zum Anfang ins Stocken gebracht. Daß aber auch M. dieser Kategorieen sich nicht entledigte oder vielmehr sie nicht auf ihren wahren Werth zurückführte, ist uns ein Räthsel. Jedenfalls ist diese Unterlassung für sein Buch verhängnißvoll geworden. Indem sein historisches Gewissen nicht zuließ, die römische Urkirche als ebionitische aufzufassen, wurde er genöthigt von Baur abzuweichen, worin dieser Recht hatte, nämlich in der Anerkenntniß der Fundamentalität der im Römerbrief bekämpften Gegensätze; da er aber in den Baur'schen Kategorieen befangen blieb, so mußte er seinem Vorgänger folgen, wo er im Unrecht war, nämlich in der Charakterisirung der römischen Gemeinde als einer judenchristlichen, und mußte gerade deswegen auch den Punkt übersehen, von dem nur allein sich Licht über Veranlassung und Composition des Römerbriefes gewinnen läßt. Eine Gefahr nämlich für eine Gemeinschaft kann nicht bloß durch Fragen entstehen, die spontan in ihr auftauchen, sondern auch durch Fragen, die von außen in sie hineingeworfen werden. Es steht nicht das Mindeste im Wege, diese auch bei der römischen Kirche anzunehmen, und wir sind sogar zu dieser Annahme gezwungen, wenn wir, wie wir nicht anders können, uns dieselbe als eine heidenchristliche denken. Wo wir aber den Ausgangspunkt dieser von außen kommenden Einwirkung zu suchen haben, legt sich von selbst nahe: es ist das Judenthum, das in der damaligen Zeit ebenso eifrig und vielleicht sogar noch erfolgreicher missionirte als das Christenthum und diesem den Boden der Heidenwelt streitig machte. Wie die jüdische Mission in Rom wirkte, wie sie Proselyten selbst am Hofe Nero's gewann, wie undenkbar es sei, daß sie die noch junge christliche Kirche dort unbehelligt gelassen, wie durch Einwirkung derselben für diese eine Gefahr der ernstesten Art entstand, wie der Römerbrief in **allen** seinen Theilen Licht bekommt, wenn man ihn in der dadurch entstandenen Situation abgefaßt denkt, wie durch diese Auffassung namentlich das zweite, in sichtlicher Erregung geschriebene Capitel, wo die jüdischen Missionäre nur nicht gerade mit Namen genannt sind, zu seinem Rechte gelangt, — das auszuführen ist hier nicht unsere Aufgabe, wo wir bloß über die Schrift Mangolds zu berichten haben.

Uebrigens hat, trotz der Ausstellungen, welche wir zu machen haben, diese Schrift doch einen guten Eindruck auf uns hervorgebracht. Sie ist ganz das, was man eine saubere Arbeit nennt, bis ins Einzelnste hinein sorgfältig durchdacht und liebevoll ausgeführt. Der warme Hauch christlicher Begeisterung, der sie wohlthuend durchweht, bürgt für den Adel des Interesses, durch welches sich der Verf. bei seinem Schaffen leiten ließ. Die hie und da scheinbar etwas breite Darstellung ist doch in der That concis und frei von unnützen Weitläufigkeiten. Die sprachlichen Erörterungen, welche an einzelne Stellen des Römerbriefes angeknüpft werden, zeugen von großer exegetischer Gewandtheit und manche derselben dürften sich als gutes Gold bewähren, alle aber verdienen jedenfalls Berücksichtigung. Nur die Deutung, die der Verf. S. 159 von κατὰ κεφαλῆς gibt, scheint uns ein Einfall zu sein, der ihm während der Correctur der Druckbogen gekommen, und dem er ohne genauere Prüfung geschwind in einer Anmerkung ein Plätzchen verschaffte.

Tübingen. **Aberle.**

Kirchengeschichte.

Chronologische Tabellen zur Universalgeschichte der christlichen Kirche. Von **P. Joh. Paul Ehrenberger,** Katecheten am Obergymnasium zu Bozen. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Innsbruck, Wagner 1867. 88 S. gr. 8. 12 Sgr.

Chronologische, insbesondere synchronistische Tabellen bieten in mehr als Einer Rücksicht für das Studium der Geschichte nicht unerhebliche Vortheile dar, vorausgesetzt, daß sie in zweckentsprechender Weise angelegt und mit der erforderlichen Sorgfalt ausgeführt sind. Die Anordnung, welche der Herausgeber der in

Rede stehenden kirchenhistorischen Tabellen getroffen hat, erscheint in der Hauptsache als eine angemessene. Bei jeder Periode[1]) ist zu Anfang ein kurzer Hinweis und zum Schlusse ein längerer Rückblick auf die Stellung und Wirksamkeit der Kirche in dem betreffenden Zeitabschnitte gegeben; die geschichtlichen Facta und Erscheinungen aber sind regelmäßig in sechs Columnen untergebracht, von denen die drei ersten (auf der linken Seite) die äußern Verhältnisse, die drei andern (auf der gegenüberstehenden rechten Seite) die innern Angelegenheiten betreffen. Daß in der ersten Rubrik auf die politischen Zustände, namentlich auf die regierenden Kaiser, die Bildung oder den Zerfall der verschiedenen Reiche u. s. w. hingewiesen wird, ist offenbar von Nutzen. Nur dürfte, zumal bei den spätern Jahrhunderten, nicht Weniges füglich wegbleiben können, wie z. B. die Erwähnung mancher Schlachten, Feldherrn, Staatsmänner, die „der Zigeuner in Deutschland", des Fieschi'schen Attentats gegen Louis Philipp u. s. w. Man bekommt wirklich den Eindruck, als ob diese Tabellen für das Studium der Profangeschichte mitbenutzt werden sollen, was aber weder im Titel noch in der Vorrede irgendwie angedeutet ist. — Die zweite Columne behandelt die „Ausbreitung des Christenthums", die dritte die „Christenverfolgungen, Martyrer und Apologeten." Ref. würde es vorziehen, die Geschichte der Verbreitung und der (gewaltthätigen) Verfolgungen der christlichen Kirche unter der nämlichen Rubrik zu vereinigen, dahingegen den literarischen Kämpfen und der Geschichte der theologischen Literatur überhaupt eine eigene Columne zu widmen. Anderer Gründe nicht zu gedenken, würde dadurch der Uebelstand vermieden, daß z. B. die Missionsthätigkeit des h. Bonifacius in der zweiten Spalte, dessen Tod aber in der dritten, und zwar schon einige Zeilen höher, vorkommt[2]). Letzteres hängt indeß ebenfalls mit einem andern Punkte zusammen, in welchem wir dem Verf. nicht beipflichten können. „Um dem Synchronismus möglichst nahe zu kommen", sind innerhalb einer jeden Periode die einzelnen Jahrhunderte als kleinere Abschnitte angesetzt und von einander auch im Drucke deutlich geschieden. Allein für die Uebersichtlichkeit, auf welche es bei dergleichen Tafeln doch vor allen Dingen ankommt, reicht das nicht aus. Diese erheischt, daß die zu einander gehörigen und insbesondere auch die gleichzeitigen Ereignisse sogleich als solche hervortreten und dem Leser ins Auge fallen. Der Umstand, daß bei gehöriger Berücksichtigung dieses Moments die Zusammenstellung schwieriger, die Bogenzahl vermehrt, der Druck etwas kostspieliger wird, indem in einzelnen Columnen hin und wieder größere Stellen leer bleiben, kann hier, wo es um den letzten Zweck der ganzen Arbeit sich handelt, unmöglich Bedenken erregen. — Ohnehin läßt, was Raumersparniß angeht, bei der vorliegenden Schrift besser in einer andern Weise sich etwas gewinnen, nämlich durch Ausscheidung mancher Einzelheiten, welche entweder nur von untergeordneter oder von bloß localhistorischer Wichtigkeit sind; was überdies für die Auffassung und Vergegenwärtigung der bedeutendern Vorgänge nur förderlich sein würde. Dahin rechnen wir (außer solchen Notizen aus der politischen Geschichte, wovon schon oben die Rede gewesen ist) z. B. die Bemerkung auf S. 73: „Das Officium Gregorii VII. ein Stein des Anstoßes in vielen Staaten"; S. 83: „Himioben, Schönheit des katholischen Cultus"; die Engelweihe zu Einsiedeln S. 39; die Nachrichten über die Gründung mehrerer österreichischer und tyrolischer Klöster S. 47 und anderwärts. Vollends aber ist nicht zu begreifen, was mit den „innern Zuständen der christlichen Kirche", speciell mit der „kirchlichen Literatur" Humboldts Reisen und Niebuhrs römische Geschichte zu schaffen haben (S. 81) oder Bopps (gedruckt ist: „Lopp's") Sanskrit-Grammatik (S. 83).

In Betreff des zweiten der Eingangs hervorgehobenen Requisite versichert der „Vorbericht der Verlagshandlung", daß „der Verfasser bestrebt war, diese neue Auflage seiner chronologischen Tabellen mit größter Sorgfalt zu verbessern und zu vervollständigen." Deßungeachtet lassen dieselben in Bezug auf Richtigkeit und Genauigkeit der Angaben noch gar Vieles zu wünschen übrig. Bei den Fehlern gegen die Chronologie scheint die Schuld allerdings in mehrern Fällen an dem Manuscripte oder dem Setzer zu liegen. So ist es offenbar nur ein Versehen im Druck, wenn S. 21 steht: Räubersynode zu Ephesus 549 (statt 449). Aehnlich mag es sich damit verhalten, daß der Synode von Frankfurt die Jahreszahl 797 statt 794, der Schlacht auf dem Lechfelde 953 statt 955 beigefügt ist; desgleichen, wenn der Tod Constantins II. in das Jahr 349 anstatt 340 und der Friedrichs des Großen in das J. 1780 statt 1786 verlegt erscheint. Daneben indeß finden sich auch chronologische Unrichtigkeiten anderer Art. So wird das Auftreten des Sabellius hier noch in das erste Decennium nach Mitte des 3. Jahrh. gesetzt; ebenso das Concil von Sardika der früher hergebrachten Annahme gemäß in das J. 347, obwohl durch die Wiederentdeckung der Philosophumena, resp. der Festbriefe des h. Athanasius beide Angaben schon vor einiger Zeit sich als irrig herausgestellt haben. Die Niederlage der Magyaren bei Merseburg erfolgte ein Jahr früher, die Abfassung des Decretum Gratiani wenigstens zwei, wahrscheinlich aber zwölf Jahre früher, dagegen die Convention der preußischen Regierung mit dem päpstlichen Stuhle drei Jahre später, als der Verf. schreibt. Der Tod des h. Franciscus Xaverius ist das eine Mal richtig in das J. 1552, das andere Mal aber (S. 66) in das J. 1562 gesetzt. Auf der folgenden Seite ist bei den Annalen des Baronius 1585 in 1588 zu corrigiren. — Unter den sachlichen Unrichtigkeiten ist zunächst eine uns aufgestoßen, wobei allem Anscheine nach wiederum die Undeutlichkeit des Manuscripts dem Setzer und weiterhin dem Leser einen bösen Streich gespielt hat. In der Zahl der von der abendländischen Kirche reprobirten Canones des Concilium Quinisextum soll nämlich auch einer in Betreff der „Priesterweihe" sich finden; in Wirklichkeit aber betrifft derselbe nicht die Priesterweihe, sondern die Priesterehe, und zwar ist es nicht der 8., sondern der 13. (und außerdem der 6.), der über diesen Gegenstand handelt. Verliert damit diese Stelle (S. 27) ihr Befremdendes[1]), so ist es hingegen kaum zu erklären, wie der Herausg. S. 9 von „gnostischen Secten der jüdisch-hellenischen Form" und der „jüdisch-persischen Form" sprechen kann, als von den beiden Hauptzweigen einer Häresie, welche doch in mehrfacher Beziehung den directen Gegensatz zu den Juden und Judaisten darstellt. Allerdings haben auch von den letztern mehrere sich in diese oder eine ähnliche Richtung verloren; aber sie thaten es nicht in Folge besonderer Anhänglichkeit, sondern größerer Gleichgültigkeit gegen ihre väterliche Religion. — Den Novatian als den „ersten Gegenpapst" zu bezeichnen (S. 10), ist nicht mehr statthaft, seitdem bekannt geworden ist, daß bereits Hippolytus (nicht „Hypolitus", wie S. 11 gedruckt ist) dem Papste Calixtus gegenüber im Ganzen die nämliche Stellung behaup-

---

1) In der Zeiteintheilung der KG. weicht diese Schrift von dem Alzogschen Werke ab, an welches sie sonst in vielen Stücken und auch schon durch ihren Titel erinnert. Das Ganze ist hier in drei Zeiträume und jeder Zeitraum wieder in drei Perioden getheilt. Der erste Zeitraum reicht bis zur Kaiserkrönung Karls d. Gr. Bei dem zweiten Zeitraume bilden die Kreuzzüge, bei dem dritten die französische Revolution den Anfang einer neuen Periode.

2) S. 22 tritt ein ähnlicher Mißstand, und zwar noch greller, hervor. Der Sieg des Katholicismus unter den Westgothen in Spanien wird in der zweiten Spalte erwähnt, die vorhergehende Katholikenverfolgung unter Leovigild aber erst drei Zeilen weiter nach unten in der dritten Columne. Freilich ist durch die Beifügung der Jahreszahlen dem Mißverständniß vorgebeugt.

1) Eine andere auffallende Stelle möchte ihre Entstehung wohl dem Umstande verdanken, daß ein späterer Zusatz irriger Weise nicht nach, sondern zwischen zwei zu einander gehörigen Sätzen eingeschoben ist. Sie steht S. 58 im dritten Absatz der dritten Columne.

tete, welche Novatian gegenüber dem Cornelius einnahm. — S. 12. Origenes hat wider den Celsus nicht zehn, sondern acht Bücher geschrieben. — S. 19. Die Bischöfe von Jerusalem erlangten erst durch das Concil von Chalcedon den Rang von Patriarchen. Noch im J. 431 ward das hierauf bezügliche Bemühen des B. Juvenalis auf dem Concil zu Ephesus durch den h. Cyrillus vereitelt. Hierbei sei zugleich an die Unzulässigkeit des S. 8 vorkommenden Ausdruckes erinnert; „Gründung der Kirche von Carthago, der Metropole Numidiens und Mauretaniens." Carthago lag in der Africa proconsularis; in den beiden genannten Landschaften gab es besondere Metropoliten; wohl aber übte der Bischof von Carthago über das ganze nordwestliche Afrika und somit außer der Afr. proc. auch über Numidien und Mauretanien gewisse Primatialrechte aus. Weshalb übrigens der Verf. die Stiftung gedachter Kirche gerade dem Jahre 160 zuweist, ist nicht einzusehen; sie geschah sicherlich eher. — Nach S. 17 sollte man glauben, daß Kaiser Constantin nicht nur die Apostel-, sondern auch die Sophienkirche zu Constantinopel erbaut habe, während doch S. 22 der Bau dieser letztern abermals erwähnt und hier mit Recht dem K. Justinian zugeschrieben wird. — S. 49. Der erste Deutschordens-Meister (noch nicht „Hochmeister") war Walpot von Bassenheim. — S. 53. Den Anlaß zur Einführung des Frohnleichnamsfestes gab die h. Juliana von Lüttich, nicht „von Leiden." — S. 73. Der gelehrte Erzbischof Mansi von Lucca war nicht Dominicaner, sondern hieß Dominicus (e congr. canon. regul. matris Dei). — In der Geschichte der jüngsten Zeit endlich muß es besonders auffallen, daß der Herausg. dem jetzigen Könige von Preußen den Namen „Friedrich Wilhelm" gegeben hat (S. 84); ferner, daß er den bekannten Prediger Veith als bereits gestorben bezeichnet.

Außer den eigentlichen Unrichtigkeiten sind aber weiterhin noch verschiedene Ausdrücke und Sätze einer Verbesserung bedürftig, weil sie theils dem Sachverhalte nicht völlig entsprechen, theils in anderer Weise leicht zu Irrthümern verleiten können. So wird Origenes ohne irgend welchen weitern Zusatz ganz einfachhin der „Urheber der philologisch-grammatischen Exegese" genannt; Hieronymus und Chrysostomus werden kurzweg neben Rufin den Vertheidigern des Origenes beigezählt; die Bezeichnung „Scholastiker" scheint an einzelnen Stellen = „berühmte Schriftsteller" genommen zu sein. S. 9 wird des „Osterstreites" zwischen Anicetus und Polykarpus gedacht, S. 19 der „zwölf Bücher des h. Augustin gegen die Manichäer, Pelagianer und Donatisten", S. 67 des „Festes Cath. Petri 1558", als ob ein solches erst damals instituirt sei; die Bemerkung über die zur kirchlichen Einsegnung gemischter Ehen erforderlichen Bedingungen S. 83 ist durch ihre Fassung ganz geeignet, ein ähnliches Mißverständniß zu erzeugen. Etwas seltsam nehmen die auf der nämlichen Seite vorkommenden chronologischen Notizen sich aus: „Staudenmayrs (sic) Schriften 1832—35", „Günthers Werke 1827—30" u. s. w. Bei andern Zahlenangaben wird der Studirende mitunter in Zweifel darüber gerathen, ob die Lebenszeit oder die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit gemeint oder wovon überhaupt die beigefügte Zeitfrist zu verstehen sei. — Endlich sind noch mehrere Druckfehler in den Namen zu corrigiren; wie S. 14 Dodnell st. Dodwell, S. 57 Albornoy st. Albornoz, S. 73 Zinsendorf st. Zinzendorf, S. 87 Hanneberg st. Haneberg. Ueberhaupt bei der Mühe und dem Fleiße, welche der Verf. auf die Anfertigung dieser Tabellen verwandte, wäre zu wünschen, daß er nicht, wie es scheint, vorzugsweise das Quantum, sondern gleichermaßen das Quale ins Auge gefaßt hätte.

Paderborn. Jul. Evelt.

Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen von **J. C. Mörikofer.** Erster Theil. Leipzig, S. Hirzel 1867. XVI u. 351 S. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Zwingli-Studien. Von Dr. **Hermann Spörri,** Privatdoc. der Theologie an der Universität Zürich. Leipzig, S. Hirzel 1866. 131 S. 8. 20 Sgr.

Da die beiden bisan jüngsten namhaften Darstellungen der Zwingli'schen Theologie, von E. Zeller (Tüb. theol. Jahrb. 1853) und Christoph Sigwart (Stuttg. 1855), sowohl unter sich als im Verhältniß zu den frühern Auffassungen zu sehr divergirenden Resultaten gelangt sind, wäre es gewiß sach- und zeitgemäß, die Zwingli'sche Doctrin einer neuen gründlichen und unparteiischen Prüfung zu unterstellen und ihr Verhältniß zu andern Lehrsystemen, namentlich dem lutherischen und calvinischen, des Genauern zu erörtern. Aber keines der beiden oben genannten Werke leistet dieses. Mörikofer erklärt schon in der Vorrede (S. VII), „daß er zu einer systematischen Auseinandersetzung der Lehrmeinungen Zwingli's nicht befähigt sei", und verweist in dieser Beziehung die Leser seines Buches auf die Arbeiten von Zeller und Sigwart, die er ganz richtig mit den wenigen Worten charakterisirt: es zeige sich bei ihnen „die unverkennbare Neigung, Zwingli auf heterodoxen Wegen zu betreten." Eine objectivere Darstellung der Lehre Zwingli's erwartet er von Spörri; aber dessen Zwingli-Studien scheinen mir nicht dafür zu sprechen, daß diese Erwartung je in Erfüllung gehen werde.

Daß aber Mörikofer eine genügende und wissenschaftliche Monographie über Zwingli schreiben zu können glaubt, ohne auch auf Darstellung seiner Theologie näher einzugehen, ist eine sicher ganz unrichtige Voraussetzung, und es besteht darin der Grundmangel seines Werkes. Wohl konnten Zeller und Sigwart die Lehre Zwingli's abgesondert von seiner vita behandeln; aber der ganze „Ulrich Zwingli" läßt sich nicht „aus den urkundlichen Quellen" darstellen, ohne das, was bei einem Reformator die Hauptsache ist, seine Theologie, selbständig und gründlich zu untersuchen. — Sehen wir hievon ab, so müssen wir M.'s Buch als eine recht fleißige und auf vielen Quellenstudien fußende Arbeit anerkennen. Der reiche Stoff ist übersichtlich gegliedert, die Diathese gelungen, die Sprache schön und edel, die Darstellung frisch, fließend und belebt. Auch hat der Verf. mehr als andere Biographen Zwingli's dessen Briefe verwerthet und Zwingli's umfassende Lebensarbeit überall in Zusammenhang mit den gleichzeitigen politischen Ereignissen Zürichs und der Schweiz zu bringen gesucht. Das ist Alles recht und gut und wir nehmen dem Verf. auch seine warme Verehrung für Zwingli nicht übel; aber alles muß Maß und Ziel haben, der Historiker darf nicht in den idealisirenden Panegyriker umschlagen. Wer objectiv und kritisch zu Werke geht, wird, selbst wenn er auf akatholischem Standpunkt steht, die alte Kirche, ihre Einrichtungen und Organe Zwingli gegenüber nicht immer im Unrecht finden, wird den einseitigen Parteiberichten der Freunde Zwingli's nicht unbedingt Glauben schenken, wird nicht vergessen, daß sie Licht und Schatten nicht unbefangen vertheilen, wird insbesondere sein Urtheil über die alte Kirche nicht aus ihren schon durch die Zeitumstände und Verhältnisse leidenschaftlich schwarz gefärbten Berichten entlehnen, und sich aller jener herben und gehässigen Redensarten enthalten, womit die alte Polemik ihre Schriften zu würzen und ihre Verkennung der gegnerischen Dogmen, Institutionen und Anschauungen zu verdecken beliebte. — In vorliegender Schrift aber glänzt Zwingli immer in purem Golde, er ist der größte der Schweizer aller Zeiten, und selbst unleugbare häßliche Flecken in seinem Bilde werden durch ein paar rosenrothe Streiflichter, die man darauf wirft, möglichst gemildert, wenn nicht verwischt. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß Zwingli schon als Pfarrer in Glarus in Unlauterkeit verfallen sei (er sagt es ja selbst), aber er verfuhr doch caute, wenn auch nicht caste, und wird S. 29 wegen des regen Schamgefühls, womit er Alles zu ver-

heimlichen wußte, in aller Schnelligkeit absolvirt. Schwerer ist es, über die schmutzige Geschichte zu Einsiedeln (seinen Umgang mit einer stadtkundigen meretrix, der Tochter eines Barbiers), den Mantel der christlichen Liebe zu decken, und M. muß S. 52 selbst gestehen, daß „der witzige und scherzhafte Ton, womit Zwingli zur Verminderung seiner Schuld die von ihm beschriebene Person herabwürdigt, ohne ein Zeichen der Theilnahme mit ihrem hülfsbedürftigem und bedauernswerthen Zustande, sein Vergehen noch peinlicher und verletzender macht.“ Aber ohne Entschuldigung darf es auch hier nicht abgehen; nicht so fast Zwingli als vielmehr der Chorherr Utinger, an den Ersterer schreibt, ist Schuld an dem frivolen Ton des Briefes; überdies ist Zwingli doch noch besser als die andern Humanisten, und wenn er auch damals, bevor er nach Zürich kam, noch kein reiner Edelstein war und der Läuterung noch bedurfte (S. 52), so hat er sich nachher in Zürich nur desto reiner gestaltet (S. 204). So urtheilt unser Verf.; nur will leider Zwingli selbst nicht damit übereinstimmen in dem Briefe, den er am 17. Sept. 1522, also nach vierjährigem Aufenthalt in Zürich, an seine Brüder richtete (S. 128). Und war es denn, wie man nach S. 210 ff. glauben sollte, so ganz in der Ordnung, daß Zwingli in demselben Jahre 1522 ohne Erlaubniß weder von weltlicher noch geistlicher Obrigkeit die Wittwe Anna Meyer, geb. Reinhart (eine Zürcherin) heirathete und erst zwei Jahre später sich förmlich trauen ließ? Doch wer wird Zwingli deshalb tadeln wollen, wenn wir S. 340 erfahren, daß er sogar den Krieg gegen die Urkantone nur aus Liebe zu den theuern Brüdern in den Waldstädten veranlaßte, „in edler und rührender Täuschung“, und, „wie er glaubte durch den idealen Grund berechtigt, dem Volke die Freiheit des Gotteswortes zu öffnen, um sie auf diesem Wege zur wahren eidgenössischen Freiheit zu führen“? — Gewiß, M. zeigt, daß Calvins Wort: die deutschen Schweizer suchten vor Allem nur ihren Zwingli zu verherrlichen, noch jetzt volle Wahrheit hat.

Der Verf. des an zweiter Stelle genannten Werkes ist ein junger Schweizer Theologe, der in diesem Schriftchen Talent, Gewandtheit, Scharfsinn und Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur, besonders den Schriften Zwingli's, in hinlänglichem Grade documentirt hat. Dagegen scheint ihm die genauere Kenntniß der katholischen Kirche, ihrer Dogmen, Institutionen und Literatur zu mangeln, wie aus manchen, oft nur kurzen Aeußerungen und absprechenden Urtheilen erhellt, die eher bei einem übereifrigen Landprediger als bei einem Gelehrten zu entschuldigen wären. — Das Ganze zerfällt in fünf Abhandlungen: 1. die Grundlinien der Zwingli'schen Theologie; 2. die Lehre von der Kirche; 3. die Lehre von der h. Schrift; 4. Zwingli als Humanist; 5. Zwingli und die christliche Kunst. Schon die Titel dieser Abhandlungen, besonders der ersten, und noch mehr eine Aeußerung in der Vorrede lassen erwarten, daß alle Theile der Zwingli'schen Theologie hier zur Sprache kämen. Aber dem ist leider nicht so. Ueber ganz wichtige Punkte, z. B. über die Zwingli'sche Sacramentenlehre (S. 38), erhalten wir keinen irgend genügenden Aufschluß, Anderes ist nicht bestimmt und präcis genug dargestellt, und nirgends wird der Entwicklungsgang, welchen Zwingli in Gestaltung seiner Ansichten durchgemacht hat, gehörig angedeutet. Und doch, welch großer Unterschied zwischen manchen frühern und spätern Aufstellungen und Ansichten dieses Mannes! Weiterhin hat Spörri die Resultate Zellers und Sigwarts nicht der nöthigen neuen und eingänglichen Untersuchung unterstellt und nur in Einem Hauptpunkt, die angebliche Abhängigkeit Zwingli's von Picus von Mirandula betreffend, sich entschieden gegen Sigwart gekehrt. — Dabei deutet sicher die das ganze Buch eröffnende Vergleichung, Zwingli verhalte sich zu Luther wie Göthe zu Schiller, darauf hin, daß der Verf. seinen Helden nicht nur über Luther erheben, sondern ihm auch eine Geistesrichtung zuschreiben will, die der Göthe'schen ähnlich, dem positiven Christenthum aber ziemlich unähnlich ist. Und in der That, wenn wir alle die schönen Worte, mit denen Zwingli vom Verf. so reichlich bedacht und bedeckt wird, analysiren und ihren Grundgedanken auffassen, so ergibt sich als Resultat: Zwingli steht höher als Luther, denn er hat sich noch weit mehr als dieser vom Kirchenglauben entfernt, hat für die göttliche Dreieinigkeit und den Logos, für den historischen Christus und sein Leiden keinen rechten Platz mehr in seinem Systeme gelassen, auch den Begriff der Sünde verflüchtigt, den vollen Unterschied zwischen Christen und Heiden verwischt, die h. Schrift durch die Annahme einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung in Schatten gestellt u. s. w., kurz reformatorische Ideen ausgesprochen, zu denen sich auch die Gläubigen der reformirten Kirche nicht bekennen. Nach alledem wird der Tadel, welchen Mörikofer gegen Zeller und Sigwart vorbringt, in erhöhtem Grade auf Spörri passen.

Tübingen. Hefele.

Eschatologie.

Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit. Von **G. Fr. Daumer**, Prof. Erster Band. Dresden, W. Türk 1867. XXII u. 338 S. 8. 1 Thlr. $7^1/_2$ Sgr.

Ein interessantes, in neuester Zeit wieder viel besprochenes Thema, welchem gegenüber die Theologie um so weniger sich gleichgültig verhalten kann, als dasselbe mit sehr tief greifenden religiösen Wahrheiten in unmittelbarem Zusammenhange steht: Existenz eines Geisterreiches überhaupt, persönliche Fortdauer der menschlichen Seele nach ihrer Trennung vom Leibe, Einzelgericht, jenseitige Zustände der Abgeschiedenen, Zusammenhang zwischen dem Dies- und Jenseits, Bethätigung der Gemeinschaft der Heiligen u. s. w. Während nun aber seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts meistens Gelehrte mit diesem interessanten Gegenstande sich literarisch befaßten, deren religiöser Standpunkt entweder an den Nihilismus angrenzt oder mit jenem des vulgären Rationalismus identisch ist oder im günstigsten Falle von den Voraussetzungen der protestantischen Eschatologie sich beeinflussen läßt, haben wir in Daumer nicht bloß einen hervorragenden Polyhistor der Jetztzeit vor uns, sondern zugleich einen gläubigen Christen, der sich durch die Wirrsale und Irrsale der außerkirchlichen und zum Theil widerchristlichen Wissenschaft hindurch bis auf den Höhepunkt emporgerungen hat, auf welchem die Rückkehr in die Gemeinschaft der katholischen Kirche als sittlich geboten erscheint. Ref. trägt kein Bedenken es unverhohlen zu bekennen, daß die letztgenannte Eigenthümlichkeit des Verf. es vorzugsweise gewesen ist, was ihn das vorliegende Buch als eine willkommene literarische Erscheinung hat begrüßen lassen. Aber ebenso unverhohlen muß er auch bekennen, daß in dieser Richtung seine Erwartungen großentheils unerfüllt geblieben sind. Daumer, der mit wissenschaftlichen Gründen für die Thatsache der Geistererscheinungen eintritt, findet in dieser Thatsache hinsichtlich der obengenannten religiösen Lehren nur bestätigt: 1. daß die menschliche Seele unsterblich ist, 2. daß ihre Zustände von ihrer diesseitigen Sittlichkeit mitbestimmt werden, 3. daß man einen Mittelzustand annehmen muß. Aber auch hier sind wir leider nicht in der Lage, namentlich was den ersten und letzten Punkt betrifft, uns mit ihm in vollem Einverständniß zu finden. Wir wollen uns näher aussprechen.

Zu wiederholten Malen deutet der Verf. es selbst an und wird es von den Gewährsmännern, auf welche er Bezug nimmt, unumwunden ausgesprochen, daß die thatsächlichen Geistererscheinungen ebenso viele thatsächliche Zeugnisse für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele seien. Selbstverständlich sind hiefür nur jene constatirten Erscheinungen von Werth, welche nach dem Tode der

betreffenden Personen, wo möglich erst geraume Zeit hernach, eintreten. Wir unsererseits sind der Meinung, daß, wer sich den Beweisen der Vernunft und den Zeugnissen Moses, der Propheten, Christi und seiner Apostel versagt, noch viel weniger Grund hat, sich dem Beweise dieser Thatsachen zu beugen; denn aus diesen Thatsachen geht nur hervor, daß die Lebensdauer der Seele über die Zeit ihrer Verbindung mit diesem Leibe hinausreiche bez. hinausreichen könne, während jene Autoritäten eine wahre Unsterblichkeit aller menschlichen Seelen verbürgen. In keinem der angerufenen Beispiele hat einer der Erschienenen versichert, daß er unsterblich und eines nimmer endenden Zustandes theilhaftig sei, wie denn überhaupt die Aeußerungen über das Jenseits nur spärlich ausfallen und das, was der Verf. aus dem Seinigen hinzuthut, mehr im Sinne der alttestamentlichen Eschatologie, als in jenem der christlichen gehalten ist, welche letztere bekanntlich eine wahre, volle Seligkeit der Gerechten kennt von dem Zeitpunkte an, in welchem Christus, das Haupt der Gerechten, die Vollendung erreicht hat. Ueber die relative Schweigsamkeit der Erscheinenden in Absicht auf das Jenseitige braucht man sich ohnedies auf keine unfruchtbaren Theorieen christlicherseits mehr einzulassen, nachdem Christus selbst (Luc. 16, 22 ff.) und der Apostel Paulus (2. Kor. 12, 4) den Grund davon wenigstens angedeutet haben und es auch sonst einleuchtend ist, daß die durch die Offenbarung in Christus zur Vollendung geführte Heilswissenschaft weder Ergänzungen, noch Berichtigungen durch später eintretende Geistererscheinungen erfahren werde.

Mit dem Beitrag zur Fegfeuerlehre, wie der Verf. sie zu nehmen scheint, verhält es sich noch bedenklicher. Die hieher bezügliche Hauptstelle (S. 117) lautet: „Endlich wird es auch unstatthaft sein, jener ältern Orthodoxie gemäß, die sich im 16. Jahrh. (bei den Protestanten) gebildet hat, alles Mittlere und Vermittelnde zu leugnen und nur zwei einander absolut entgegengesetzte Zustände und Aufenthaltsorte anzunehmen, da es unzählige Menschen gibt, die ihrer innern Beschaffenheit nach weder der einen, noch der andern Seite entschieden zugetheilt werden können. Und so wird sich uns das Geisterreich als ein zur Zeit noch sehr mannigfaltiges präsentiren. Die Contraste, welche in dieser Beziehung hervortreten, sind allerdings sehr groß; es scheinen sich die hier obwaltenden Gegensätze noch viel extremer zu gestalten, als in der lebenden Menschenwelt. Es gibt da allem Anschein nach mehr Frieden und Seligkeit und mehr Unruhe und Qual, mehr himmlische Güte und mehr teuflische Bosheit, mehr Klarheit und Größe des Bewußtseins und mehr intellectuelle Dunkelheit und Armseligkeit, mehr Hoheit und Würde und mehr Gemeinheit und Pöbelhaftigkeit, mehr Kraft und Macht und mehr Schwäche und Ohnmacht, als in der diesseitigen Region, wozu aber noch die mannigfachen, mehr auf diese oder auf jene Seite neigenden und an beiderlei Qualität und Befinden mehr oder weniger Theil nehmenden mittlern Gattungen und Charaktere kommen." Wir wissen recht gut, daß hin und wieder in pietistisch gesinnten protestantischen Kreisen an die Stelle der Einsprache wider die Fegfeuerlehre die Vorstellung von einem Mittelzustand als einer Art von jenseitiger Correctionsanstalt getreten ist, in welcher abgeschiedene Seelen sich erst himmel- oder höllenfähig machen sollen, zu welcher Theorie dann jene angeblich erschienenen Seelen ganz vortrefflich passen, die sich in ihrem Verkehr mit den respectiven Geistersehern (Seherinnen) bald betend, bald fluchend verhalten haben; allein in dem hier vorliegenden Werke fehlt es zum Glück an allem Material zur Unterstützung der Hinüberrückung der menschlichen Entscheidungszeit auf den Boden des Jenseits, welche Wendung der Fegfeuerlehre in unsern Augen bedenklicher wäre, als die völlige Leugnung derselben, da sie in folgerichtiger Weiterbildung zu den unter dem Titel des Origenismus bekannten eschatologischen Vorstellungen führen müßte. Wir hoffen, daß sich der Verf. über diesen Punkt klarer werden und bei künftiger Mittheilung einschlägiger Fälle zwei Mal zusehen möge, bevor er sich auf das Wort visionärer Personen verläßt.

Ueberhaupt kann nach unserer Ueberzeugung in dieser heikeln Materie kaum ein wahrhaft befriedigendes Resultat erzielt werden, wenn man die Anschauungen der göttlichen Offenbarung, die Auffassungen hervorragender theologischen Autoritäten, das theoretische und praktische Verhalten der lehrenden Kirche bei Seite läßt und sich lediglich an die Thatsachen der gemeinmenschlichen Erfahrung und die Ansichten und Urtheile der sogenannten Fachmänner in der Seelenkunde hält. Selbst für den Nichtchristen muß die Stellung, welche jene Autoritäten zu dieser Frage einnehmen, von hohem Belange sein, weil dieselben in Sachen der Religion, der Erfahrung, der wissenschaftlichen Umsicht und Tüchtigkeit allen Respect verdienen. Man beachte z. B. Lev. 20, 26. 27; Deut. 18, 11. 12; 1. Kön. 28, 7 ff.; Sir. 46, 23; Matth. 17, 1 ff.; Luc. 16, 26 ff.; Matth. 27, 52. 53; Luc. 24, 36 ff.; Apg. 23, 8 u. s. w., und vergleiche damit, was ein Tertullian (de anima c. 56 sq.), Hieronymus (c. Vig. n. 6), Augustinus (de cura pro mort. c. 10 sq. [1]) Ep. 158. 159. Gen. ad lit. XII, 2 sq.), Gregor der Gr. (Dial. IV, 36 sq.), Thomas von Aquin (S. Th. 3 q. 69. art. 3.) an Doctrinellem und Thatsächlichem beibringen, und man wird sich überzeugen, daß das Beste von dem, was das vorliegende Buch an Theorie und Beispielen darbietet, kaum einen Vergleich mit dem in jenen Quellen Enthaltenen zu bestehen vermöge. Das Studium und die Verwerthung dieser Quellen hätten unsern Verf. ohne Zweifel in die Lage gesetzt, in der Geisterfrage genau zwischen den (guten und bösen) Engeln auf der einen und den abgeschiedenen Menschenseelen auf der andern Seite zu unterscheiden und Identificationen wie S. 289 ff. zu vermeiden: die Stellung der beiden Gebiete zu den Dingen des Diesseits ist in vielem Betracht eine ganz andere. Er würde begriffen haben, wie es kommen konnte, daß der h. Augustinus und Andere geneigt waren, manche, ja die meisten Todtenerscheinungen nicht den betreffenden Seelen, sondern den sich ihnen substituirenden Schutzengeln derselben beizumessen. Er würde gefunden haben, daß die von ihm angenommene Theorie von der innern Leiblichkeit der Seelen schon bei Tertullian vorkommt, und zwar viel ausgebildeter und begründeter, ohne aber um deswillen wahrer zu sein; denn die pathologischen Erscheinungen, auf welche sich Daumer als Stütze seiner Annahme beruft, werden von den Physiologen anders erklärt, und das in Betracht kommende Thatsächliche greift als Wirkung über die erklären sollende Ursache weit hinaus, so daß die gewöhnliche Ansicht der ältern Theologen von der Macht der rein geistigen Wesen gegenüber der Ordnung des Körperlichen sich noch immer als das befriedigendere Auskunftsmittel erweisen dürfte.

Ungeachtet dieser wesentlichen Ausstellungen dürfen wir gleichwohl die Arbeit des Verf. als eine recht dankenswerthe bezeichnen. Wir kennen kein Werk über diesen Gegenstand, welches in so gedrängter Kürze ein so reichhaltiges, wohlgesichtetes und gut geordnetes Material darböte und so besonnen und maßhaltend in seinen Urtheilen wäre. Das Beste, was die einschlägige moderne Literatur (von Calmet an gerechnet) darbietet, ist ausgehoben und an seinem Orte verwerthet, und auch das von glaubwürdigen Zeitgenossen mündlich Ueberkommene ist mitunter belangreich. Da außerdem nur ein Beitrag zu einer Theorie des Geisterreiches u. s. w. beabsichtigt ist, so müssen wir uns bereit finden lassen, mit den Schwächen der Begründung billige Nachsicht zu üben, zumal das Thema ein so verwickeltes ist, daß selbst der h. Augustinus mehrmals die Bemerkung machte, er fühle recht wohl, daß ihm Gott für diesen Zweig menschlicher Erkenntniß die Gabe der Wissenschaft nicht verliehen habe und er seine An=

---

1) Nur ein Mal ist auf diese Schrift, vermuthlich aus secundärer Quelle, Bezug genommen.

sichten nur in Ermangelung von Besserm als schwache Versuche aufstelle.

Der vorliegende erste Band gibt im ersten Buche (S. 1—142) den Versuch einer Theorie der Geistererscheinungen, auf welche durch Mittheilung von der Sache direct und indirect günstigen Aphorismen aus angesehenen Schriftstellern vorbereitet wird. Am wichtigsten ist hier die Entwicklung der Gründe, welche für die Realität der Geistererscheinungen sprechen (Nr. III und XI); sodann die Darlegung der Theorie von der innern Leiblichkeit, vermöge welcher die Seele im Stande sein soll, ihr Eidolon außer sich zu setzen und zu wahrer Objectivität zu gestalten; endlich die Erörterung der Ursachen und Umstände der wirklichen Geistererscheinungen. Den relativen Werth dieser Ausführungen anerkennend, schlagen wir die Leistungen des zweiten Buches ungleich höher an, welches die Thatsachen in folgender Weise gruppirt: 1. Die geisterhaften Erscheinungen der Lebenden (sehr wichtig). 2. Die geisterhaften Erscheinungen der Sterbenden (am allgemeinsten anerkannt). 3. Erscheinungen, die erst einige, ja lange Zeit nach dem Tode der betreffenden Individuen eintreten (die combinirten Erscheinungen von noch Lebenden und bereits Verstorbenen sind dem Verf. entgangen). 4. Verabredete Erscheinungen (das Nichtzutreffen vieler ist nicht erklärt). Phänomene und Erscheinungen, die einen schutzgeistartigen Charakter haben (gehört theilweise nicht hieher). 6. Umgang und Verkehr mit der Geisterwelt (unsicheres Gebiet, zumal in den mit dem thierischen Magnetismus zusammenhängenden Thatsachen). 7. Geisterhafte Besuche und Kundgebungen bei Sterbenden (die dem Traumleben angehörenden Erscheinungen sind übergangen). Für den zweiten Band werden drei weitere Bücher in Aussicht gestellt, welche, soweit die Vorrede (S. XIV) darüber Auskunft gibt, zwar vieles Interessante, aber schwerlich so Wohlgeordnetes, wie das zweite Buch des ersten Bandes, bieten werden. „Das Gesindel aus der Geister- und Todtenwelt" soll außer Betracht bleiben (S. XV), was Ref. um so mehr bedauert, als eine richtige Theorie in ihrem Zurückgreifen auf die Dämonologie dasselbe kaum entbehren kann.

Bonn. Dieringer.

Kirchenrecht.

Die kirchliche Freiheit und die bayerische Gesetzgebung mit Rückblick auf die Jesuitenfrage in Regensburg. Eine Ansprache des **Bischofs von Regensburg** an den Klerus seiner Diöcese. Regensburg, Manz 1867. 120 S. 8. 12 Sgr.

Die „Ansprache" des Bischofs von Regensburg (S. 1—53) berichtet und erörtert die aus den Zeitungen bekannte Controverse mit der bayerischen Regierung über die Niederlassung von Jesuiten in Regensburg. Der zunehmende Priestermangel in seiner Diöcese veranlaßte den Bischof, einige Priester der Gesellschaft Jesu zum Zwecke der Aushülfe in der Stadt Reg. interimistisch mit Seelsorge zu betrauen und denselben in einem an das frühere sog. Schottenkloster anstoßenden Gebäude Wohnung einzuräumen. Letztere diente gleichzeitig durchreisenden Jesuiten zum Absteigequartier, und andern in den Missionen in Bayern thätigen als Stätte der Vorbereitung zu den abzuhaltenden, der Erholung von den abgehaltenen Missionen. So hatten gegen Ende 1866 4—5 Ordenspriester in dem genannten Hause ihren Aufenthalt, welche eine gewisse Hausordnung beobachteten und einige Laienbrüder zur Bedienung hatten. Die bayerische Regierung glaubte darin eine Uebertretung der Staatsgesetze erblicken zu müssen; am 17. Oct. 1866 richtete die k. Kreisregierung der Oberpfalz an das Ordinariat ein Schreiben, worin auf die Nachricht hin, daß in dem ehemaligen Schottenkloster „in den jüngsten Tagen zu den 2 Jesuiten noch 3 bis 4 Priester dieses Ordens gekommen seien, und daß dieselben ein klösterliches Zusammenleben nach den Regeln ihres Ordens begännen", das Ordinariat um schleunige Aufklärung ersucht wird. Dieses erwiederte unter dem 19. Oct., daß zu den vorhandenen Jesuiten in jüngster Zeit keine andern hinzugekommen seien, und daß seit einem Vierteljahre in Reg. 5 Jesuiten wohnten, welche in und außer der Diöcese der Aushülfe in der ordentlichen Seelsorge und den Missionen sich widmeten. Das Gerücht, daß die dort gemeinsam wohnenden Jesuiten ein klösterliches Zusammenleben nach den Regeln ihres Ordens begännen, sei grundlos. Ein solches constituire doch nicht etwa die Verrichtung einer gemeinsamen Hausandacht. Eine Ordensniederlassung setze die Genehmigung des Papstes und des Ortsbischofs voraus; eine solche sei weder erbeten worden, noch würde sie vom Bischofe, wenn sie nachgesucht würde, zugestanden werden. Darauf wurde dem Bischof in einem Schreiben der Kreisregierung vom 24. Nov. 1866 eine Resolution des Ministeriums des Innern vom 22. Nov. mitgetheilt des Inhalts: „ein Convict von Angehörigen eines im Lande nicht recipirten Ordens, das bei längerm Bestande und Verwendung seiner Mitglieder in der ordentlichen Seelsorge zu einer förmlichen Niederlassung des Ordens im Staatsgebiete und Begründung eines fremden Ordensinstituts führen würde, könne nach den klaren Vorschriften des §. 76 lit. c. der zweiten Verfassungsbeilage, sowie nach den Bestimmungen des Art. VII. des Concordats in Bayern nicht ohne Mitwirkung der Staatsgewalt und ausdrückliche landesherrliche Bewilligung eingerichtet werden, und die thatsächliche Begründung eines derartigen Jesuiten-Convicts durch fortgesetzte Aufnahme solcher Ordenspriester zu gemeinschaftlicher Wohnung und gemeinschaftlichem Zusammenleben im ehemaligen Schottenkloster zu Regensburg von Seite der bischöflichen Stelle würde eine Zuwiderhandlung gegen diese verfassungs- und concordatmäßigen Bestimmungen enthalten; die einseitige Verwendung von Jesuiten-Ordens-Priestern zu diesem Zwecke (der Aushülfe) dürfe in der bisherigen Weise nicht mehr stattfinden, müsse vielmehr von der Staatsgewalt mit Anwendung aller gesetzlichen Mittel gehindert werden." — Der Bischof gewann die Gewißheit, daß die Regierung die Auflösung des sog. Convictes der Jesuiten erforderlichen Falles mit polizeilichen Maßregeln erzwingen würde; mit Rücksicht darauf, und auf die damals social und politisch schwierige Lage des Landes, die er durch einen religiösen Conflict nicht steigern zu dürfen glaubte, entließ er die in Reg. weilenden Jesuiten, und zeigte diese Entschließung der Regierung am 28. Nov. an, unter Verwahrung gegen die gesetzliche Begründung des Regierungsbescheides und die intendirten Maßregeln. Die Frage der Berechtigung der Staatsregierung zu dem bezeichneten Einschreiten glaubte der Bischof umsomehr der wissenschaftlichen Erörterung anheimgeben zu sollen, als sein Verhalten in dieser sog. Jesuitenfrage in einem Artikel der officiösen Bayerischen Zeitung vom 6. Dec. als eine Verletzung der Verfassung und des bayerischen Concordates bezeichnet wurde.

Im Anschlusse an diese geschichtliche Darstellung entwickelt der Bischof in seiner Ansprache zunächst von dem allgemeinen religiösen Standpunkte aus die Principien der kirchlichen Freiheit und Selbständigkeit, und begründet dann vom Standpunkte der geltenden Gesetzgebung aus die Gesetzmäßigkeit seines Handelns. Es folgen dann S. 54 ff. ein Rechtsgutachten des Advocaten Freytag und Aeußerungen von zwölf Rechtsgelehrten Deutschlands, welche sämmtlich, theils in einfachen Erklärungen, theils in wissenschaftlich motivirten Gutachten, den bischöflichen Ausführungen beitreten[1]).

1) Prof. Bauerband in Bonn S. 66, Prof. Pachmann in Wien S. 66. 67, Prof. Maassen in Gratz S. 68, Obertribunalsrath P. Reichensperger in Berlin S. 68—70, Prof. Roßhirt in Heidelberg S. 71—74, Prof. Vering in Heidelberg S. 75. 76, Prof. v. Moy in Innsbruck S. 77—84, Prof. Phillips in Wien S. 84, Prof. Schulte in Prag S. 84—90, Prof. Arndts in Wien S. 90, Rechts-

Die Rechtsfrage im vorliegenden Falle ist die, ob die bayerische Regierung auf Grund der von ihr angezogenen Bestimmungen des §. 76 lit. c. der II. Verfassungsbeilage und des Art. VII. des bayerischen Concordates das Eingangs näher bezeichnete Zusammenwohnen einiger Jesuiten in Reg. zu verbieten oder gar gewaltsam aufzuheben berechtigt war, oder aber ob eine Verletzung der Staatsgesetze, namentlich der beiden vorbenannten in diesem Zusammenwohnen nicht zu erblicken und daher das Vorgehen der Staatsregierung selbst als ein widerrechtliches, die Verfassungsbestimmungen verletzendes zu betrachten ist. In der letzten Auffassung stimmen mit dem Bischof alle zwölf Rechtsgelehrten überein.

Art. VII. des Concordates lautet: „Seine Königl. Majestät werden in Anbetracht der Vortheile, welche die religiösen Orden der Kirche und dem Staate gebracht haben und in der Folge auch noch bringen könnten, und um einen Beweis Allerhöchst-Ihrer Bereitwilligkeit gegen den h. Stuhl zu geben, einige Klöster der geistlichen Orden beiderlei Geschlechts (aliqua monasticorum ordinum utriusque sexus coenobia) entweder zum Unterrichte der Jugend in der Religion und den Wissenschaften oder zur Aushülfe in der Seelsorge oder zur Krankenpflege, im Benehmen mit dem h. Stuhle mit angemessener Dotation herstellen lassen (cum convenienti dotatione instaurari curabit).“ Darin liegt eine Verpflichtung zur Wiederherstellung und Dotirung einiger Klöster, aber nicht eine Beschränkung der freien kirchlichen Errichtung religiöser Orden überhaupt (S. 25. 62. 84); ja es wäre absurd zu folgern: durch Wiederaufrichtung und Dotirung einiger Klöster hätten der Papst und König, als Beweis von dem Wohlwollen des letztern gegen den erstern, sich dazu verpflichtet, daß keine Religiosen in Bayern zusammen leben dürfen ohne staatliche Genehmigung (S. 85). Zudem zeigen die Worte aliqua monasticorum ordinum coenobia, daß nur von einer bestimmten Classe von Religiosen die Rede, in Bezug auf Errichtung anderer Genossenschaften aber nichts entschieden ist, und um so weniger über Zusammenwohnen einzelner Religiosen. Es sind nun aber bei Mangel einer speciellen Bestimmung des Concordates über das Regularwesen die allgemeinen kirchlichen Normen maßgebend, deren Anwendung Art. XVII für solche Fälle feststellt, wie Art. XII den Ordinarien die freie Handhabung ihres Hirtenamtes gemäß den Canones, der Lehre der Kirche und der geltenden Disciplin zusichert. Demgemäß ist die Errichtung kirchlicher Orden eine rein kirchliche Angelegenheit, und einfach Sache des Bischofs nach Maßgabe der kirchlichen Gesetzgebung (S. 25. 85. Erklärung des bayerischen Episcopats in der Freisinger Denkschrift vom 20. Oct. 1850).

Wie stellt sich das bayerische Staatsrecht zu dieser Frage? Es können neben dem als Staatsgesetz publicirten Concordate nur in Betracht kommen: die Verfassungsurkunde und die Beilage II zu derselben, und etwa später erflossene Bestimmungen.

Tit. IV, §. 9 der Verfassungsurkunde und §. 1 u. 2 der Beilage II garantiren jedem Einwohner des Reiches vollkommene Gewissensfreiheit und die ungehinderte einfache Hausandacht, und schließen ausdrücklich die Einmischung der weltlichen Regierung in rein geistliche Gegenstände des Gewissens aus. Die Gewissensfreiheit bedeutet das Recht jedes Staatseinwohners, unbehindert den Verpflichtungen, welche das eigene Gewissen dem Einzelnen auflegt, zu genügen, also auch, wie und wann er sich in seinem Gewissen dazu verhalten glaubt, die speciell zugesicherte Hausandacht zu verrichten; die weltliche Behörde ist nicht berechtigt, die Einwohner eines Hauses in der gemeinsamen Ausübung dieser Hausandacht zu behindern. — Es ist auch unstatthaft, auf den vorliegenden Fall den §. 26 der Beilage II: „Religions- oder Kirchengesellschaften, die nicht zu den bereits aufgenommenen gehören, dürfen ohne ausdrückliche königliche Genehmigung nicht aufgenommen werden“, anzuwenden, da diese Bestimmung sich nur auf neue Religionen (Secten) oder Kirchengesellschaften, nicht aber auf religiöse Vereine einer bereits aufgenommenen Religion bezieht, und noch viel weniger auf das Zusammenwohnen mehrerer katholischer Personen in demselben Hause und nach einer von ihnen beliebten Hausordnung (S. 87).

anwalt Vogel in Mergentheim S. 90—99, Geh. R. Seitz in Mainz S. 90—102, Kanzleidirector Maas in Freiburg S. 103—120.

Die bayerische Regierung hat sich ausgesprochener Maßen durch die Bestimmungen des §. 76 lit. c. der Beilage II leiten lassen. Dieser Paragraph zählt zu den sog. gemischten Gegenständen, bei welchen von der Kirchengewalt ohne Mitwirkung der weltlichen Obrigkeit keine einseitigen Anordnungen geschehen dürfen, „die Errichtung geistlicher Gesellschaften und sonstiger Institute und Bestimmung ihrer Gelübde.“ Bei der „Errichtung“ geistlicher Gesellschaften oder Institute ist jedenfalls an einen desfallsigen Act des Papstes und des Bischofs zu denken; denn ohne einen solchen kann nach den kanonischen Satzungen eine geistliche Gesellschaft oder ein Institut mit Gelübden nicht zu Stande kommen (S. 67. 69). Eine solche Handlung der Kirchenbehörde liegt aber nach der Erklärung des Bischofes und der Annahme der Staatsregierung selbst nicht vor. — Ferner: sind nach der Definition des bayerischen Landrechts Klöster Communitäten, d. h. j u r i s t i s c h e geistliche Corporationen, worin eine Anzahl Religiosen einerlei Ordens gemeinschaftlich und regelmäßig zusammenlebt, so bestand kein Kloster, kein Institut, keine geistliche Gesellschaft im Sinne des bayerischen Gesetzes. Eine juristische Corporation zu begründen, war nicht beabsichtigt (S. 62). Was thatsächlich vorlag, ist das Zusammenwohnen einiger Ordenspriester, die eine bestimmte Hausordnung beobachten, eine gleiche Kleidung tragen, theilweise zusammen beten und einen gemeinsamen Tisch haben. Es gibt aber kein bayerisches Gesetz, welches besagte: die in einem Hause zusammenwohnenden Personen einerlei Geschlechts bilden eine Gesellschaft, ebensowenig als es ein Gesetz gibt, welches das Zusammenwohnen mehrerer Personen, das Tragen einer gleichen Kleidung, das Aufstehen zu einer bestimmten Stunde, das Speisen an Einem Tische u. s. w. verböte. Wie daher alle Voraussetzung zur Annahme einer Gesellschaft im Sinne des §. 76 c. der Beilage II fehlt, so mangelt auch jede Berechtigung, das Zusammenwohnen nach einer Hausordnung zu verbieten (S. 87). Es kann also die Interpretation des §. 76 keinem Zweifel unterliegen. Würde aber ein solcher dennoch beliebt, so müßte nach der königlichen Verordnung vom 8. April 1852 „jene Interpretation genommen werden, welche mit den Bestimmungen des Concordates übereinstimmend ist oder sich demselben annähert.“ Das Concordat aber will, wie wir oben sahen, in unserm Falle die Anwendung des gemeinen kirchlichen Rechts.

Findet auf ein derartiges Zusammenleben vielleicht das Vereinsgesetz vom 26. Febr. 1850 Anwendung? Dasselbe gibt allen Staatsangehörigen das Recht, ohne vorherige staatliche Erlaubniß religiöse Vereine zu gründen. Als nicht politische, haben rein religiöse Vereine bei der Polizeibehörde nur dann eine Anzeige ihrer Gründung und der Veränderungen in der Vorstandschaft zu machen, wenn sie Vorsteher und Satzungen haben. Wollte man annehmen, das Vereinsrecht hätte auf die betreffenden Jesuiten Anwendung gefunden, so würden etwa über die Unterlassung der Anzeige die Gerichte zu erkennen gehabt haben. Die Androhung polizeilicher Gewalt war eine Rechtswidrigkeit (S. 65) Aber es kann das Zusammenleben einzelner Mitglieder eines in Bayern nicht recipirten Ordens durchaus nicht als ein Verein im Sinne des Gesetzes betrachtet werden. Niemand wird annehmen, daß, weil die zusammenwohnenden Personen sich den Anordnungen eines unter ihnen unterwerfen, oder in Folge eines nicht in Bayern abgelegten, von der bayerischen Regierung nicht anerkannten und sie als Gewissenssache nicht berührenden Gelübdes, unterwerfen zu müssen glauben, sie für einen Verein zu

erklären seien, weil sonst jede Familie, jede Fabrik u. s. w. einen Verein bilden würde (S. 63. 88).

Wir haben uns darauf beschränkt, die wichtigsten entscheidenden Rechtsdeductionen des Bischofs und der von demselben consultirten Rechtsgelehrten gedrängt zusammenzustellen; wir fügen noch bei den Schluß des sich durch juristische Schärfe auszeichnenden Rechtsgutachtens von Prof. Schulte: „1. Nach dem in Bayern geltenden Kirchen- und Staats-Rechte können Ordenspersonen, Jesuiten wie andere, frei und ungehindert in Einem Hause beisammen wohnen, jene häusliche Lebensweise führen, zu der sie sich verpflichtet halten. — 2. Die bayerische Staatsregierung hat kein anderes Recht, als über die Beobachtung der polizeilichen Vorschriften zu wachen. — 3. Das von der bayerischen Regierung gegenüber dem Bischofe von Regensburg eingeschlagene Verfahren enthält eine versteckte unrechtmäßige Drohung. — 4. Der Bischof von Regensburg hat das Recht, gegen allfällige Gewalthandlungen der Regierung den verfassungsmäßig ihm zustehenden königlichen Schutz anzurufen, dessen Verweigerung offenbar die Schlußfolgerung zuließe: die katholischen Bischöfe in Bayern seien der Willkür schutzlos preisgegeben."

Bonn. Fr. Sentis.

Sociale Fragen.

Geschichte der social-politischen Parteien in Deutschland. Von **Jos. Edmund Joerg.** Freiburg, Herder 1867. VIII u. 236 S. kl. 8. 28 Sgr.

Der Proletarier. Drei Vorlesungen zur Orientirung in der socialen Frage von **Johannes Huber.** München, Lentner 1865. 159 S. kl. 8. 15 Sgr.

„Eine Parteischrift", sagt Joerg in der Vorrede, „ist vorliegendes Buch nicht. Es maßt sich überhaupt nicht an, eine »Lösung« der socialen Frage geben zu wollen. Ich habe meine Schrift einfach als Historiker geschrieben über den vierjährigen Kampf (seit dem Auftreten Lassalle's) unserer social-politischen Parteien, wie er mir als ein wesentliches Moment der Zeitgeschichte dazustehen scheint und auf die Geschichte der Zukunft übergehen wird. Was die jüngste Bewegung pro et contra über die moderne Nationalökonomie vorgebracht hat: das zu erzählen ist der eigentliche Zweck meines Buches. Wer einen Knoten lösen will, der muß vor Allem die Verschlingungen desselben durchschauen. Nur insofern könnte man sagen, daß ich eine Lösung der großen socialen Frage im Auge gehabt habe; aber ich will nicht eine solche aufstellen." — Das Thema Hubers ist ein umfassenderes. Vom Begriffe des Staates und der Gesellschaft ausgehend, verfolgt er den Gang der socialen Entwicklung vom Alterthum bis auf die neueste Zeit, zeichnet die Lage des „Proletariers" unter der Herrschaft heidnischer und christlicher, feudaler und moderner Gesellschaftsordnung und entwickelt die Grundzüge der modernen nationalökonomischen, communistischen und socialistischen Systeme bis zum Kampfe zwischen Lassalle und Schulze-Delitzsch. Beide Schriften sind verdienstlich und können einander in manchen Punkten ergänzen.

Daß die sociale Frage das religiöse und theologische Gebiet berührt und also auch an dieser Stelle besprochen werden kann und muß, bedarf wohl keiner Erörterung. Das Christenthum hat ja eben eine neue Gesellschaftsordnung eingeführt und schon die Apostel sahen sich einem der ernstesten und drohendsten socialen Probleme gegenüber, der Sclavereifrage. Die Idee des Staates, das Recht, eine Familie zu gründen, das Eigenthumsrecht, das Recht, Zins zu nehmen, alle diese Gegenstände haben die Kirche und die Theologen stets beschäftigt, und die neuern Systeme der Gesellschaftsordnung beruhen fast alle auf einer quasireligiösen, d. h. pantheistischen oder materialistischen, Weltanschauung oder stehen doch in bedenklicher Beziehung zu einer solchen. Die segensreichen Bemühungen Kolpings, die Schrift Bischof Kettelers, die Anregung, welche auf der Münchener Gelehrtenversammlung von Döllinger ausging, legten Zeugniß dafür ab, daß in katholischen Kreisen das Interesse für die socialen Kämpfe allmälig lebendiger wurde. Joerg, der diese Kämpfe in den historisch-politischen Blättern stets aufmerksam verfolgt hat, wird hoffentlich durch sein Buch dazu beitragen, allen gebildeten Katholiken das Verständniß der socialen Richtungen zu vermitteln und damit ein thatkräftiges Eingreifen in dieselben vorbereiten.

Wenn Joerg behauptet, sein Buch sei keine Parteischrift, so ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob er sich der historischen und philosophischen Kritik enthielte. Er spricht im Gegentheil ein so schneidendes Verdammungsurtheil über die nationalökonomische Theorie von Adam Smith, „die freie Concurrenz und das Laissez faire von Seite des Staates", über das große „Naturgesetz von Angebot und Nachfrage, welches Alles allein reguliren werde" (S. 25), aus, als es nur möglich ist. Die furchtbaren Wirkungen dieses grausamen Naturgesetzes, nach welchem man „eine Menge armer Nebenmenschen, die mit ihrer Arbeitskraft nur wie todte Waare auf dem Markte erscheinen, heute zum möglichst niedrigen Preise kauft und sie morgen als nicht mehr preiswürdig wegwirft", die stets sich erweiternde Kluft zwischen Reichthum und Armuth, die „kalte Mitleidslosigkeit der vom liberalen Oekonomismus beherrschten Zeit" (S. 105), diese düstern Bilder erscheinen bei ihm um so schwärzer, als die sehr ähnlichen Erscheinungen feudaler Zeiten nicht zum Vergleiche herbeigezogen oder doch nur von der Seite geschildert werden, wo ein günstigeres Licht auf sie fallen kann. So meint er (S. 28), Lassalle führe eine Sprache, „die der eines christlichen Sehers und Socialphilosophen nicht unwerth wäre", wenn er sage: „Alle frühern Beziehungen, Herr und Sclave im Alterthum, feudaler Grundbesitzer und Leibeigener oder Höriger oder Schutzpflichtiger, waren doch immer menschliche Beziehungen und Verhältnisse, menschlich vor Allem in Bezug auf die ganze bestimmende Gedankengrundlage des Verhältnisses selbst, aus welcher dann alles Uebrige folgt . . . Es waren menschliche Verhältnisse, denn es war ein Verhältniß von Herrschern zu Beherrschten, Beziehungen von diesem bestimmten Individuum zu diesem bestimmten Individuum; es waren menschliche Beziehungen und selbst die Mißhandlungen, denen Sclaven und Leibeigene ausgesetzt waren, bestätigen dies. Die kalte unpersönliche Beziehung des Unternehmers auf den Arbeiter als auf eine Sache, auf eine Sache, die wie jede andere Waare auf dem Markte nach dem Gesetz der Productionskosten erzeugt wird, das ist es, was die durchaus specifische, durchaus entmenschte Physiognomie der bürgerlichen Periode bildet."

Es ist wahr, der schwächste Punkt der modernen Nationalökonomie ist hier in seiner ganzen Blöße enthüllt; allein ob alles in allem genommen die Summe des Elends, welches auf dem armen Volke in Europa im spätern Mittelalter und in den letzten Jahrhunderten vor der französischen Revolution lastete, nicht doch noch weit größer war, als die Summe unseres heutigen Fabrik- und Industriejammers, das möchte denn doch noch sehr fraglich sein. Jene „menschlichen" Beziehungen feudaler Zeiten waren bei Lichte besehen, wenn auch nicht gerade entmenschte, so doch sehr oft unmenschliche, und die „historischen Stände" hatten ihren socialen Untergang schließlich gründlich verdient. Das Elend war so groß geworden, daß ein Umschlag eintreten mußte und ein gewaltsames Wegräumen der morschen Trümmer verrotteter Institutionen kaum zu verhüten war. Uebrigens hat Joerg selbst den Gedanken einer Umkehr zum Alten völlig aufgegeben. Nicht nur die frühere Organisation der Gewerbe, sondern auch das kleine Handwerk selbst hält er für verloren. „Man kann dies tief beklagen, aber zu leugnen ist es nicht. Seitdem die Maschine und das System der Arbeitsthei-

lung in der Welt erschienen, war nichts im Stande, den allmäligen Untergang des Handwerks und dessen Aufsaugung durch die allein herrschende Großindustrie zu verhindern. Die große Industrie ist das eigentliche und ausschließliche Substrat der socialen Frage von heute. Soll das unternehmende Capital allein den Gewinn des gesammten Erwerbslebens in seiner heutigen Gestalt ziehen oder sollen die eigentlichen Producenten, die Arbeiter, ihren Antheil haben: so lautet in Wahrheit die Frage. Keinerlei Rest der alten gesellschaftlichen Organisation gibt hierauf eine durchschlagende Antwort, und wer bei dem socialen Streit des heutigen Tages immer nur das untergehende Handwerk im Sinne hat, der baut Schlösser in die blaue Luft oder auf den Flugsand der Steppen" (S. 18).

Von diesem Standpunkte aus kritisirt Joerg die Schulze'schen und Lassalle'schen Bestrebungen und Theorieen. Jene müssen ihm, als vorzugsweise auf das Handwerk berechnet, natürlich völlig unzureichend erscheinen; an diesen hebt er die Stärke hervor, die sie in der Negative gezeigt haben. Lassalle hat nach ihm die Alleinherrschaft des modernen Systems der Nationalökonomie dadurch gebrochen, daß er die Arbeiter mit dem Kern- und Mittelpunkte desselben, mit dem Gesetze nämlich bekannt gemacht hat, welches in diesem Systeme das Verhältniß zwischen Arbeitslohn und Lebensnothdurft bestimmt. „Das eherne ökonomische Gesetz, welches unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage den Arbeitslohn bestimmt, ist dieses: daß der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den nothwendigen Lebensunterhalt reducirt bleibt, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist" (S. 136). Erste Auffinderin dieses grausamen „Gesetzes" (welches Gott sei Dank nicht überall gilt!) ist aber die Wissenschaft Lassalle's nicht. In den Réflexions sur la formation et la distribution des richesses des bekannten französischen Economisten Turgot findet sich §. 6 Folgendes: „Le simple ouvrier, qui n'a que ses bras et son industrie, n'a rien qu'autant qu'il parvient à vendre à d'autres sa peine. Il la vend plus ou moins cher; mais ce prix, plus ou moins haut, ne dépend pas de lui seul: il résulte de l'accord qu'il fait avec celui qui paye son travail. Celui-ci le paye le moins cher qu'il peut; comme il a le choix entre un grand nombre d'ouvriers, il préfère celui qui travaille au meilleur marché. Les ouvriers sont donc obligés de baisser le prix à l'envi les uns des autres. *En tout genre de travail, il DOIT arriver et il arrive que le salaire de l'ouvrier se borne à ce qui lui est nécessaire pour lui procurer sa subsistance.*" So steht es wörtlich aus Turgot ausgezogen in auszeichnendem Drucke bei *Louis Blanc*, Histoire de la Révolution Française, Tome I, p. 527. Wenn auch Lassalle Turgots Schrift nicht gelesen hat, das Werk Louis Blancs (der 1. Band erschien 1847) ist ihm schwerlich unbekannt geblieben. Hat er seinen Vorgänger wirklich nirgendwo erwähnt? — Wie dem auch sei, in den Kampf der Zeit hat jedenfalls Lassalle den Satz Turgots wieder hineingeworfen. Er hat ihn zur Grundlage seiner Agitation gemacht. Die Lage der Arbeiter, sagt er, bessert sich nie, so lange dieses Gesetz nicht gebrochen ist. Das aber wird nur dann der Fall sein, wenn der Arbeiter sein eigener Unternehmer wird, somit nicht einen Arbeitslohn bezieht, sondern den Arbeitsertrag, den Unternehmergewinn selbst. Dazu kann nur die Productiv-Association helfen, indeß auch sie nur dann, wenn sie den gesammten Arbeiterstand umfaßt. Daher muß der Staat das nöthige Capital schaffen, um Associationsfabriken zur Beschäftigung aller Arbeiter zu errichten. Ein Credit von 100 Millionen werde dazu genügen.

Joerg macht mit Recht (S. 229) darauf aufmerksam, daß Lassalle die Frage unbeantwortet gelassen habe, „wie denn die Productiv-Associationen im Großen und als neues Weltsystem im Innern und zwar für den dauernden Zweck einer neuen socialpolitischen Weltperiode gestaltet werden sollten. Nicht die angebliche Unveränderlichkeit der gegenwärtigen socialen Grundlagen, auch nicht die Frage von der Staatshülfe an sich und von einem Staatsdarlehen von so und so vielen Millionen bildet diese Schwierigkeit. Der »vierte Stand«, predigte Lassalle, müsse als herrschendes Princip der neuen Weltperiode eintreten; und seine Schule, wenn sie behauptet, daß mit dem beliebten Mittel der allgemeinen Bildung nicht nur nichts geholfen, sondern eher geschadet werde, ist von dem richtigen Gefühle geleitet, daß vor Allem das Standesbewußtsein wieder hergestellt werden müsse. Die industrielle Arbeit müßte wieder einen Stand bilden, wie dereinst der Mittelstand war. Aber wie soll das werden?" Der von Lassalle gegründete „Allgemeine deutsche Arbeiterverein" könne nicht einmal als Versuch dazu gelten.

Obgleich Joerg sich geflissentlich enthält, eine positive Lösung der socialen Frage zu geben, so hat er doch an einer Stelle den Weg dazu, meines Erachtens richtig, angedeutet. „Um den socialen Krieg mit einem ewigen Frieden zu schließen, sagt er S. 64, gäbe es allerdings nur Ein Mittel, nämlich die Wiedervereinigung von Capital und Arbeit in Einer Hand, d. h. in einem Arbeiterstande, der die zwei Factoren aller Cultur ebenso in sich vereinigte, wie sie in dem alten Mittelstande, in dem echten Bürgerthum vergangener Jahrhunderte thatsächlich vereinigt waren." Das ist allerdings die Aufgabe. Der „vierte Stand", will man darunter die Fabrikarbeiter und „Habenichtse" verstehen, ist gar kein Stand, denn er kann nicht allein stehen, und wehe uns, wehe der Cultur und dem Christenthum, wenn er je in die Lage käme, den Staat und die Gesellschaft zu beherrschen. Vielmehr bilden Fabrikherren und Fabrikarbeiter, Capital und Intelligenz, die, wenn auch in anderer Weise, gleichfalls arbeiten (wie übrigens alle „Stände") erst mit der Handarbeit zusammen den Stand, der Träger der Industrie ist, und dieses Standesbewußtsein muß nicht nur in den Arbeitern, sondern vor allem in den Fabrikherren selbst geweckt werden, wenn die sociale Frage gelöst werden soll. Hierauf also ist vorzugsweise die christliche Agitation in der socialen Frage, hierauf ist wohl auch die staatliche Gesetzgebung zu richten. Denn von der „Nachtwächteridee", nach welcher der Staat eine bloße Anstalt zum Rechtsschutz wäre, kann selbstverständlich auf christlichem Boden keine Rede sein.

Eine weitere Ausführung dieses Gedankens findet sich übrigens schon in der Wochen-Rundschau der „Kölnischen Blätter" vom 22. Februar 1865. Es heißt dort: „Wenn das Interesse der Arbeiter, wie im Verlaufe der Debatte über die Coalitionsfreiheit wiederholt behauptet wurde, auch das der Arbeitgeber ist, so kann es sich nicht mehr um Coalitionen der Arbeiter gegen die Arbeitgeber handeln, oder um solche der Arbeitgeber gegen die Arbeiter, sondern nur noch um Coalitionen der Arbeitgeber mit den Arbeitern. Das rein materielle Vertragsverhältniß muß zu einem sittlichen, die mechanische Verbindung zu einer organischen gemacht werden. Der Staat, die Gesellschaft, sie haben kein Interesse daran, daß sich der sog. vierte Stand rein als solcher organisirt, daß diese elementaren, einer tiefern geistigen Bildung nur schwer zugänglichen Kräfte sich zu einer gefährlichen Macht vereinigen. Auch der vierte Stand selbst hat daran kein Interesse. Er ist nicht im Stande, bloß auf sich angewiesen, sein eigenes Gedeihen zu bewirken. Seine natürlichen Vertreter sind eben die Arbeitgeber, deren Interesse ja auch das seinige ist, welche aber zugleich über das Capital und die Intelligenz verfügen, ohne deren Hülfe sich nichts großes schaffen läßt. Was wir verlangen, ist sehr einfach und, wie uns dünkt, nicht allzu schwer auszuführen. Wir wenden uns nicht an den Staat, dessen Anordnungen naturgemäß nur sehr allgemeiner Art sein können, sondern an die Arbeitgeber selbst. Diese, besonders die großen Industriellen, mögen persönlich unter ihren Arbeitern alle diejenigen Genossenschaften ins Leben zu rufen suchen, durch welche das materielle, sittliche und geistige Wohl ihrer Arbeiter gefördert werden kann, also Krankenkassen, Consumvereine, Sparkassen, Vorschußvereine, Unterrichts- und gesellige Vereine und wie sie sonst heißen mögen. Sie mögen persönlich theilnehmen an der Leitung dieser Genossenschaften, dieselben, wenn es nöthig ist, auch

mit kleinern Capitalien unterstützen, ihnen auf jede Weise ihre Fürsorge angedeihen lassen. Wir wollen keine Bevormundung des Arbeiterstandes. Der Vorstand aller dieser Genossenschaften muß zugleich mit den Arbeitgebern auch gewählte Vertreter der Arbeiter mit entscheidendem Stimmrecht enthalten. Uns schwebt ein wirklich organisches Verhältniß vor, in welchem die entgegenstehenden Elemente sich innerlich nahe treten, ergänzen und ausgleichen. Auch ist es nichts durchaus neues, was wir wünschen; ein Anfang dazu ist wohl überall schon gemacht, es kommt nur darauf an, diesen Anfang nach allen Seiten hin auszubilden und die Illusion von einer Organisation des vierten Standes für sich allein ein- für allemal fallen zu lassen. Auch Productiv-Genossenschaften können wir uns nur als Verbindungen der Arbeitgeber mit den Arbeitern wahrhaft fruchtbar und segensreich denken. Wenn das sittliche und organische Verhältniß zwischen beiden Theilen zur vollen Entwicklung gediehen ist, so wird es nicht mehr als etwas besonderes, vielmehr als etwas natürliches erscheinen, wenn der Arbeitgeber bei glücklichen Conjuncturen seinen Arbeitern einen verhältnißmäßigen Antheil am Geschäftsgewinne zukommen läßt oder freiwillig den Lohn erhöht. Die Stellung eines großen Industriellen legt große sittliche Verpflichtungen auf. Die Erfüllung derselben mag unter Umständen lästig und unbequem sein; manche werden es für angenehmer halten, den Arbeiterstand sich selbst zu überlassen, als in eine fortdauernde unmittelbare Berührung mit demselben zu treten, selbst auf die Gefahr hin, daß die sich selbst überlassenen Kräfte sich abgesondert organisiren und der Leitung politischer Parteiführer verfallen. Allein in Deutschland, wo die Triebe der Herzens nicht so leicht absterben und Mitgefühl auch in den Regionen gedeiht, wo sonst nur das kalte Metall zu herrschen pflegt, werden dieser Selbstsüchtigen nicht allzu viele sein. Wir sind überzeugt, daß der richtigen Einsicht in diese Dinge gar bald auch die That folgen wird. Und welche Fülle von Segen würde aus einer sochen Organisation erwachsen! Welch reichen Lohn würden die Arbeitgeber selbst davon tragen! Wie bedeutend und einflußreich müßte ihre Stellung in der Gesellschaft werden!"

Der h. Thomas von Aquin, der an der Hand des Aristoteles volkswirthschaftliche Fragen eingehend behandelt hat [1]), sagt über das Eigenthumsrecht: Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, eius quidem sunt, quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt. Das Mittelalter hat überhaupt die sittlichen Gesichtspunkte bei Besprechung wirthschaftlicher Fragen sehr betont, die Adam Smith, der vom Sensualismus ausging, fast gänzlich außer Acht ließ. Die Theilnahme der Arbeiter am Geschäftsgewinn über den Arbeitslohn hinaus, die auf christlichem Standpunkte als ein mehr oder weniger bedingtes Gebot der Liebe erscheint, läßt sich aber vielleicht auch naturrechtlich begründen, und von dieser Begründung und ihrer Anerkennung durch die öffentliche Meinung wird es abhangen, ob der Staat im Stande ist, durch die Gesetzgebung auf die Anordnung eines solchen Verhältnisses hinzuwirken. Jedenfalls haben wir bis dahin noch recht weit; inzwischen wird es wohlgethan sein, die Industriellen selbst immer aufs neue auf ihre sittliche Verpflichtung hinzuweisen. V. A. Huber, der neben Schulze-Delitzsch sich in Deutschland am meisten um das Genossenschaftswesen bemüht hat, ist nun auch [2]) zu der Erkenntniß gekommen: „daß bei den gegenwärtigen Zuständen eine unendliche Mehrzahl der arbeitenden Classen noch nicht reif zur reinen Selbsthülfe oder auch nur zu den ersten Anfängen derselben, noch nicht im Stande ist, sich ganz selbständig genossenschaftlich zu organisiren. Oder sie würden dabei eine so schwere, kostbare und langwierige Schule durchzumachen haben, daß der schließliche Erfolg sehr zweifelhaft, das Mißlingen aber jede bessere Möglichkeit auf lange Zeit hinausschieben, wo nicht ganz ausschließen würde." Er bezeichnet die oben berührte Form der Verbindung zwischen Arbeitsherren und Arbeitern als die „latente Genossenschaft" und wird nicht müde, zur Verwirklichung derselben anzutreiben. „Wohl oder übel gehört es zu den Zeichen der Zeit", so sagt er, „daß die Zukunft mehr und mehr neben der bloß formellen, materiellen und gesetzlichen Berechtigung auch die Erfüllung jener höhern socialen Pflichten fordern dürfte, wenn sie den Bestand solcher Stellungen verbürgen soll, wo nun einmal das Sprüchwort von »Würden« und »Bürden« sich zur Anwendung drängt." Er ist der Meinung, und ich theile sie, daß die latente Genossenschaft selbst jede Zumuthung an eigentliche materielle Opfer ausschließt, „indem sie nicht nur durch Capitalzinsen, sondern auch durch Sicherung eines Stammes in jeder Beziehung besserer Arbeiter den Unternehmer und Capitalisten reichlich seine Rechnung bei der Sache finden läßt." Auch schiebt er die Schuld, daß das „geistige und sittliche Capital", welches dabei einzusetzen ist, nicht in Fluß kommt, in vielen Fällen nicht sowohl dem Mangel an gutem Willen, der „kalten Mitleidslosigkeit der vom liberalen Oekonomismus beherrschten Zeit", wie Joerg doch wohl mit einiger Uebertreibung behauptet, — denn die Gegenwart ist nicht mitleidsloser, als andere christliche Zeiten, — als „dem Mangel an der Ueberzeugung zu, daß so wünschenswerthe Dinge ohne unerschwingliche Opfer sich praktisch ausführen ließen." Um aber diese Möglichkeit zu erweisen, stellt er neben vielen andern Beispielen als leuchtende Musterbilder das sogenannte „Familistère" von Godin-Lemaire in Guise und die Dividendengenossenschaft der Arbeiter der Druckerei Dupont u. Co. in Paris auf, deren vortreffliche Organisation und staunenswerthe Erfolge man bei ihm selbst nachlesen mag.

Für sich hat übrigens V. A. Huber die Frage, ob die Arbeiter „ein natürliches, vernünftiges und sittliches Recht zu einem bestimmten Antheil an dem Producte der Arbeit, an dem Geschäftsgewinn" haben, bereits bejahend entschieden. Die Billigkeit, sagt er (bei Joerg S. 216), „fordert unbedingt und selbstverständlich, daß 1. dem Capital seine Zinsen, 2. jeder Arbeit ihr Lohn nach ihrem ehrlichen Marktpreise und ihrer praktischen Bedeutung, 3. jeder Arbeit wie dem Capital ein verhältnißmäßiger Antheil an dem gemeinschaftlichen Erzeugniß und seiner Verwerthung zugemessen werde. Ja, V. A. Huber meint sogar, die Nachwelt werde nicht weniger, als wir uns jetzt über die lange Dauer der Leibeigenschaft wundern, dereinst mit Befremdung und Indignation sich fragen: wie jene drei Sätze vernünftiger und sittlicher Weise verkannt werden konnten." Den strengen Standpunkt genossenschaftlicher Selbsthülfe, auf dem Joerg daneben V. A. Huber noch findet, hat dieser übrigens seitdem, wie ich oben nachgewiesen habe, verlassen.

V. A. Huber begegnet sich mit der neu-conservativen Richtung Wageners (von der wir, beiläufig gesagt, viel mehr als eine unfruchtbare Agitation gegen die „Bourgeoisie" bis jetzt nicht zu erwarten vermögen,) in dem Gedanken, daß ein Organ hergestellt werden müsse, wodurch ein ehrlicher Handel auf dem Arbeitsmarkte wirklich ermöglicht würde. Beide Theile, Arbeiter und Arbeitgeber, müßten darin ihre Vertretung finden. „Dessen Functionen würden zwar unter Umständen auch schiedsrichterlicher Art sein, noch mehr aber in einer sachkundigen, billigen Verständigung über den wirklichen Stand des Arbeitsmarktes und den danach zu bestimmenden Preis der Arbeit, sowie über andere Arbeitsbedingungen und Verhältnisse bestehen." Ein solcher Gewerberath würde dann, so können wir hinzufügen, die Krönung jener Association innerhalb jeder einzelnen Fabrik sein, von der so eben die Rede war, und es wäre damit die neue Organisation der großen Industrie vollendet. Warum Joerg sie eine gewerbliche „Bureaukratie" nennt, vermögen wir nicht einzusehen. Die „richterlichen und vollziehenden" Organe können recht gut in dieser Behörde o grundgelegt werden, daß locale Selbstregierung ein Eingreifen des Staates nur in den seltensten Fällen nothwendig machen würde.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß alle socialen Parteien, wie

---

1) Dr. H. Contzen, Thomas von Aquin als volkswirthschaftlicher Schriftsteller. Leipzig, Ad. Lehmann 1861. S. 14.

2) Sociale Fragen. IV. Die latente Association. Von V. A. Huber. Nordhausen, Förstemann 1866. S. 7. 8.

Joerg nachweist, schließlich bei dem Gedanken einer neuen staatlichen Organisation der Arbeit angekommen sind. Auch im Mittelalter, — selbst Joerg scheint diese Illusion (S. 226) noch zu theilen, — war keineswegs allein „die werkthätige Nächstenliebe der Regulator, aber auch der allein feste Zaun der persönlichen Eigenthumsrechte"; wenigstens kann man nicht behaupten, daß die Zunftverfassung von diesem Princip ganz durchdrungen gewesen sei, oder sich selbst im Hinblick auf dasselbe für überflüssig gehalten hätte. Die „Zwangsgebote", die Joerg perhorrescirt, fanden sich wahrlich in derselben reichlich genug vor, nicht einmal immer im Interesse der Menschenliebe. Ueberhaupt will es mir scheinen, als ob der Durchgang durch das falsche System des liberalen Oekonomismus, dessen relative Berechtigung der absterbenden alten Ordnung gegenüber sich nicht verkennen läßt, uns zu einer tiefern Erfassung und gedeihlichern Begründung der Erwerbsgesellschaft führen werde, als das Mittelalter sie jemals aufzuweisen hatte. Auch möchte die Geltung des berühmten Lassalle'schen Gesetzes selbst unter den heutigen Verhältnissen keineswegs eine so unbedingte sein, wie Joerg annimmt.

Fragen wir nun, welche Anforderungen hinsichtlich der socialen Lage nach dem jetzigen Standpunkte der Gesellschaftslehre an den Staat zu stellen seien, so erscheint wohl als das Schwierigste, was Johannes Huber in seinen Vorlesungen über den Proletarier (S. 153) aufstellt: „der Staat müsse so viel als möglich verhüten, daß für einen Arbeitszweig eine Ueberzahl von Arbeitskräften sich ansammle", indem in diesem Falle allerdings das Lassalle'sche Gesetz volle Geltung hat. Wie soll das geschehen? Möglich aber ist, daß der Staat, wie neuerdings in England, ein Maximum der täglichen Arbeitszeit feststellt (in England 10 Stunden), daß er strenge auf die Aufrechterhaltung der Sonntagsfeier achtet, daß er die Fabrikbesitzer verpflichtet, ihre Arbeitsordnung mit Zuziehung von Delegirten der Arbeiter festzustellen, daß er in jedem Bezirke einen Gewerberath von Fabrikherren und Arbeitern einrichtet mit der Befugniß, ein Minimum des Arbeitslohnes endgültig je nach den Verhältnissen festzusetzen und Streitigkeiten über die Arbeitsordnung definitiv schiedsrichterlich zu entscheiden, daß er darnach die Fabrikherren anweist, über das Minimum des Lohnsatzes hinaus jedem Arbeiter einen Beitrag zu einer gemeinsamen Krankencasse zu zahlen, daß er endlich die Frauen- und Kinderarbeit, diesen Fluch nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der werdenden Arbeitergeneration, in die engsten Schranken einschließt und auch diese Verhältnisse dem Gewerberath unterstellt. Alles Weitere bleibt wohl am besten zunächst der Einsicht und Liebe der Fabrikherren überlassen, wobei die selbständige freie Associationsbildung der Arbeiter und aller, die sich berufen fühlen, ihre wirksame Thätigkeit der Sache zuzuwenden, natürlich nicht auszuschließen ist. Für die Reste des Handwerks wäre dann Aehnliches zu thun.

Welche Gefahren für Staat und Kirche die Arbeiterbewegung herbeiführen kann, läßt sich nicht absehen. Der Geist, den die modernen Agitatoren, auch Schulze, unter den Arbeitern verbreitet haben, ist ein irreligiöser und revolutionärer; davon gibt die Lectüre der Joerg'schen Schrift ausgiebige Beweise. Indessen zu einer selbständigen socialen Revolution sind die Dinge in Deutschland noch lange nicht reif. Eine solche könnte bei uns nur im Gefolge und als Ingredienz einer neuen religiösen oder politischen Umwälzung auftreten, wie denn das Niedere in der Politik in der Regel vom Höhern bestimmt wird. Eine bloße sociale Revolution würde sicher rasch niedergeschlagen werden. Auf der Tagesordnung der Weltgeschichte stehen aber gegenwärtig mehr als je die Fragen der äußern Machtstellung. Die orientalische, d. h. die russische, Frage droht alle andern zu verschlingen. Wie die Entscheidung derselben sich gestalten werde, darauf kann die christliche Socialpolitik natürlich nicht warten. Es ist nicht bloß die christliche Liebe, die sie stets antreiben muß, dem armen Mitbruder, wes Glaubens er auch sei, mit allen Mitteln beizuspringen, sondern auch die besondere Betrachtung, daß es heute, wie V. A. Huber sagt, gilt, „Einrichtungen zur Humanisirung der verwilderten Massen zu treffen, ohne welche an Christianisirung derselben nicht zu denken ist, oder die doch jedenfalls ihr aufs wirksamste in die Hände arbeiten können. Ganze Ladungen des besten Saatkorns in faulen Sumpf geworfen geben keine Saat noch Ernte; es gilt vor allem das Erdreich durch Abzugsgräben u. s. w. zur fruchtbaren Aufnahme der Saat vorzubereiten."

Coblenz. Th. Stumpf.

Katholische Poesie.

Dritter Artikel.

I. **Dramatische Poesie.** 3. Aus den Nibelungen.

a. Kriemhild. Trauerspiel in fünf Aufzügen von Wilhelm Hosäus. Paderborn, Schöningh 1866. XIV u. 176 S. 8. 24 Sgr.

b. Markgraf Rüdiger. Drama von Lothar Schenck. Paderborn, Junfermann 1866. 117 S. 16. 15 Sgr.

Das Nibelungenlied ist ein großartiges Spiegelbild des Charakters und der Geschicke des deutschen Volkes auf dem Wege zum Christenthume und in den ersten Jahrhunderten nach der Annahme desselben. Rückschreitend spielt dieselbe Geschichte bis auf den heutigen Tag. Wir haben es hier nur mit dem zweiten Theile des alten Gedichtes in seiner jetzigen Gestalt zu thun. Siegfried, der Lichtheld, der Inbegriff von Allem, was die germanische Natur an Kraft und Milde Großes und Schönes in sich vereinigt, ist in seiner Arglosigkeit vom klugen Neide, dem sich dieselbe germanische Natur leicht hingibt, überlistet und erschlagen worden. Von da an „geht ein finstrer Geist durch unser Haus."

1) Das deutsche Gemüth — in seinem „dunklen Drange" ein (um die Worte des h. Gregor von Nyssa, de creat. hom. c. 21, darauf anzuwenden) affectus promiscuus, ex utroque (bono maloque) perplexus, scientiam permixtam confusamque fructificans, — das Frauenherz zumal, wenn es nicht mehr von einem „Manne" (d. h. einem starken, höhern Willen, dem eigenen, aber religiös veredelten, oder einen fremden) in Zucht gehalten wird, wie Siegfried seine Chriemhilde zu züchtigen verstand („er hat mir gewaltig den Leib dafür" — für ihre lose Zunge nämlich — „zerbläut", sagt sie, der Züchtigung froh, Ges. 15), wenn es sich selbst überlassen über kleinen, unscheinbaren oder mit gutem Schein umkleideten Anfängen der Sünde brütet, um sich tiefer und tiefer zu verbittern und vergiften, bis all sein natürlicher Adel der gräßlichsten Verzerrung erlegen ist;

2) Deutsche Ehre und deutsche Treue, Manneswort und Mannestrotz, nur ihren eigenen Regeln folgend, frei von religiöser Weihe und Weisung, — unter Leitung einer kalten Staatsklugheit (Hagen) der größten Heldenthaten fähig, aber mit der sichersten Aussicht auf eigenes und fremdes Verderben;

3) Deutsche Eintracht und deutsche Zwietracht: „Christen und Germanen" in freier Waffengenossenschaft auch als „kleine Schaar", auch fern von der Heimath, allen „Heiden" unbesiegbar, siegreich trotzend der turba regum, die in unfreiwilligem Gehorsam dem gewaltigsten, ja auch dem edelsten aller nichtchristlichen Könige dient, unbesiegbar selbst den Elementen (Chriemhildens Feuerathem im Saalbrand), — besiegbar und schmählich besiegt nur durch sich selbst, der Bruder durch den Bruder, — „Germanen durch Germanen" (Ges. 37. 38):

Das ist das „Mane, Thekel, Phares" der Nibelungennoth über Deutschland; und diese „Noth will noch nicht enden", wird nicht enden, so lange die Deutschen nichts als Deutsche sind, wie sie es seit zweitausend Jahren gewesen, so lange „Deutsche

wider Deutsche" Hülfe suchen an hunischen Höfen. So that es 783—788 n. C. Thassilo von Bayern gegen Karl den Großen, nachdem seine Gemahlin Liutberga, die Tochter des letzten Longobardenkönigs, seit 774 über Racheplänen gebrütet hatte. Es folgte ein siebenjähriger Krieg. „Wie viel Schlachten während desselben geschlagen, wie viel Blut vergossen worden, davon mag das ganz menschenleere Pannonien zeugen. ... Der gesammte Adel der Hunen kam in diesem Kriege um, ihr ganzer Ruhm ging unter", schreibt Eginhard (Vita Car. M. §. 13). Aber an die Stelle der „Hunen" oder Avaren traten neue Hunnen, die Ungarn oder Magyaren. Sie rief und führte nach Deutschland Herzog Arnulph der Böse von Bayern, nachdem er vor König Conrad fliehend (917) bei dem deutsch-ungarischen Markhüter Rüdiger von Pechlarn eine Freistätte und Mitwirkung nach Wunsch gefunden. Und als Kaiser Otto's Sohn Ludolph sich, wie einst die Söhne Ludwig des Frommen, wegen dessen zweiter Heirath gegen den Vater empört hatten, da waren es Bischof Herold von Salzburg und Herzog Conrad von Franken, welche Hülfe für ihn bei den Ungarn suchten (944); ähnlich zehn Jahre später (955) wegen des ihm abgesprochenen Herzogthums Schyren, „an nichts als Rache denkend", König Arnulphs Enkel Berthold.

Die Noth würde enden, wenn immer wieder von Neuem und nachhaltiger geschähe, was am St. Lorenztage, 10. August 955 auf dem Lechfelde geschah. Kaiser Otto und Bischof Udalrich von Augsburg, in ihnen Kirche und Staat treu mit einander verbunden, verordneten, nachdem der Kaiser beim Anblick des Meeres von Feinden ausgerufen: „Dawider vermögen Menschen nichts; da muß Gott uns helfen!" — „ein allgemeines Fasten, Beichte und Buße, auf daß der Himmel Jedem die Schuld vergebe, wie Jeder seinen Schuldigern. Alle, Freund und Feind" (namentlich auch der reumüthig zurückgekehrte Herzog Conrad von Franken) „umarmten sich, befahlen einander die Ihrigen, schwuren Kampfestreue bis in den Tod, dem Himmel, dem Könige, den Gefährten" (vgl. Hormayrs „Herzog Luitpold." Anm. 7. 11. 12 u. a.).

Ueber diese Hunnenkämpfe zwischen 774 und 955 brauchen wir nicht hinauszugehen, um uns den zweiten Theil des Nibelungenliedes zu erklären. Eigentlich Mythisches, vom altdeutschen Götterwesen, vom Kampf der Elemente, von einem blinden Walten des Geschickes, von Wolen und Walkyren, von einem Weltbrand u. dgl. darf man hier nichts finden wollen. Die weissagenden Donauweibchen z. B. sind doch viel leichter noch ganz christlich zu erklären als der Hexenspuk in Shakespeare's Macbeth. Auch an den Attila der Völkerwanderung darf man nur wenig denken. Der Etzel unseres Dichters ist vielmehr einem Pharao Sesostris oder König Nebukadnezar nachgezeichnet, gleich dem Bilde beim Propheten Daniel mit dem goldenen Haupt und den thönernen Füßen.

Die Grundzüge des deutschen Charakters aber mit Allem, was er Gutes und was er Schlimmes hat, treten uns aus dem Epos gerade so wie aus Tacitus' Germania entgegen. Was namentlich die ersten scheinbar guten Keime betrifft, aus welchen Chriemhilde, die einst so Helle und Holde, den Nachtschatten des Rachedurstes in ihrem Herzen großzog, so liegen sie aufgedeckt in den beiden Stellen: 1. Nemo illic *vitia ridet*, nec corrumpere et corrumpi saeculum vocatur. Melius quidem adhuc eae civitates, in quibus *tantum virgines* nubunt, et cum spe votoque uxoris semel transigitur. Sic unum accipiunt maritum, quomodo unum corpus unamque vitam; ne ulla cogitatio ultra, ne longior cupiditas, ne tanquam meritum sed tanquam matrimonium ament. Daher Brunhildens Zorn, daher Chriemhildens Gefühl der Entwürdigung durch die zweite Ehe als solche schon; daher aus zweiten Ehen überhaupt in der altdeutschen Geschichte so vieles Unheil. — 2. Suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias, necesse est. Nec implacabiles durant; luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus, utiliter in publicum, quia periculosiores sunt inimicitiae *iuxta libertatem*. Also persönliche Rache, Blutrache namentlich, ist jedes freien Mannes und jedes freien Weibes Recht und Pflicht; Ehre und Gerechtigkeit verlangen sie gleicherweise, bis die kleine Buße gezahlt worden; dem Hagen hinwider erlaubte seine und seiner Königin „Ehre" auch eine so leichte Lösung nicht; — den „Hort" aber stahl er zu guter Letzt noch ganz uneigennütziger Weise, aus lauter Liebe zu König und Vaterland, damit nicht Chriemhildens giftige Zunge mit Hülfe des Geldes in Worms selber schon Brandstifter werben möchte. — An das, was Tacitus in den Annalen von Segest, Hermann und Marbod erzählt, von den Sueven, die in Rom um Hülfe baten gegen die Cherusker (nam discessu Romanorum ac vacui externo metu *gentis adsuetudine* et tum *aemulatione gloriae* (Neid!) arma in se verterant), an die 60,000 Deutsche, die in dem Vernichtungskampfe der Bructerer mit den Tencteren u. A. fielen, zur „großartigen Augenweide für die Römer", an den Herzenswunsch des den Deutschen so freundlich gesinnten Geschichtsschreibers: Maneat, quaeso, duretque gentibus si non amor nostri, at certe odium sui: quando urgentibus imperii fatis nihil iam praestare fortuna maius potest, quam hostium discordiam: an alles das wäre hier kaum zu erinnern erlaubt, wenn es nicht wie im Leben, so auch in der Erklärung der Nibelungennoth so gar sehr aus den Augen gelassen würde.

Aus einem Laokoon darf kein Künstler Laokoonte nach seinem Geschmacke schnitzeln oder die Kinder von ihrem Vater trennen, Vater und Kinder den Ringen der beiden Schlangen entwinden wollen. Ohne Versündigung aber an der wahren forma, d. h. der geistigen Bildkraft, die im alten Epos waltet, den Stoff desselben ganz oder theilweise nur drastisch vor unsern Augen und Ohren gleichsam lebendig werden lassen, zu dem Versuche bedürfte es jedenfalls eines christlich potenzirten Aeschylus. Sehen wir, welches von beiden Hosäus und Schenck versucht haben und wie es ihnen damit gelungen ist.

a. „Kriemhild." Hosäus sagt in der Vorrede: „Welche Wandlungen hat der Nibelungenstoff erfahren, ehe er aus dem Naturmythos, dieser naiven und inconsequenten Vermenschlichung elementarer Mächte und Vorgänge zum Epos geworden — jener klar und unbeirrt menschlichen, an historische Begebenheiten angelehnten Darstellung, welche die nicht minder herrlichen und schrecklichen Gewalten des menschlichen Seelenlebens zum Inhalte hat! Hat dieser Stoff nun aber in dem bekannten Heldengedichte seine letzte künstlerische Gestalt gefunden? Haben wir kein Recht, keine Möglichkeit einer fernern Umgestaltung? Dann freilich thäte man am besten, die Hand ganz davon zu lassen" .... Was insbesondere die Dramatisirung des Hauptconflictes im alten Epos betrifft, so darf nur eine solche „beabsichtigt werden, die Alles, was uns Modernen menschlich unverständlich und widerwärtig ist, abweist und von Grund auf die ganze Handlung modern-menschlich motivirt; die, nachdem mit unserm Stoffe das Große geschehen, daß er nämlich aus einem Mythos in ein Epos umgestaltet, aus der Sphäre der Naturkräfte in die Sphäre menschlicher Leidenschaften und Thaten emporgehoben worden ist, ihn nun auch aus dem Mittelalterlich-Menschlichen in das Modern-Menschliche hinüberzieht. Es versteht sich, daß solch eine Neugestaltung das Ueberlieferte nicht bis zur Unkenntlichkeit umformen darf: was im Nibelungenliede großartig, heroisch die niedere Wirklichkeit auch des modernen Denkens und Handelns überragt — sofern es nur nicht außerhalb des nach unserm tiefsten Gefühle gesund Menschlichen überhaupt liegt — davon denken wir auch nicht das Mindeste ohne Noth aufzugeben." — Das sind äußerst schwankende Reden, viel leichter ganz hylozoistisch zu deuten als christlich, wiewohl sie sich im Eingang nur zu sehr an Autoritäten anlehnen können, wie Görres und Sepp.

Weiterhin verbreitet sich der Verf. über die „Forderungen, welche die dramatische Form als solche erhebt" im Gegensatz zum Epos; dann über die „Compositionsgrundsätze", welche er hier wie in einer frühern Tragödie „Prinz Louis Ferdinand" befolgt haben will. Was er darüber sagt, läßt (abgesehen von Ausdrücken wie: das christliche Epos steht „als das Lebendige dem Dogma als dem Abstracten gegenüber"; „dämonische Leidenschaft des natürlichen Herzens") sich ganz wohl unterschreiben, und die aufgestellten Regeln hat er mit sehr gutem Geschick befolgt. Er hat uns ein wirkliches Drama geliefert, das über die Bretter schreiten darf: ein einheitliches, zweckmäßig gegliedertes, lebendig voranschreitendes, ganz in sich abgerundetes Werk. Aber mit dem „Nibelungenstoffe", wie er in der zweiten Hälfte des alten Liedes vor uns liegt, ist er gerade so frei, nur „unendlich" weniger ergötzlich umgegangen, wie Shakespeare in „Troilus und Cressida" mit den homerischen Helden. Heldenmäßiges ist da auch gar nichts mehr, nichts mehr von der alten Sage als dem Urbild und der Abspiegelung unserer deutschen Geschichte, nichts mehr von dem Geiste, der im Epos diese Sage nicht bloß „mittelalterlich-menschlich", sondern einfach „menschlich" für alle Zeiten und germanisch obendrein, ja, genau besehen, ganz christlich ausgestaltet hat. Um seinen Stoff für seine Form zu finden, brauchte Hosäus gar nicht so weit zurückzugehen; er konnte ihn gerade so gut in der Gegenwart finden, in zwei Bojarenfamilien etwa, dort unten an der Donau oder am Dniepr.

Sehen wir uns genauer den Inhalt des Drama's an. Chriemhilde ist in den vierzehn Jahren ihres Aufenthalts am heidnischen, aber musterhaft toleranten Hofe (nach dem Nibelungenliede waren es erst sieben, seit Siegfrieds Tod also nicht 25, wie es S. 70 heißt, sondern 19 Jahre), unter der Leitung ihres Kaplans Felix zu einer leidlichen Christin herangediehen, und durch denselben Priester hat sie denn auch ihren zehn- oder zwölfjährigen Ortlieb zu einem ganz guten Christen, aber leider auch altklugen Schwächling aufziehen lassen. An Rache denkt sie seit Langem nicht mehr; in guten Treuen hat sie die Brüder zu sich herbeschieden. Daß Hagen mitkommt, ist ganz gegen ihren Wunsch [1]) (im N.-L. sehnt sie sich eben nur nach Hagen); sein Anblick aber und dann sein ganz unmenschlich rohes Benehmen reißt die alte Wunde wieder auf. Die Christin verblutet in sich, „die Heidin" (so sagt sie selbst S. 175) siegt. Da schwingt sie sich im Geiste schwelgend auf zu ihrem Siegfried, dem „Sternensohne", dem „Glorreichen", dem „Heiligen"; er zieht sie an seine „treue Brust", und sie (die eben noch von ihrem Bruder Gernot „der schaumgebor'nen Liebesgöttin gleich" geachtet worden S. 17), sie wird zu einer Megaira, wird „wie Hekate, wie eine Königin der Unterwelt", die, selber vom „Verhängniß" gezogen, an „der Hölle Stricken" ihre Feinde und ihre Freunde mit sich in den Abgrund reißt (S. 79. 81. 119. 120 u. a.). Mit dieser Verwandlung der alten Huldin in eine, oder vielmehr nur Entpuppung der Sirene als eine von Natur blutlechzenden „Walkyre", die eines Mannes, wie Siegfried, niemals würdig gewesen, geht alle psychologische Wahrheit, geht auch alles poetische Interesse an dem großen Seelenkampfe verloren. Der plumpe Teufel Hagen hat eben nur eine verschmitzte Teufelin aus dem Versteck getrieben.

König Gunther weiß seiner Schwester und ihrem Gatten vom Rheine her nichts Besseres zu melden, als daß dort Alles immer gleich „langweilig" sei. Er kann es nicht begreifen, daß Chriemhilde „die alte That", Siegfrieds Ermordung, nach „fünf und zwanzig Jahren" immer noch nicht vergessen zu haben scheint; „ich", spricht er, „vergaß sie längst!" und „es ist jetzt Zeit, an Anderes zu denken." Nachdem endlich die Spannung aufs höchste gediehen ist und die jüngern Brüder zum schleunigen Aufbruch mahnen, da steht König Gunther „verdrießlich an einem Tische" und spricht gelassen: „Verdammt, daß uns die Lust verdorben wird! So oder so, — die Reise ist verloren" (S. 18. 69. 70. 107).

Dem Giselher stechen vor Allem „des Königs wilde Pferde" in die Augen; er meint wirklich, es würde nicht übel gethan sein, „ein Häuflein dieser Thiere anzukaufen." Schwager Etzel freut sich deß und spricht: „das ist ein wackrer Geist!" Bruder Gernot aber wundert sich über den jungen (d. h. kaum vierzigjährigen) — „Brausekopf", wie Günther ihn seinerseits nennt, und fragt erstaunt:

> Wer sähe dem mit seinen blauen Augen
> Den kecken Unternehmungsgeist wohl an? (S. 36. 40.)

Roßtäuscher-Unternehmungsgeist!

Hagen, im N.-L. so oft „der Trost, die Hülfe der Burgunden" genannt, und Volker „der edle, der von innerm Werth gehobene" Spielmann von Alzey, sie sind hier ganz unaussprechlich gemeine Seelen. Hagen graut vor dem Tode; doch nein, nicht vor dem Tode graust ihm, wenn gleich „ein freudlos Dasein mehr als Tod" ihm werth ist; nur den Gedanken kann er nicht ertragen, „im letzten Nu" vielleicht so „ganz allein zu sein"; deshalb muß ihm Volker versprechen, als Freund mit ihm sterben zu wollen: denn „sind Zwei beisammen, kann der Tod doch nicht so kalt und grimmig schaurig sein wie sonst"; mag's dann „mit Wodans wildem Heere" aufwärts gehen oder hinab in Charons Kahn, ja auch „nach des Priesters Worten in die Hölle", immer denkt sich der alte Degen: „Zwei zusammen müssen ein Trost sich sein auf jenen fremden Wegen." Der Sänger verspricht ihm, versteht sich, lachend Alles; weiß er doch: „Ist einmal unser Tod beschlossen, ist Alles gleich, ja, ja, ist Alles gleich!" Darum frisch auf: „Soll's bald zu Ende geh'n, so laß die kurze Zeit uns noch genießen und Jedermann beweisen, daß wir selbst vor Höll' und Teufel uns nicht feig verstecken." Nun will auch Hagen, nachdem ihm so sein Volker „wahrlich Todestrost gebracht", nicht länger „Grillen fangen"; „Jedem", ruft er muthig, „will ich's zeigen, daß mir der Tod ein nichtiger Gesell" (S. 42. 44 ff. 49. 60).

„Ich wünschte bei ihm zu sein, wo er auch sein mag, im Himmel oder in der Hölle" — läßt Shakespeare den edlen Fähnrich Bardolph sagen, als Frau Hurtig und ihr tapfrer Lieutenant Pistol mit der Botschaft kamen: „Falstaff ist todt und klagen müssen wir darum." Ja, für einen solchen Mund und in solcher Gesellschaft sind solche Reden an ihrem Platze; sie schicken sich aber nicht für den Trost der Burgunden, schicken sich noch weniger für den Vertreter der immer noch auch den tiefsten Graus durchwaltenden Harmonie.

Dieser echte alte Barde muß nun hier oder will nur zu gern dem jungen Volke der Hunnen, den Buben und Dirnen, ein „lustig Stücklein" nach dem andern singen und spielen, bis in seinem „Schädel keine Silbe mehr" zu finden ist. Vergebens ruft er: „Pack dich, du faul Gesindel!" — immer von Neuem klingt die Fiedel und „lustig springen die Jungen", Bub' und Dirne. Da erscheint Hagen mit Hildebrand. „Stets munter", sagt der Thronecker rühmend von seinem Freunde, „ist der Bursch, nicht zu verwüsten; der fiedelt noch und wenn's an's Sterben geht", und der weise Berner Held erwidert: „Ein glückliches Gemüth! denn das steht fest, — wir bringen's auch mit unsrer Art nicht weiter" (S. 96. 97). Demgemäß findet sich denn auch „der lustige Spielmann" von Alzey, dieser „unverwüstliche heitere Gesell", in der gräßlichen „Johannisnacht" noch gern bereit, „zum Abschiedsgruß vom warmen Leben", diesem süßen „Liebchen" noch „ein Ständchen auf der Fiedel" zu „klimpern", damit die Kampfgenossen Alle mit ihm „fröhlich sterben" (S. 144. 147).

---

1) Statt „o daß er dort geblieben!" (S. 8) muß es heißen: o wär' er dort geblieben! — so auch statt: „O daß wir nie in dieses Haus gekommen!" (S. 27) besser: O wären nie wir in dies Haus gekommen! — statt: „O daß die Brüder ihn nicht mitgebracht!" (S. 30): O hätten sie ihn doch nicht mitgebracht.

Doch eilen wir zum Schlusse. Markgraf Rüdiger ist „als ehrlicher Gesell" in's Grab gesunken; „ich will ja sterben" sprach er vor dem Kampfe, wie im Wallenstein der schwedische Hauptmann über Max berichtet: „man sagt, er wollte sterben." Hildebrand bittet um des gemeinschaftlichen Freundes Leiche. Leider hat er, „der Weise auf eines Thoren Rath" heißt es im N.=L., sich bewaffnet; darum lautet die Antwort, er solle, was er wünsche, holen. Den Kampf jedoch hat Dietrich ihm verboten; da reizt ihn Volker mit den Worten: „Ein Feigling, der das läßt, was man verbietet!" Das klingt ganz antinomistisch und Volkers unwürdig; doch hat ihm hier unser Dichter nicht ganz Unrecht gethan, was die Worte nämlich betrifft: sie finden sich in seinem Munde zweimal beinahe gleichlautend im N.=L. 31 und 37; da sind sie jedoch aus dem Zusammenhange besser zu verstehen, nicht als allgemeiner Satz, sondern als eine specielle Ritterregel, die im Grunde nichts Anderes will, als was Max Piccolomini (Wallenstein I, 1, 4) mit den Worten ausdrückt: „Im Felde, da dringt die Gegenwart — Persönliches muß herrschen, eigenes Auge sehen." Hildebrand droht nun, dem Uebermüthigen „die Saiten auf der Fiedel etwas runter" stimmen zu wollen. Der Sänger erwidert: „Eh' schlüg' ich euch zum Krüppel, alter Lump!" Der alte Lump jedoch hält Wort; er bringt die vorlaute Fiedel zum Schweigen — auf „ewig." Dann flieht er selbst vor Hagen; dieser stürzt ihm nach mit den Worten:

Steh, Bube, zahle mir für meinen Freund!
Weh', Volker todt — fahr wohl, Licht, Leben, Heil!

Doch genug. Ist Hosäus „die zum Drama erforderliche Vermenschlichung des alten Sagenstoffes nach der Norm unseres modernen Fühlens und Denkens" wirklich gelungen; müssen die Kunstrichter ihm das Zeugniß geben, er habe „aus dem Mittelalterlich=Menschlichen in das Modern=Menschliche" richtig übersetzt und nur das, aber auch alles das herübergezogen, was von „gesund Menschlichen" nach jetzigem Geschmacke dort zu finden gewesen sei für sein Drama, — so sind wir Modernen tief, sehr tief gesunken.

b. „Markgraf Rüdiger." Der Deutsche im Dienste des Auslandes: ein ganz edles Gemüth, ein biederes Herz und ein pflichtgetreuer Wille, durch arglose Hegung eines ersten kleinen Keimes von Arglist und Verrath in sich oder in Andern (durch die Aussicht auf Rache, welche Rüdiger bei der Werbung in Worms seiner künftigen Königin eröffnete) in eine Doppelstellung hineingerathen, aus welcher keine Rettung möglich ist, als durch den Tod oder durch Pflichtverletzung nach der einen oder der andern Seite hin: es gibt nicht leicht einen Stoff, der so wie dieser aus dem Nibelungenliede entnommen und ganz im Geiste desselben in ein dem Geschmack und den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechendes Drama umgestaltet zu werden verdiente. Diese nationale Bedeutung des deutsch=ungarischen Markhüters hat Schenck zu wenig beachtet. Sein Rüdiger erinnert nur zu sehr an Max und Thekla in Schillers Wallenstein. Da haben wir dieselben sentimentalen, blendenden, halbwahren Phrasen; da walten dieselben dunkeln Schicksalsmächte, mögen sie nun himmlische oder höllische genannt werden; da handelt es sich nicht eigentlich um einen Kampf zwischen Pflicht und Pflicht, sondern zwischen Pflicht (oder auch nur starrer Gesetzlichkeit) und Herzensneigung. „Ertödten möge", sagt Rüdiger S. 88, „der kalte Hauch des Pflichtgefühles" im Gemüthe von allen „Blüthen", die es je gehegt, nun auch „die letzte!" „Der Ehre Machtgebot" verlangt von ihm, daß er hinab in schauderhafte Tiefen steige. Getrost jedoch:

Durchkämpfen will ich mich zu jenem Quell,
Der Alles heilt und wunderbar erneut,
Zum Quell des Lichtes, der uns dann nur fließt,
Wenn fessellos sich auf die Seele schwingt. (S. 92.)

Da sehen wir, warum er nach unsern modernen Dichtern sterben wollte, wie es Max und Thekla wollten.

Was ist das Leben ohne Liebesglanz?
Ich werf' es hin, da sein Gehalt verschwunden.

Im N.=L. (36) dagegen wünscht Rüdiger nur, daß Gott ihn, und betet zu diesem, daß er ihn sterben, daß er ihn in dem Kampfe mit den Freunden, den „Christen und Germanen", recht bald unterliegen lassen möge, um so die Verletzung der einen Pflicht zu Gunsten der andern, der ältern und höhern, mit seinem Tode zu sühnen. Er fühlt es nur zu sehr und beklagt es laut, daß er „Leib und Seele wagen" gehe. Das heißt christlich gesprochen, jenes nicht.

Ganz in Widerspruch mit Hagens Charakter, mit aller Rittersitte und mit dem wirklichen Hergang nach N.=L. 24—27 läßt Schenck (35 ff.) Hagen den guten Markgrafen durch das zu dem Zweck ersonnene Project der Vermählung seiner, Rüdigers, Tochter mit König Giselher „arglistig fangen", gerade wie die Gräfin Terzky den armen Max fängt, und ihn zu einem Eide nöthigen, mit welchem er sich zu weiter nichts verpflichtet, als was er ohne denselben nach dem N.=L. ganz einfach als Wirth und Gast dem Gastfreunde, als Begleiter dem Schutzbefohlenen gegenüber für seine Pflicht hält und als solche übt, so lange er kann. Und dieser Widerspruch tritt nun so greller hervor, da Hagen S. 98 thut, wie Rüdiger selbst schon S. 87 gethan hat, als hätten die Burgunden nur im Vertrauen auf diesen Eid „die Fahrt gewagt", sich zu derselben (versteht sich, in Worms) „mit frohem Muth arglos gerüstet." In Worms schon hielt sich der kluge Thronecker überzeugt, und von der Donau aus konnten es Alle mit ihm wissen, was die Fahrt für ein Ende nehmen werde, wenn sie nicht umkehren wollten, so lange es noch Zeit war. Dieses Wollens einziges Hinderniß aber war ihr unvernünftiges Ehrgefühl.

Schenck läßt in der Katastrophe wie durch das ganze Drama Attila selbst aus dem Spiele. Chriemhilde allein bittet und beschwört den Markgrafen, er solle sich doch „zu der Höhe des Hasses" erheben, der sie beseele und der auch ihn beseelen müsse, um mit „echter Mannestreue" das bei der Werbung ihr gegebene Wort zu lösen. Die Antwort war leicht zu finden. Sein Wort hatte ihr gerechte Bestrafung der Mörder Siegfrieds durch ehrlichen, offenen Krieg, wenn Attila den für nöthig halten sollte, nicht aber durch den König entehrende Tücke, nicht durch Verletzung des Gastrechts verheißen. Im Nibelungenliede (36) bittet und beschwört im Verein mit der Königin der König selbst seinen Lehnsmann, ihm und ihr zu Hülfe zu kommen; sein und ihr Leben sah er in Gefahr durch die drohende Empörung der Hunnen. Da und da erst konnte Rüdiger nicht anders handeln, als wie er gethan.

Ganz unnatürlich, ganz widerlich phantastisch und sophistisch zugleich sind Chriemhildens lange Reden die drei letzten Acte unseres Drama's hindurch; wie würde ihr Siegfried wegen solch einer losen Zunge jetzt erst recht der Vielgeliebten „gewaltig den Leib zerbläut" haben.

Gar nicht am rechten Platze ist endlich im fünften Aufzug S. 107 die „Kirche." Sie steht da gerade wie in Göthe's Wahlverwandtschaften, wovon H. Leo (U.=G. V, 481) sagt: „Auch ein Kapellchen wird gemalt und eine Leiche mit Kränzchen hineingelegt und ein Köfferchen mit Weiberkrimskrams und sentimentalen Liebeserinnerungen." „Voll Beruhigung aus Verwirrung und Entsetzen" durfte der Dichter in der Schlußparabase auch nicht einmal einen Theoderich seinen „Blick zu diesem Bilde" wenden lassen, dem Musterbilde von einer durch den Tod besiegelten Mannestreue als dem „höchsten Kleinod." Sollte aber einmal die „Kirche" eingeführt werden, so mußte der Dichter in ihr den Bischof Pelegrin von Passau, den „Apostel Ungarns", die Parabase sprechen und in ihr schmerzlich klagen lassen über den selbstverschuldeten Untergang seiner mißrathenen „Nichte" und

seiner tollkühnen „Neffen", dann milder und voll Mitleid klagen, aber auch hoffnungsvoll den Segen sprechen lassen über den nach bestem Willen und Gewissen „im Kleinen treu" gebliebenen Markgrafen Rüdiger. Endlich: „Womit der Mensch gesündigt, damit wird er auch bestraft."

Ierusalem, Ierusalem, convertere ad Dominum Deum tuum!

Spellen. G. Schündelen.

Literarische Notizen.

— Von den in diesem Blatte erschienenen Artikeln über Dorners Geschichte der protestantischen Theologie ist ein besonderer Abdruck veranstaltet worden [1]). Der Verf. sagt in dem beigegebenen Vorwort, das Buch von Dorner habe durch die politischen Ereignisse der letzten Zeit in ihrer Rückwirkung auf die kirchlichen Zustände des Protestantismus eine besondere Wichtigkeit erlangt. In der Controverse über die Neugestaltung des Protestantismus als Kirche, entweder durch Auflösung der Union und Herstellung eines mehr oder weniger strengen Confessionalismus, oder durch Festhalten der Union und deren successive Ausdehnung auf die verschiedenen Sonderkirchen in den neupreußischen Provinzen müsse eine Geschichte der protestantischen Theologie von einem der namhaftesten deutschen Theologen und aus dem Kreise der feurigsten Anhänger der Union schwer in die Wagschale fallen. Es biete die theologische Basis dar, deren die juristischen Freunde der Union bedürften, um darauf ihre kirchlichen Verfassungspläne zur Ausdehnung der in den alten Provinzen bestehenden Union auf die Landeskirchen in den neuen Provinzen zu bauen. Nach einer Darstellung wie der von Dorner scheine es selbstverständlich, daß dereinst die evangelische Kirche Preußens die herrschende werde, wie bereits die Unions-Theologie alle übrigen Richtungen der protestantischen Theologie weit überflügelt habe. Wie einst die Glaubenslehre von Schleiermacher bei der Gründung der Union, scheine Dorners Geschichte der Theologie bei der Erweiterung der Union bestimmt zu sein, einer der bedeutungsvollsten Factoren zu werden. Da die Unions-Theologie, wie sie Dorner vertrete, eine so unverkennbare Geringschätzung und Feindseligkeit gegen die katholische Kirche zur Schau trage, so sei es mehr als bloße Ehrensache für die katholische Kritik, mit ihrer Prüfung der von Dorner mit so vieler Zuversicht und so starkem Selbstgefühl aufgestellten Behauptungen nicht zurückzuhalten.

1) Dr. J. A. Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie, im Lichte der Kritik betrachtet von H. Hagemann. (Aus dem Bonner Theologischen Literaturblatt besonders abgedruckt.) Bonn, Henry 1867. IV u. 62 S. 8. 7½ Sgr.

Correspondenz der Redaction. — No. 62: Brief erhalten. — No. 63: L. schon vergeben. — No. 75: Erhalten. — No. 85. 142: Dankend erhalten. — No. 154: Dankend erhalten; Rec. über H. willkommen. — No. 172: Brief erhalten. — Lic. S. in C: Dankend erhalten.

Bei den im September 1865 in Bonn stattgehabten Berathungen über die Gründung eines Theologischen Literaturblatts wurde beschlossen, nach Ablauf eines Jahres die Mitarbeiter zu einer in Freiburg abzuhaltenden Besprechung einzuladen, um auf Grund der bis dahin gemachten Erfahrungen über etwaige Veränderungen oder Vervollkommnungen des Blattes zu berathen. Da die Ausführung dieses Beschlusses im vorigen Jahre nicht möglich war, werden die Herren Mitarbeiter zu einer Besprechung zu dem bezeichneten Zwecke auf Mittwoch den 21. August d. J. nach Freiburg im Breisgau eingeladen. Ueber Ort und Stunde der Besprechung können die Theilnehmer in Freiburg in der Herder'schen Buchhandlung das Nähere erfahren.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 19. August 1867. №17.

Biblische Geschichte.

Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament par les seuls témoignages profanes avec le texte sacré en regard, ou **la Bible sans la Bible.** Par **M. Gainet,** curé de Cormontreuil, membre de l'académie de Reims. Tomes 1 et 2. Paris, H. Guenot 1866. XXXIII u. 396, 533 S. 8.

Den Titel seines Buches erklärt der Verf. S. III durch die Behauptung, die Berichte und Sagen des heidnischen Alterthums und die Ergebnisse der archäologischen Forschungen böten ein so reiches Material zur Bestätigung der biblischen Geschichte dar, daß man daraus, „wenn die Bibel jetzt verloren wäre, die Geschichtsfolge ohne Unterbrechung, von Adam bis nach Begründung des Christenthums, wiederherstellen, die ganze Bibel reproduciren“ könnte. Das ist, auch wenn man unter der „ganzen Bibel“ nur den geschichtlichen Inhalt der Bibel versteht, eine sehr starke Hyperbel; und wenn der Verf. S. X den Inhalt der Bücher Ruth, Tobias, Esther und Judith ausnimmt, so hat er nur den kleinsten Theil der biblischen Geschichte genannt, welcher sich aus außerbiblischen Quellen nicht wiederherstellen ließe. In den vorliegenden beiden Bänden, worin die Geschichte des A. T. bis zum Tode Salomons behandelt ist, kommen schon sehr zahlreiche und umfangreiche Abschnitte der Bibel vor, zu welchen „die profanen Zeugnisse“ gar keine oder so gut wie gar keine Parallelen bieten; so manche Einzelheiten in der Patriarchengeschichte, die Geschichte Josue's und der Richter und die meisten Einzelheiten in der Geschichte der drei ersten Könige. Der Verf. hat zwar die biblischen Berichte unter seiner Darstellung vollständig abdrucken lassen, sogar einen großen Theil der Gesetze des Pentateuches; aber zwischen den geographischen Notizen über die Wüste auf dem obern und den pentateuchischen Cultusgesetzen auf dem untern Theile der Seite, zwischen den aus den Paralipomena entnommenen genealogischen Listen und den geographischen Bemerkungen aus Eusebius und Hieronymus einerseits, und den geschichtlichen Berichten des Buches der Richter andererseits besteht doch gar kein Zusammenhang. Ueber die Geschichte Sauls, welche in der Bibel sehr ausführlich erzählt wird, hat der Verf. aus seinen „profanen Zeugnissen“ nur wenige und unbedeutende Notizen beibringen können; und ähnlich ist es bei andern Abschnitten.

Bestimmt man die Aufgabe, die sich der Verf. gesetzt hat, nicht nach dieser hyperbolischen Ankündigung, sondern nach dem, was er in den beiden ersten Bänden geleistet hat, so kann man sagen, er hat zu den einzelnen Abschnitten des A. T. aus andern alten Schriftstellern und aus den wissenschaftlichen, namentlich den geographischen und archäologischen Untersuchungen der Neuern das zusammengestellt, was ihm zur Bestätigung des biblischen Berichtes geeignet schien. Das ist immerhin noch eine Aufgabe, deren genügende Lösung einen werthvollen Beitrag zur apologetischen Behandlung des A. T. bilden würde. Sehen wir, inwieweit diese Aufgabe genügend gelöst ist. Der Fleiß und wissenschaftliche Eifer des Verf. verdient das höchste Lob. Nicht bloß in Frankreich wird wohl ein Landpfarrer zu den größten Seltenheiten gehören, der eine so bänderreiche und werthvolle Bibliothek, wie sie S. XXX—XXXIII verzeichnet ist, zusammengebracht und so viele Bücher für eine so umfassende Aufgabe excerpirt hat. Von dem, was die patristische, die ältere historische, archäologische und exegetische und die neuere französische Literatur für den Zweck des Verf. darbot, ist ihm wohl kaum etwas Wesentliches entgangen. Zu bedauern ist, daß die neuere nichtfranzösische, namentlich die deutsche Literatur dem Verf. so gut wie ganz fremd geblieben ist: die Abschnitte über die heidnischen Ueberlieferungen und Sagen über die Urzeit würden zwar wohl nicht ausführlicher, aber gründlicher und wissenschaftlich genügender ausgefallen sein, wenn Lükens Traditionen des Menschengeschlechts und Stiefelhagens Theologie des Heidenthums benutzt worden wären; die Erläuterung der Völkertafel des Pentateuchs ist sehr dürftig in Vergleich zu dem Werke von Knobel; die Abhandlung über die Hyksos, die der Verf. mit den Israeliten identificirt, würde ganz anders ausgefallen sein, wenn aus der reichhaltigen deutschen Literatur auch nur etwa die Darstellung in Kurtz' Geschichte des A. B. benutzt worden wäre.

Der Verf. sagt richtig S. VI: „Wir vertheidigen eine zu edle Sache und eine zu mächtige und anderweitig zu gut begründete Wahrheit, als daß wir sie durch schwache und nicht probehaltige Mittel stützen möchten.“ Er versichert dann, er „bewege sich mit Besonnenheit und mit der größten Vorsicht auf dem sichern Gebiete der directen Geschichte der Thatsachen, und der Nerv seines Werkes sei eine solide Kritik. Man mag, sagt er, noch so viele Citate zusammenbringen: wenn sie bestritten werden können, ist der Zweck verfehlt, und die Geschichte, die man herstellen wollte, verflüchtigt sich zu vagen Vermuthungen. Hätten wir leichthin alles annehmen wollen, was sich auf unserm Wege uns darbot, so hätten wir Foliobände füllen können.“

Mit diesen Versicherungen steht es aber zunächst nicht in Einklang, daß nicht strenge unterschieden wird zwischen den Mittheilungen, welche zur Bestätigung, und denjenigen, welche nur zur Erläuterung des biblischen Berichtes dienen. Zur letztern Classe gehören namentlich die sehr zahl= und umfangreichen geographischen Notizen, die Bemerkungen des Eusebius und Hieronymus über die in der Bibel erwähnten Ortsnamen (II, 133. 205. 316 u. s. w.), die ausführlichen Excerpte aus Laborde's Commentar zur Exodus über die Orte, welche im Pentateuch als Stationen des Wüstenzuges erwähnt werden, und die darauf bezüglichen Notizen aus Hieronymus (II, 90—132), de Saulcy's Bericht über das Grab Absaloms und die Gräber der Könige von Juda (II, 436—483) und vieles der Art. Diese Erörterungen haben ihren Werth; aber wenn der Zweck des Verf. der Beweis war, daß die Geschichte des Volkes Israel in außer=

biblischen Quellen mit dem Berichte der alttestamentlichen Bücher übereinstimme, so kam ihnen nur eine ganz untergeordnete Bedeutung zu. Der Verf. wollte aber zu allen geschichtlichen Berichten Parallelen von „profanen Zeugnissen" liefern; und da geschichtliche Parallelen der Art zu sehr vielen biblischen Abschnitten nicht zu finden waren, mußten jene geographischen Erörterungen als Lückenbüßer dienen.

Was die „profanen Zeugnisse" geschichtlichen Inhaltes betrifft, so mangelt auch da vielfach die „solide Kritik." Die Byzantiner Suidas, Syncellus u. A., der armenische Geschichtschreiber Moses von Chorene (im 5. Jahrh.) und andere christliche Schriftsteller, Flavius Josephus, der jüdische Dichter Ezechiel und andere jüdische Autoren der spätern Zeit gehören denn doch nicht einfach zu den „profanen Zeugnissen." Was sie mit den biblischen Berichten Uebereinstimmendes bieten, ist eben aus der Bibel entnommen, und nur das, was sie ausdrücklich als aus andern Quellen entnommen bezeichnen, kann für den Zweck des Verf. in Betracht kommen. Es muß aber dabei erst festgestellt werden, woher es stammt. Josephus hat z. B. die biblische Erzählung in seiner Archäologie hie und da erweitert; wenn er, wie der Verf. annimmt, diese Erweiterungen aus „der Tradition oder aus zuverlässigen Schriften seiner Nation geschöpft hat" (I, 88), so handelt es sich doch nur um jüdische Ueberlieferungen und diese können jedenfalls nicht so viel Werth beanspruchen, als der Verf. ihnen beilegt. Was Josephus z. B. über die vorsündfluthliche Zeit mehr mittheilt, als die Genesis (I, 88. 93. 178) hat offenbar nur den Werth von spätern Sagen, also nicht mehr Bedeutung als die (I, 89 gleichfalls erwähnte) jüdische, arabische und christliche Sage von der Beerdigung Adams zu Hebron oder auf dem Calvarienberge.

Sehr umfangreiche Auszüge gibt der Verf., meist nach des Eusebius Praeparatio evangelica, aus Eupolemus, Artapanus, Demetrius, Alexander Polyhistor und andern griechischen Schriftstellern; er vertheidigt gegen Valckenaer die Meinung, die beiden zuerst Genannten seien nicht jüdische, sondern heidnische Schriftsteller gewesen (S. XIX; I, 270. 274. 342), hauptsächlich auf den Grund hin, daß jüdische Schriftsteller nicht so grobe Irrthümer hätten vortragen können. Wie es sich darum auch verhalten mag, es kann keinem Zweifel unterliegen, daß alle diese alexandrinischen Schriftsteller die griechische Uebersetzung des A. T. oder jüdische Schriften gekannt und benutzt, also das, was sie mit den alttestamentlichen Berichten Uebereinstimmendes darbieten, direct oder indirect aus der Bibel geschöpft haben, daß sie mithin für eine Bible sans la Bible nicht zu gebrauchen sind [1]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Trogus Pompejus, Justinus, Tacitus, Strabo u. A. „kein Wort in dem heiligen Buche der Juden gelesen" (II, 84); aber ganz sicher, daß sie Schriften von solchen gelesen und benutzt haben, welche direct oder indirect aus der Bibel geschöpft hatten.

Am wunderlichsten tritt der Mangel an Kritik in den Zusammenstellungen der biblischen Berichte mit heidnischen Sagen hervor. So ist nach den Bemerkungen von d'Anselme, die der Verf. „sehr fein" nennt (I, 224), Dionysos, der Erfinder des Weines = Noe; denn Dionysos = διος Νους, der göttliche Nus oder Noe; der Name Noe findet sich ferner wieder in Nokk, dem dänischen Namen eines Meeresgottes, in dem scandinavischen Niorthr = Noe rettr = Noe der Gerechte, in dem Namen Nick, Nixen u. dgl., „womit die nordischen Völker den Wassergott bezeichnen", und in Saturnus = Sator Nus = der Vater Noe. (Derselbe d'Anselme legt Gewicht darauf, daß „der hebr. Name der Arche tobé" — bekanntlich lautet er teba — „wenn man ihn von hinten nach vorn liest, wie man ja im Orient gewöhnlich schrieb, den Namen des Schiffes in 20 Sprachen gibt, welche Dialecte des Sanskrit sind", z. B. englisch boat, franz. boite, holländ. boot, ital. batello u. s. w.). I, 232 heißt es: „Mehrere Völker haben uns die Erinnerung an einen alten Patriarchen, der drei Söhne hatte (Noe), bewahrt. Bei den Griechen waren die drei Söhne des Kronos Zeus, König von Asien oder des Himmels, Poseidon, König der Gewässer oder der Küstenländer, Hades, König der Südländer oder der Unterwelt. Die Indier haben Brahma, König des Himmels, Vischnu, Gott des Meeres, Siwa, Gott der Unterwelt" u. s. w. — I, 279: „Mehrere Gelehrte haben den Besuch der drei Engel bei Abraham in der Fabel von Philemon und Baucis wieder erkannt. In den ersten Zeiten kam zu den Griechen alles vom Orient, namentlich von Phönicien her; es ist darum nicht auffallend, wenn sich darunter auch die Geschichte Abrahams befand." — II, 338: „Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß die Fabel von der Opferung der Iphigenia auf die Tochter Jephte's zurückzuführen ist, zumal wenn man bedenkt, daß die Einnahme von Troja gleich nach der Regierung dieses Richters stattfand", u. dgl. mehr.

Auch in archäologischen Dingen ist der Verf. sehr leichtgläubig. I, 245 ist er geneigt, die ägyptischen Pyramiden und alte Bauten in China, Mexico, Minorca und Sardinien wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Birs=Nimrud für Nachahmungen des babylonischen Thurmes zu halten. II, 87 hält er es nicht für unmöglich, daß Reisende des 5. und 6. Jahrh. wirklich, wie sie erzählen, am Rothen Meere noch Trümmer der ägyptischen Kriegswagen gefunden, — etwa in versteinertem Zustande. I, 33 hofft er, man werde bei sorgfältigem Suchen die 12 Steine noch wiederfinden, die Josue im Jordan aufstellen ließ. — Die zahlreichen Inschriften, welche man auf den Felsen der Sinai=Wüste gefunden hat, versetzt der Verf. mit dem Engländer Forster in die Zeit des Zuges der Israeliten durch die Wüste; die Untersuchungen anderer, namentlich deutscher Gelehrten, welche den viel spätern Ursprung derselben nachgewiesen, kennt er aus einer französischen Abhandlung des jüngern Lenormant, geht aber mit einigen flüchtigen Bemerkungen darüber hinweg.

1) Polyhistor berichtet z. B. nach Aristeas: Job habe im Lande Ausitis an der Grenze von Idumäa und Arabien gelebt; er habe 7000 Schafe, 3000 Kamele, 500 Joch Ochsen und 500 Eselinnen und ausgedehnte Ländereien gehabt; er habe vorher Jobab geheißen; Gott habe ihn versucht, er sei aber im größten Unglück standhaft geblieben; Räuber hätten seine Eselinnen und Stiere weggeführt, die Schafe und ihre Hirten seien durch Feuer vom Himmel verzehrt, bald nachher auch die Kamele von Räubern weggeführt und endlich seine Kinder unter den Trümmern eines zusammenstürzenden Hauses begraben worden; an demselben Tage habe sich sein Leib mit Geschwüren bedeckt; Eliphaz, der König der Themaniter, Baldad, der Tyrann der Sauchäer, Sophar, der König der Mannäer, und Elius, der Sohn des Barachiel, der Zobite, hätten ihn besucht u. s. w. Der Verf. meint I, 334, die Bezeichnung der Freunde Jobs und der Umstand, daß die beiden Reihen von Prüfungen auf denselben Tag verlegt würden, zeigten, daß der Bericht nicht aus dem kanonischen Buche Job entnommen sei und daß es andere Berichte über den Patriarchen gegeben habe. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß der Bericht ganz allein aus der griechischen Uebersetzung des Buches Job entnommen ist: in dieser werden 2, 11 und 32, 2 (von unbedeutenden Schreibfehlern in einigen Namen abgesehen) die Freunde Jobs genau ebenso bezeichnet; die Krankheit Jobs an demselben Tage beginnen zu lassen, an welchem die andern Unglücksfälle eingetreten waren, dazu hat die ungenaue Uebersetzung Job 2, 1: ἐγένετο δὲ ὡς ἡ ἡμέρα αὕτη Veranlassung geboten; und daß Job früher Jobab geheißen, steht in dem griechischen Zusatze am Schlusse des Buches Job und beruht auf der Identificirung Jobs mit dem Gen. 36, 33 erwähnten Jobab, eine Identificirung, die auch der Verf. für richtig hält, obschon die beiden Namen nur im Griechischen (Ἰὼβ und Ἰωβάβ), im Hebräischen (איוב und יובב) gar keine Verwandtschaft haben. — Ganz ähnlich verhält es sich mit vielen andern Berichten, welche der Verf. aus spätern Schriftstellern zur Bestätigung des biblischen Berichtes anführt: sie sind direct oder indirect, genau oder entstellt, aus der Bibel entnommen; vgl. I, 269. 315. 340. II, 23. 25. 39. 395.

Was bei dem Hexaemeron und der Sündfluth über die Ergebnisse der geologischen Forschung beigebracht wird I, 51. 226, ist sehr dürftig und ungenügend; bei der in neuester Zeit so sehr in den Vordergrund getretenen geologischen Berechnung des Alters des Menschengeschlechts genügt dem Verf. I, 67 noch die Berufung auf Deluc, Cuvier u. dgl.

Der beste Abschnitt ist die „Einleitende Studie über die Bibel und das jüdische Volk“ (I, 1 ff.), eine anziehend geschriebene populäre Zusammenstellung der allgemeinen Gründe für die historische Glaubwürdigkeit und die Bedeutung des Alten Testamentes. So wie der Verf. aber in den letzten Paragraphen auf Einzelheiten eingeht, zeigt sich gleich wieder ein bedauerlicher Mangel an Kritik. So werden S. 28 die Zählungen der Verse und Buchstaben der biblischen Bücher und andere ähnliche Arbeiten der Masorethen, die dann in die ersten christlichen Jahrhunderte versetzt werden, als Beweis für die treue Beobachtung des Gebotes des Moses angeführt dem Gesetze nichts beizufügen und nichts wegzulassen, ohne daß die Textesverschiedenheiten in früherer Zeit, wovon die alten Bibel-Uebersetzungen Zeugniß ablegen, auch nur erwähnt würden. Was S. 35 ff. über die neuern Erörterungen über die Echtheit der alttestamentlichen Bücher, namentlich des Pentateuchs gesagt wird, ist sehr oberflächlich. Der Verf. hebt zwar S. 35 ganz richtig hervor, man täusche das französische Publicum, wenn man sage, die bedeutendsten deutschen Gelehrten leugneten einmüthig die Autorität der Bibel; es gebe in Deutschland ebenso viele und ebenso bedeutende Vertheidiger als Bestreiter der Bibel. Aber seine Kenntniß der apologetischen und der destructiven biblischen Literatur Deutschlands ist gleich mangelhaft und was er aus den Schriften des Abbé Glaire und des jüdischen Gelehrten Franck über diesen Gegenstand excerpirt, ist sehr ungenügend. Aus dem Buche des prot. Pfarrers Arnaud über den Pentateuch (s. 1866, Sp. 833) und aus der Einleitung zu den messianischen Weissagungen von Meignan (dem jetzigen Bischof von Chalons) hätte er mehr lernen können.[1]). Hinsichtlich des Wechsels der Namen Jehova und Elohim in der Genesis versichert er z. B. I, 43: „Die meisten Kritiker, welche von diesem Unterschiede so viel Aufhebens gemacht haben, haben schließlich nach einer gründlichern Prüfung ihre Behauptungen fallen lassen. Aber was soll man von unsern französischen Schriftstellern denken, welche diese kleinliche Polemik mit Nadelstichen fortsetzen, selbst nachdem ihre deutschen Freunde dieses Gebiet verlassen haben? Sie schreien nur um so lauter: so denkt das gelehrte Deutschland! Ist das Unwissenheit oder Unehrlichkeit?“ Hätte der Verf. gesagt, es sei von deutschen Gelehrten nachgewiesen worden, daß der Wechsel der Gottesnamen nicht zur Annahme mehrerer Verfasser nöthige, und die Anhänger der Meinung von einer Zusammensetzung des Pentateuches aus Aufzeichnungen verschiedener Verfasser legten bei der Scheidung dieser verschiedenen Aufzeichnungen nicht mehr ausschließlich, ja nicht einmal mehr hauptsächlich Gewicht auf den Wechsel der Gottesnamen, so wäre das richtig gewesen. Die oben angeführten Sätze dagegen zeigen, daß der Verf. von dem jetzigen Stande der Controverse gar keine Ahnung hat.

Unbegreiflicher als die oberflächlichen Bemerkungen über die deutsche Exegese ist das irrige Urtheil des Verf. über den französischen Gelehrten Astruc, den er ganz mit Unrecht (s. 1866, Sp. 833) wiederholt als den eigentlichen Chorführer der Gegner der Echtheit des Pentateuchs bezeichnet. Daß Moses bei der Abfassung der Genesis — und nur von dieser redet Astruc — ältere Aufzeichnungen benutzt habe, ist aber eine ganz unbedenkliche Annahme, wenn auch Astrucs „Vermuthungen“ darüber unhaltbar sind, — eine Annahme, die der Verf. umsoweniger zu bestreiten berechtigt ist, als er I, 54 behauptet, „Herr Drach habe gute Gründe dafür angeführt, daß das hebr. Buch Jaschar, welches er zum ersten Male übersetzt habe, — von den leicht erkennbaren apokryphischen Zusätzen abgesehen — eine der mémoires sei, welche Moses benutzt habe.“

Auf dieses Drach'sche Buch Jaschar kommt der Verf. wiederholt zurück; I, 266: „Drach führt sehr starke Gründe dafür an, daß dieses Werk, seinem Hauptinhalte nach, ebenso alt sei wie die Bibel.“ I, 312: „Wir werden in einer besondern Abhandlung (in den vorliegenden 2 Bänden findet sich diese nicht) erklären, wie Drach beweist, daß diese hebr. Memoiren schon vor der Genesis des Moses redigirt waren; daß Josue und andere Autoren auf sie verweisen [es sind offenbar die Verweisungen auf das „Buch des Gerechten“ Jos. 10, 13; 2. Sam. 1, 18 gemeint]; daß es zu den Urkunden gehört, auf welche Josephus (Ant. V) verweist und welche er im Tempel zu Jerusalem eingesehen hat. Es finden sich darin ohne Zweifel spätere Interpretationen [Interpolationen?]; aber bei einiger Aufmerksamkeit ist es leicht, die ursprüngliche Fassung, welche einfacher und viel würdiger ist, zu erkennen. Kurz, es ist ein sehr werthvolles Document, welches wenig bekannt und unter den ungedruckten Denkmälern der Synagoge verborgen geblieben ist, bis es Hr. Drach vor einigen Jahren veröffentlichte. Wir werden in einem besondern Capitel den vollständigen Text mittheilen; er wird gleichsam eine neue Bibel sein, welche, wie die profanen Autoren, für die heilige Bibel Zeugniß ablegen wird.“ Vgl. II, 195. 343. — Ich kenne dieses Drach'sche Buch Jaschar nicht; es ist aber ohne Zweifel ein spätehebräisches Product. Die Leichtgläubigkeit des Verfassers in dieser Hinsicht charakterisirt seine Bemerkung über das Buch Henoch I, 179: „Daß ein Buch, welches den Henoch zum Verfasser hatte, noch zur Zeit Christi existirte, dafür haben wir das unbestreitbare Zeugniß des h. Judas (Br. Jud. 14). Tertullian sagt, das Buch sei von Noe in der Arche aufbewahrt worden; Aug., Athenag., Clemens v. Al., Lact. haben es citirt. Es scheint aber früh corrumpirt worden zu sein; auch hat weder die Synagoge noch die Kirche es in den Kanon aufgenommen.“ Danach werden Aeußerungen von Cassian und Clemens von Rom über Bücher, die den vorsündfluthlichen Patriarchen zugeschrieben wurden, angeführt und die Bemerkung des Clemens von Al., Pherecydes habe den prophetischen Büchern des Cham seine Theologie entlehnt. — Ueber die sibyllinischen Bücher verspricht der Verf. später zu berichten; nach den Aeußerungen I, 109. 239 legt er ihnen aber jedenfalls mehr Werth bei, als sie haben.

Nach dem Gesagten dürfte das Urtheil nicht als ungerechtfertigt erscheinen, daß das Buch als Beitrag zur Apologie der Bibel werthlos ist. Der Verf. könnte nun trotzdem noch das Verdienst beanspruchen, für diejenigen, welche im Stande sind, das Brauchbare von dem Unbrauchbaren zu sondern, eine reichhaltige Materialien-Sammlung zu bieten. Aber auch dieser Werth des Buches wird sehr beeinträchtigt durch die Weise, wie der Verf. seine Excerpte citirt. Gäbe er genau an, woher er jedes Stück entnommen, so könnte ein Gelehrter danach den Werth des Citats beurtheilen und die Genauigkeit desselben controliren. Aber schon die Form des Katalogs der von dem Verf. benutzten Bücher S. XXX erweckt in dieser Hinsicht kein Vertrauen; er führt z. B. an: Grammaire sanscrite in 4, Grammaire générale, Blainville et Maupied, Philosophie, Cosmogonie in 4, Boulanger, defense in 4°, u. dgl. Und im Werke selbst finden sich Citate wie V. Rohrbacher (I, 109), Traditions japonaises etc. (I, 168), Josèphe l'historien (I, 182. 265), Eusèbe (I, 274) u. dgl. [1]).

Reusch.

1) Corruptionen der Namen wie Hengsterberg, Stoelin (Stählin), Horsmann (Hartmann), Bunzen u. dgl. ist man bei französischen Autoren gewohnt.

1) Charakteristisch für die literarische Kritik, wie sie in den theologischen Zeitschriften in Frankreich und Belgien gehandhabt wird, sind die Urtheile, welche zwei der besten in französischer Sprache

Kirchengeschichte.

Geschichte der katholischen Gemeinden zu Hamburg und Altona. Ein Beitrag zur Geschichte der nordischen Mission. Zumeist nach handschriftlichen Quellen von **Lebrecht Dreves**, Dr. der Rechte. Zweite stark vermehrte Auflage. Schaffhausen, Hurter 1866. XX u. 421 S. gr. 8. 2 Thlr.

Annuae missionis Hamburgensis a MDLXXXIX ad MDCCLXXXI. Quas ex manuscriptis, ad breviorem formam summatim contractas, nunc primum edidit variisque annotationibus instruxit **Lebrecht Dreves**, iuris utriusque doctor quondamque liberae civitatis Hamburgensis notarius publicus. Freiburg, Herder 1867. 272 S. 8. 1 Thlr. 14 Sgr.

Wahrscheinlich am 15. Aug. 1529 „wurde für lange Zeit die letzte öffentliche Messe in Hamburg gelesen." Die Reformation hatte dort gesiegt, und schon seit dem 16. Febr. 1529 forderte der „lange Receß", ein Nichtlutheraner solle „yn düsser stadt unde eren gebeden nicht geleden", vielmehr „myth rechte vervolget unde na gelegenheit der dacth gestraffet werden." Dennoch konnten sich in den letzten Decennien desselben Jahrhunderts katholische Handelsleute in Hamburg niederlassen. Schwer wurde es der jungen Diaspora, einigermaßen Duldung für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse zu finden. Zunächst bot das benachbarte Altona eine Zufluchtstätte, da der Graf von Schauenburg hier die Abhaltung katholischen Gottesdienstes gestattete. Diese Vergünstigung blieb mit kurzen Unterbrechungen bestehen, veranlaßte manche Katholiken zur Uebersiedelung nach Altona und wurde von denen, welche in Hamburg ihren Sitz behielten, zum Besuch des Gottesdienstes benutzt, wenngleich „dat hochärgerliche utlopen na Altona to der verdächtigen kärken" sehr übel vermerkt wurde, und selbst der Magistrat dasselbe durch thatsächliche Molestation der Kirchgänger zu hindern suchte. In den ersten Decennien des 17. Jahrh. vermochten jedoch die Väter der Gesellschaft Jesu, deren Reihe in Hamburg-Altona 1589 mit dem Historiker Michael von Isselt beginnt, auch in Hamburg selbst ein gottesdienstliches Local einzurichten. Die Aufrechthaltung desselben, welche mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, wurde zeitweilig um so wichtiger, da man 1623 die Altonaer Kapelle während der Predigt überfiel und zerstörte. Die hier seitens der Landesherrschaft gewährte Duldung ließen auch die dänischen Könige, an welche Altona 1640 fiel, bestehen, da die allgemeine Religionsfreiheit dem Aufblühen des Ortes sehr dienlich gewesen war, und so konnte 1660, nachdem König Friedrich III. 1658 auf Bemühen des französischen Residenten in Kopenhagen ein erneuertes Privileg gegeben hatte, zum Bau einer Kirche geschritten werden. Inzwischen hatte man seit den dreißiger Jahren des 17. Jahrh. zu Hamburg an den Gesandten des Kaisers und anderer kath. Herrscher einige Stütze gefunden.

Das sind die Anfänge eines hervorragenden kath. Gemeindeverbandes im protestantischen Norden. Die interessante Geschichte desselben erzählt ausführlich das oben an erster Stelle verzeichnete Buch eines geborenen Hamburgers, der zu Wien in Gegenwart Hurters und Jarcke's das kath. Glaubensbekenntniß in die Hände Viale Prela's ablegte und dann noch eine Reihe von Jahren in seiner Vaterstadt als Notar lebte (vgl. Rosenthal, Convertitenbilder I, 626 ff.). Die erste Auflage erschien 1850 ohne Nennung des Verfassers, der jedoch von Hamburger Protestanten bald erkannt und nicht zu glimpflich angegriffen wurde. Die vorliegende zweite Auflage nennt Dreves mit vollem Rechte eine „stark vermehrte." Nicht nur hat er mehrere Capitel hinzugefügt, welche die Geschichte bis ins Jahr 1865 herabführen, sondern auch die Mittheilungen über die frühere Zeit zeigen größere interessante Zusätze. Großentheils stammen dieselben aus einem 1850 dem Verf. noch unbekannten Theile der Jahresberichte, welche die Hamburger Jesuiten-Missionare an ihren Provinzial zu richten hatten — Annuae (literae) missionis Hamburg. —, und welche überhaupt die wichtigste Quelle für die ganze Arbeit bildeten. Doch hat Dreves sich auch in andern Quellen umgesehen, um seine Berichte zu vervollständigen; man vgl. z. B. die Biographie des heldenmüthigen P. Schacht (S. 53 ff.). Wenn ich noch hinzufüge, daß die Zahl der wörtlich mitgetheilten Actenstücke in der 2. Aufl. bedeutend vermehrt erscheint, daß sich überall auch im Kleinen durch Erweiterung, genauere Fassung oder auch durch Aenderungen eine genaue Revision bekundet, daß der Stoff nicht selten neu geordnet ist, daß endlich außer einer Inhaltsübersicht auch ein Personen-Register und ein chronologisches Verzeichniß der Urkunden hinzugekommen ist: so sind die Vorzüge genannt, wodurch die neue, auch viel schöner ausgestattete Auflage sachlich an Vollständigkeit und Gründlichkeit die frühere überholt hat. Formell hat Dreves die dankenswerthe Aenderung getroffen, daß er jetzt durchgängig seine Quellen angezogen hat.

Auf den Inhalt kann hier kaum näher eingegangen werden. Er bietet die Schicksale eines Gemeindeverbandes, der lange Zeit unter schwerem Drucke stand. Das gilt besonders von Hamburg, wo den Katholiken erst 1785 die Vergünstigung eines gesetzlich geduldeten Privatgottesdienstes zu Theil wurde, obgleich sie bereits 1636 für eine von P. Schacht übernommene Gesandtschaft nach Wien versprochen war. Dagegen war noch im J. 1719 das kaiserliche Gesandtschaftshotel mit der darin befindlichen kath. Kapelle gründlich verwüstet und profanirt worden: ein Exceß, dessen Vergütung dann freilich der hamburgische Senat weder dadurch umgehen konnte, daß er die Schuld den Katholiken selbst aufzuladen suchte, noch dadurch, daß er an des Kaisers „reichsväterliche Clemence" und an die „weltgepriesene österreichische Milde und Güte" appellirte. Die betreffenden Vorgänge sind von D. actenmäßig dargestellt; ebenso manche andere, z. B. die zeitweiligen Streitigkeiten zwischen den Gemeinden von Hamburg und Altona, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts dänischer Seits beliebten Plackereien wegen gemischter Ehen und wegen Annahme von Convertiten u. s. w. — Hervorgehoben seien hier nur zwei Einzelheiten anderer Art. Interessant ist folgende aus den Annuae missionis mitgetheilte Aeußerung des gelehrten Fürstbischofs Ferdinand von Fürstenberg, des durch die Ferdinandeischen Stiftungen noch segensreich fortwirkenden Gönners der nordischen Missionen: Antecessor meus (Christophorus Bernardus de Galen) propagare fidem intendit armis militiae terrestris, et quid effecit post tanta molimina? Ego via aggredior alia per arma crucis. Crucis milites qua potero emittam, ut regnum vindicent coelorum regi in cruce triumphanti (S. 104). Das Andere betrifft die Zeit, wo Bischof Laurent zum apostolischen Vicar für Hamburg ernannt wurde. D. beharrt den Einreden Mejers (Propaganda II, 511) gegenüber auf seiner Behauptung, der preuß. Gesandte Leg.-Rath von Hänlein sei der eigentliche Träger der damals in Hamburg zu Tage tretenden Gesinnung gewesen; und er bezieht sich dafür jetzt auf mündliche Mittheilungen des Hamburger Syndicus Sieveking, deren Wahrheit ihm noch heute völlig unzweifelhaft sei.

Auf Ungenauigkeiten und kleinere Versehen wird man fast nur bei Gegenständen stoßen, welche mit der Gesch. der hamb.-alton. Gemeinde nur in entfernterm Zusammenhange stehen. So bei den Angaben über die apostolischen Vicare des Nordens und über

erscheinenden Zeitschriften über das Buch von Gainet fällen. In den von Pariser Jesuiten herausgegebenen Etudes religieuses (Dec. 1866, p. 572) wird dasselbe als „eine peremtorische Antwort auf die Einwendung der sich mit dem Mantel der Wissenschaft schmückenden Parteilichkeit und Böswilligkeit" bezeichnet, und in der Löwener Revue catholique (Mai 1867, p. 307) als „ein Capitalwerk, welches sowohl in wissenschaftlicher als in religiöser Hinsicht sehr wichtig sei und einen neuen Beweis dafür liefere, daß die Wissenschaft stets zur Unterstützung der Wahrheit diene."

die kaiserlichen Gesandten. Die biographischen Daten über den kaiserlichen Gesandten Cardinal Graf Schönborn (S. 129) können aus Remlings Gesch. der Bischöfe zu Speyer II, 625 zum Theil berichtigt werden. Hinsichtlich des apost. Vicars Nicolaus Steno oder Stenons hätte D. schon aus dem sonst von ihm benutzten Werke Mejers über die Propaganda (II, 266) ersehen können, daß derselbe nicht schon 1680 nach Hamburg kam, sondern nach seinem Abgange von Hannover zunächst als Weihbischof Fürstenbergs in der Diöcese Münster wirkte. Weiteres über diese Thätigkeit, welche wir vom April 1681 bis in den Sommer 1683 verfolgen können, und die wahrscheinlich erst mit Fürstenbergs Tode endete, gibt Tibus in den „Geschichtl. Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster" (S. 194 ff. 275 f.). Auch der Gedanke, daß Steno, der convertirte Däne, auf die Entstehung der Ferdinandeischen Missionsstiftungen nicht ohne Einfluß gewesen, hätte aus der genannten Schrift adoptirt werden können.

D. hat seiner Schrift schon in der 1. Auflage ein Verzeichniß der apostolischen Vicare, Provicare und Missionare beigegeben, welches in der 2. Auflage „dergestalt erweitert und berichtigt worden ist, daß es jetzt füglich als authentisch gelten kann." Wollte er sich einmal auf die Feststellung desselben einlassen, so hätte er sich noch etwas sorgfältiger mit diesem Gegenstande beschäftigen dürfen. Gleich bei Steno z. B. weichen seine Angaben von Mejers (II, 265 ff.) Aufstellungen ab. Während nach Dreves (S. 105) Steno bereits 1680 auf sein Ansuchen von dem Amte eines apostolischen Vicars entbunden wurde und den Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg am 10. Sept. 1680 zum Nachfolger erhielt, dem dann 1683 der Weihbischof von Hildesheim, Hortensio Mauro, folgte: behielt Steno nach Mejers Angaben neben Fürstenberg einen Theil seines früheren Sprengels und trat nach dessen Tode die Verwaltung des ganzen Vicariats wieder an, während Mauro, vielleicht früher schon von Steno († 1686) subdelegirt, erst 1688 zum Vicar ernannt wurde. Mejers Angaben beruhen zum Theil auf Le Brets Schrift De missione septentr. et vicariatu Hannoverano (Tubing. 1772). Diese zieht auch D. wiederholt an, und warum er hier davon abgeht, hat er nicht angegeben. Zudem hatte Mejer für einzelne Punkte seiner Darstellung urkundliche Belege gegeben: einen Brief Steno's, welchen dieser am 25. Mai 1685 zu Hamburg als „Nicolaus Episcopus Titiopolitanus, *Vic. Ap.*" unterzeichnete, sowie ein Schreiben des Schweriner Kaplans Stephani vom 30. Dec. 1865, welches den Bischof Stenonius als „Vicaire apostolique dans tous les pays ici" charakterisirt. Das Alles hat D. mit Stillschweigen übergangen. Zu jenen Angaben stimmt es, daß auch ein von Tibus später aufgefundener Brief Stenons vom 11. Aug. 1684, zu Hamburg geschrieben, mit *Vic. Apost.* unterzeichnet ist. Im Uebrigen hat D. allerdings das Ansehen Le Brets erschüttert, da er durch Abdruck des Breve's, welches den Weihbischof (und Generalvicar, vgl. Tibus S. 200 ff.) von Osnabrück, Otto Grafen von Bronchorst zum apost. Vicar ernannte (S. 371), die Unrichtigkeit der von jenem gegebenen Notizen nachwies; auch eine Zeitangabe Mejers ist (S. 121) durch Hinweis auf das betreffende Breve corrigirt. Aber in andern Sachen weicht er von Beiden ab, ohne seine Gründe anzugeben.

Eine weitere Bemerkung betrifft die Geschichte der hamburg-alton. Gemeinde selbst, und zwar ihren ersten Anfang. D. erzählt, der reiche zu Hamburg ansässige Florentiner Alex. della Rocha habe vom Grafen Adolf XV. von Schauenburg die Erlaubniß zur Abhaltung eines katholischen Gottesdienstes zu Altona vorläufig auf drei Jahre erlangt, und damit sei „denn auch noch im letzten Decennio des 16. Jahrh. begonnen." Nach den nunmehr gedruckt vorliegenden Annuae missionis (S. 31 f.) war diese dreijährige Erlaubniß bereits die zweite; die ganze achtjährige Wirksamkeit Michaels von Isselt († 1597) gehört nach Altona, denn sie beginnt, postquam comes Schauenburgicus mercatoribus catholicis Hamburgi commorantibus libertatem exercitii indulserat in territorio suo Altonaviensi, und der von D. (Annuae p. 32) angezogene Reiffenberg bemerkt zum Ueberfluß, mit Isselts Tode sei die gewährte Erlaubniß abgelaufen, und nur mit Mühe habe man eine dreijährige Verlängerung erhalten. Der Anfang des kath. Gottesdienstes zu Altona fällt somit in das Jahr 1589. — Aus den Annuae (p. 74) ergibt sich auch, daß der latinisirte Name Wernichius nicht durch Wernich wiederzugeben war, da dieser eifrige Missionar Wernecke hieß.

Schließlich noch ein Wort über die „antikritischen Bemerkungen", welche D. der 2. Auflage in den Anmerkungen hinzugefügt hat. Von Hamburg aus waren gegen die 1. Auflage Angriffe gemacht worden, welche nicht bei etwaiger wissenschaftlicher Berichtigung der erzählten Thatsachen stehen blieben, sondern in allgemeinere Schmähungen verliefen [1]). Dreves ließ sie umsomehr unbeantwortet, „als an eine schließliche Verständigung nicht zu denken war." Jetzt hat er „das beharrliche Schweigen" gebrochen, und in Folge dessen hat er nun dieses und jenes berühren müssen, was seinem eigentlichen Gegenstande fremd ist. Ob das etwas nutzen wird, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat er manche wohlverdiente Zurechtweisung ertheilt. So verdient Klose wegen der von ihm angeführten Worte vollständig den Vorwurf einer „durch nichts begründeten Bosheit" (S. 31), und desgleichen wird es (S. 38) mit vollem Rechte getadelt, daß derselbe Scribent hinsichtlich der Molestationen, welche vom Hamburger Senate gegen die Katholiken auf dem Wege zur Altonaer Kirche angezettelt wurden, sich äußert: „Wir beklagen es . . .; dennoch wissen wir nicht, ob wir es nicht unter gegebenen Verhältnissen ebenso gemacht hätten . . . Die Nachbarschaft von so lieben Brüdern, wie die Katholiken damals waren, muß höchst beschwerlich gewesen sein." Aehnliche Blößen hatte sich Klose und auch Geffcken nicht wenige gegeben, die denn nun von D. aufgedeckt werden. Nicht gerade alle seine Bemerkungen werden jedoch nach Ton und Inhalt den Beifall aller Leser finden. Manche beziehen sich auf Thatsachen, welche die genannten Kritiker beanstandet hatten. Auch hier werden ihre Bemerkungen mit Glück zurückgewiesen; nur scheint mir S. 101 die gegen Geffcken aufrecht gehaltene Behauptung, Elmenhorst habe die dort besprochene Oper Alceste verfaßt, doch nicht hinreichend unterstützt zu sein.

Diesem Werke hat nun Dreves versprochener Maßen nach Jahresfrist in der zweiten der an der Spitze dieses Berichtes verzeichneten Schriften auch den Abdruck seiner schon genannten wichtigsten Quelle folgen lassen. Wenn er die Art der Herausgabe auf dem Titel durch ad breviorem formam summatim contractas angibt, so spricht er sich in der Vorrede näher dahin aus: in der Regel habe er Alles ausgeschieden, was gegenwärtig kein Interesse mehr habe; so die jährlichen Aufzählungen der Getauften, Verheiratheten, Gestorbenen und Communicanten, die längern Conversionsberichte, in welchen die Convertiten nicht genannt waren, ferner die Mittheilungen über nicht namentlich bezeichnete apostasirte Priester oder Mönche, die zu Hamburg eine Zuflucht suchten — die Notizen über namentlich aufgeführte Männer dieses Schlages, wie über Fidler, Neudegg (Abt von Seidlitz), Beck u. A. sind abgedruckt — endlich die weitläufigern Stellen über die verstorbenen Missionare und Aehnliches. Die Reinschriften dieser Jahresberichte, welche ihrer Zeit an den Provinzial der niederrheinischen Jesuiten-Provinz einge-

1) Auch noch in neuester Zeit hat die Redaction des von der „Abtheilung des Künstlervereins für Brem. Geschichte und Alterth." herausgegebenen „Bremischen Jahrbuches" (II, S. 44) eine Gelegenheit vom Zaun gebrochen, um Dreves als „jüngsten, fanatisch-katholischen Uebersetzer" der Vita Ansgarii zu bezeichnen und dann einen Ausfall auf die kath. Kirche oder, wie es vorsichtig heißt, auf die „modern kath. Anschauung" zu machen.

sandt wurden, standen dem Herausg. nicht zu Gebote; im Archiv der Gesellschaft Jesu zu Rom konnte nach ihnen nicht gesucht werden, weil dasselbe schon seit längerer Zeit in Kisten verpackt steht und deshalb unbenutzbar ist. So erfolgte die Herausgabe nach den zu Hamburg, wenn auch nicht in vollständiger Serie, erhaltenen Entwürfen, die zuweilen durch spätere Copieen ergänzt wurden, und wo diese fehlten, nach einem Auszuge, den P. Martinengo, der bis 1795 der Hamburgischen Mission vorstand († 1802), aus denselben anfertigte. Nähere Auskunft darüber, in welchen Fällen die eine oder die andere Quelle benutzt wurde, gibt Dreves nicht, bemerkt jedoch, daß die Jahre 1589—1629 aus Martinengo stammen, sowie daß er, wo mehrere Exemplare von einem Jahresberichte vorlagen, sich an das älteste gehalten habe. Vielleicht irrt man nicht, wenn man für die Jahre, welche verhältnißmäßig kurz bedacht sind, in der Regel Martinengo als Quelle ansieht. Aus seiner Feder stammt auch die vorangedruckte Einleitung über die Geschichte der Reformation in Hamburg. Angehängt sind zwei nach Rom gesandte Berichte des apostolischen Vicars von Hörde aus den J. 1754 (Fragment) und 1759, von denen der letztere bereits bei Reiffenberg (Hist. societatis Iesu ad Rhen. infer.) gedruckt war. Dem Texte sind erläuternde Anmerkungen beigegeben; das Ganze schließt mit einem sorgfältigen Namenregister. Ein eigenthümliches Verfahren des Herausg., welches keine Nachahmung verdient, besteht darin, daß er in seinen lateinischen Noten auch fast alle deutschen Büchertitel latinisirt. So tritt seine eigene „Geschichte“ als Historia communitatis catholicae Hamburgo-Altonaviensis auf, und Stelzners „Versuch einer zuverlässigen Nachricht von dem kirchlichen und politischen Zustande der Stadt Hamburg“ ist zum Nuntius de statu ecclesiastico et politico civitatis Hamburgensis geworden.

Dreves verdient Dank dafür, daß sein warmes Interesse für die Geschichte der hamburg-alton. Gemeinde auch diese schätzenswerthen Berichte ans Licht gefördert hat. Sie bilden eine interessante Quelle für die Geschichte der kath. Kirche im protest. Norden. Zunächst freilich für ihren engern Kreis, für welchen D. sie in seiner frühern Arbeit verwerthet hat. Aber auch hier wird man die ausführlichen Aufzeichnungen der Zeitgenossen, welche mitten in dem Kampfe standen, nicht ungern lesen. Weiterhin bieten sie viele interessante Mittheilungen über Conversionen, bringen werthvolle Notizen für die Geschichte anderer nordischen Gemeinden und lassen namentlich erkennen, auf welchen weiten Kreis sich die Thätigkeit der hamburger Missionare ausdehnte. Wir finden sie auf Ausflügen thätig in Schleswig-Holstein und Lauenburg, in Lübeck und Stralsund, in den Gebieten von Bremen, Celle, Lüneburg u. s. w. So bilden diese Annuae auch ein ehrendes Denkmal für die Thätigkeit der Gesellschaft Jesu.

Münster. Hermann Rump.

Dogmatik.

Der Papst das Oberhaupt der Gesammtkirche. Eine geschichtliche Studie, zugleich eine Festgabe zur achtzehnten Säcularfeier des glorreichen Martyriums des ersten Papstes. Von **Gerh. Schneemann**, Priester der Gesellschaft Jesu. A. u. d. T.: Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dez 1864. Stimmen aus Maria-Laach. VIII. Freiburg, Herder 1867. 148 S. 8. 14 Sgr.

Die vorliegende „Studie“ ist die achte der „Laacher Stimmen“ über die Encyclica vom 8. Dec. 1864 oder, um correcter zu reden, über den der Encyclica beigefügten „Syllabus.“ Ihr Verf., dessen Fleiß und Geschick wir die Hälfte der bisherigen Laacher Publicationen über das genannte Thema zu verdanken haben, versucht hier eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Thesen 28. 29. 34—38, und zwar so, daß er vermittelst geschickter Gruppirung derselben ihre gemeinschaftliche Tendenz in der Lehre vom „Papst als dem Oberhaupt der Gesammtkirche“ zusammenfassen kann. Die Ausführung des Thema's ist aber leider im Großen und Ganzen nicht so gut gelungen, wie man es von dem Verf. zu erwarten berechtigt war. Wahrscheinlich mußte er, damit das Werkchen noch vor dem Jubiläum ausgegeben werden konnte, zu eilfertig arbeiten, so daß es sogar noch in technischer und stilistischer Beziehung hinter seinen Vorgängern zurückbleibt. In materieller Hinsicht wird eine zweite Auflage Manches zu bessern haben. Dahin rechnet Ref., um doch Einiges hervorheben, besonders drei Stücke:

1. Die wiederholte Vergleichung des Kirchenoberhauptes mit einem „freien (absoluten) König von Gottes Gnaden“, ohne nähere Angabe der Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Rechte und Pflichten der beiderseitigen Stellungen. Bei der Aufgelegtheit so Vieler, das Kirchenregiment selbst im Princip des Absolutismus zu zeihen, und bei dem mehr als gerechtfertigten Abscheu der Geister vor dem „der Staat bin Ich“, war es schon der Mühe werth, auf die im System und der Gesetzgebung des Katholicismus liegende Gebundenheit des Papstes an die Verfassung und die Interessen der Gesammtkirche einläßlich aufmerksam zu machen. Mit dem bloßen Citat aus Consalvi (S. 7) ist diesem Interesse nur unvollkommen gedient, und auch die gelegentlichen Herzensergießungen über Gesetzmacherei und Bureaukratie auf weltlichem Gebiete können nicht als Ersatz für das Fehlende hingenommen werden. Ueberhaupt kommt bei der Vergleichung der kirchlichen Verfassung mit den absoluten, constitutionellen, aristokratischen, demokratischen Formen des Staates nichts Gutes heraus. Die Kirche ist einzigartig und keiner dieser Formen nachgebildet noch eine sinnige Combination derselben.

2. Der Verf. vertritt, seiner persönlichen Gesinnung gemäß, die sog. „ultramontane“ oder curialistische Auffassung der Stellung des Primates in der Kirche. Hiegegen ist nichts zu erinnern; wohl aber, daß in dieser Richtung des Guten zu viel geschieht; daß diese Auffassung in geschichtlichen Vorgängen und Verhältnissen will vorgefunden werden, in welchen sich bedenkliche Spuren des Gegentheils aufzeigen lassen; daß Einrichtungen und Gewohnheiten mit einander identificirt werden, welche merklich von einander verschieden sind; daß aus einzelnen Thatsachen Schlüsse gezogen werden, die weiter gehen, als der Zweck ihrer wissenschaftlichen Verwerthung fordert; daß die Betrachtung der Kehrseite der Frage unberücksichtigt bleibt und mancher Leser mit dem unvermeidlich in ihm aufsteigenden „Aber“ ohne alle Belehrung der Qual seiner Bedenken überlassen wird. Hin und wieder macht die Studie, gewiß sehr wider die Absicht des Verf., durch ihre lebhaften, rednerisch gehaltenen Perorationen, Frage- und Ausrufungssätze und scharfen Seitenhiebe mehr den Eindruck einer Parteischrift, als jenen einer gründlichen Abhandlung, die durch das Gewicht der Wahrheit zu gewinnen und zu heben sucht. Diese Einseitigkeit ist um so mehr zu bedauern, als die Säcularfeier vom 29. Juni d. J. zu einer lieblichern Tonart herausforderte und als die gegenwärtigen Verhältnisse wahrhaftig dazu angethan sind, zum Geschäfte des Sammelns und Begütigens einzuladen.

3. Unzweifelhaft hat der Verf. seine Festgabe nicht für die Fachgelehrten, Theologen, Historiker, Kanonisten, auch nicht allein für die praktischen Geistlichen, sondern für die wissenschaftlich gebildete Lesewelt überhaupt bestimmt. Diesem Zwecke entsprechen auch Ton und Stil der Darstellung, welche sogar bisweilen über die Grenzlinie der edlern Popularität hinausschreiten und sich sehr nahe mit dem Platten und Vulgären berühren. Sachlich dagegen finden wir es diesem Zwecke minder entsprechend, daß so häufig auf frühere „Stimmen aus Maria-Laach“ einfach zurückgewiesen wird, anstatt die dort gegebenen Belehrungen oder Beweisführungen in gedrängter Kürze zu wiederholen und in den Rahmen der schwebenden Discussion einzufügen; daß sehr wichtige Fragen verhältnißmäßig sehr knapp, ja völlig ungenügend

abgethan werden unter Verweisung auf Druckwerke, meist ausländische, welche dem gewöhnlichen Leser gar nicht zu Handen sind; daß einzelne geschichtliche Mittheilungen und Beweisstücke nur dem Verständnisse des gründlichst Unterrichteten als brauchbares Material sich darbieten und zwar vermöge der allzu summarischen Behandlung, in welcher sie dargeboten werden; daß ganz unvorbereitet literarische Namen im Contexte auftreten, die sogar der Existenz nach der Mehrheit der Leser unbekannt sind.

Wenden wir uns nunmehr zum Inhalt der Broschüre selbst. Wenn wir bei einigen Punkten etwas länger verweilen und hie und da uns erlauben Gegenvorschläge zu machen, so wird der geneigte Leser dies durch die Wichtigkeit des Gegenstandes entschuldigt oder gerechtfertigt finden.

Die größere Hälfte der Broschüre gibt eine Art dogmengeschichtlicher Begründung der Lehre von der Vollgewalt des Papstes als des Amtsnachfolgers des Apostelfürsten Petrus im Primat über die Gesammtkirche. Anlaß hiezu bot die These 34 des Syllabus und die Säcularfeier vom 29. Juni. Die Aufgabe war leicht und schwer: leicht, weil nicht erst einläßliche Studien zur Gewinnung des längst massenhaft gesammelten und zusammengestellten Materials gemacht zu werden brauchten; schwer, insofern die Auswahl und die lichtvolle und zugleich überzeugende Verwerthung der Beweisstücke nur bei der vollständigen Beherrschung des Stoffes gelingen kann. Die hier angestellte Untersuchung erstreckt sich bis zur Zeit Leo des Großen. Mit richtigem Takte wird derselben „zur Beseitigung vorgefaßter Meinungen“ eine Erörterung der Gründe vorausgeschickt, aus welchen das Papstthum der ersten Jahrhunderte, oder vielmehr die „Vollgewalt“ desselben nicht in dem „Glanz erstrahlte“, welcher spätere kirchengeschichtliche Perioden kennzeichnet. Die meisten dieser Gründe sind zutreffend, etliche aber sehr problematischer Natur. Dahin gehört der Hinweis auf „die Liebe und den Eifer“ der ältesten Christenheit, welche das Eingreifen des Oberstthirtenamtes überflüssig machte. Das „Ein Herz und Eine Seele“ kommt selbst im apostolischen Zeitalter nicht zu oft vor; die paulinischen Briefe stellen manche Gemeinden lange nicht so idealistisch dar, als wir uns das Urchristenthum auszumalen pflegen; die vornicänische christliche Zeit hat vermöge ihres Zusammenstoßes mit dem Judaismus und mit dem Heidenthum als Religion und Wissenschaft zahlreichere und tiefer einschneidende Ketzereien und Spaltungen gesehen, als die spätern Jahrhunderte bis auf diesen Tag; selbst das Origenistische System der speculativen Theologie läßt die ähnlich gearteten Erscheinungen späterer Daten weit hinter sich zurück. Auch auf die „Schwierigkeiten der Communication“ in alter Zeit möchten wir kein großes Gewicht legen, weil sie von denen späterer Perioden nicht weit abstehen. Was endlich die geringere Schreibseligkeit der alten Zeiten betrifft, so repräsentirt die patristische Literatur bis zu Leo dem Großen denn doch ein ansehnliches Volumen und die Kirchenhistoriker berichten uns auch aus den drei ersten christlichen Jahrhunderten über eine erklecklich große Anzahl denkwürdiger Begebenheiten. Amtliche Actenstücke freilich sind sehr viele verloren gegangen. Mit Recht legt der Verf. das Hauptgewicht auf die Entwicklungsgesetze der lebendigen Organismen, der moralischen nicht minder als der physischen. Auf Grund der geschichtlichen Thatbestände darf man diesen Ausführungen unbedenklich hinzufügen, daß in dem Nacheinander der Kirchengründung einerseits und der Kirchenentwicklung anderseits ein wahrer Gegensatz hervortrete: jene beginnt mit der Bestellung eines sichtbaren Oberhauptes, diese vollendet sich mit dem Eintritt des Papstes in den Vollgebrauch seiner Amtsgewalt — Petrus, die Zwölf, die Siebenzig, die Gemeinde auf der einen Seite, auf der andern die Gemeinde, die priesterliche Vorstandschaft (Diakonen und Presbyteri oder Diakonen und Episcopi), die Bischöfe (apostolische Delegaten, die Engel der Gemeinden, Episcopi als Häupter der Priesterschaft und hierarchische Nachfolger der Apostel mit im Patriarchate gipfelnden Rang- und Machtstufen), Primat oder Papstthum. Es versteht sich, daß dieses letztere Nacheinander nur ein relatives, die Gleichzeitigkeit nicht ausschließendes ist. Daher lassen sich Spuren des Papstthums in Lehre und Leben der nachapostolischen Kirche in hinreichender Menge aufzeigen.

Die vorliegende Studie vollzieht dieses Geschäft mit vielem Geschick und in guter Auswahl; jedoch hätten wir im Interesse der Sache eine theils lichtvollere, theils erschöpfendere Lösung dieser Aufgabe gewünscht. Wir wollen uns näher erklären.

Zunächst waren die Zeugnisse und die Thatsachen schärfer aus einander zu halten, als hier geschieht, und die erstern, wenigstens aus der vornicänischen Zeit, vollständig mitzutheilen. Diese Zeugnisse befassen sich theils mit der römischen Kirche, theils mit dem römischen Bischof als dem sichtbaren Oberhaupt der Christenheit. Als Vorzüge der römischen Kirche werden besonders zwei betont: sie ist die vornehmste Bewahrerin und Darbieterin der apostolischen Ueberlieferung wegen ihres Verhältnisses zu den Apostelfürsten Petrus und Paulus und dem Apostel Johannes, ein Vorzug, welcher für die Oberhauptsfrage nur von secundärer Bedeutung ist; sodann ist sie die erste unter den apostolischen Kirchen, nicht der Zeit des Bestandes, sondern dem Range und der Autorität nach, weil sie die Kirche des h. Petrus, weil sie die Primatialkirche ist. Die Zeugnisse für Rom als die Mutterkirche sind ebenso viele Zeugnisse für den römischen Bischof als Papst. Sodann befassen sich dieselben direct mit dem römischen Bischof und bezeichnen ihn entweder ausdrücklich als Nachfolger des h. Petrus in der Primatialgewalt, oder nehmen für ihn eine Würde und Befugnisse in Anspruch, welche ihm nur unter der Voraussetzung zukommen können, daß er das Kirchenoberhaupt ist.

Was die Vollständigkeit des Zeugenverhöres anlangt, so besteht dieselbe abermals in zweierlei: einmal sind alle Zeugen zu vernehmen, sodann ist Alles zu erheben, was bei jedem einzelnen Zeugen von Wichtigkeit ist. In beidem läßt der Verf. Manches vermissen. So ist z. B. in erster Hinsicht Origenes mit Stillschweigen übergangen. Wir können den Grund vermuthen. Eine der biblischen Hauptstellen über den Primat Petri (Matth. 16, 18) wird von Origenes auf die rechtschaffenen Christgläubigen überhaupt (und zwar nach der moralischen Interpretationsweise nicht ohne alle Berechtigung) ausgelegt; aber bei seiner gereizten Stimmung gegen die Bischöfe überhaupt und gegen den römischen ganz insbesondere (vgl. Hagemann, die röm. Kirche S. 291 ff.) gibt er sich in der darauf folgenden ganz kurzen dogmatischen Erklärung der Stelle alle erdenkliche Mühe, den Donnersohn Johannes und die Apostel insgesammt dem Simon Petrus möglichst gleichzustellen, bezeugt also indirect, daß seine Zeitgenossen in diesem Punkte anderer Meinung seien und dem römischen Bischof um Petri willen einen Vorrang vor den übrigen beilegen (*Orig.* in Matth. T. XII, n. 9 sqq.). Daß jener biblische Ausspruch gemeiniglich auf die hierarchische Gewalt in der Kirche bezogen werde, gibt er ganz unzweideutig zu erkennen (l. c. n. 14). Auch das kann er schließlich, trotz der früher versuchten Wegerklärung, nicht in Abrede stellen, daß Petrus in der göttlichen Vollmachtertheilung doch einigermaßen bevorzugt sei oder scheine (l. c. T. XIV. n. 31). Uebrigens ist die Stimmung des Origenes nicht immer und überall die gleiche: er kennt vielmehr auch und anerkennt eine hierarchische Ordnung in der Kirche des N. B. „Meine (des Priesters) Verantwortlichkeit, lehrt er, ist größer als die des Diakon, und die des Diakon größer als jene des Laien; in wessen Hand aber das Kirchenregiment über uns Alle liegt, der trägt auch die meiste Verantwortlichkeit“ (*Orig.* in Jer. hom. 11, n. 3). Hieronymus, Rufin und Andere finden in letzterer Stelle geradezu eine Anspielung auf den römischen Papst, und Ersterer trägt kein Bedenken, dieselbe lateinisch wie folgt zu übersetzen: Qui vero totius ecclesiae arcem obtinet, pro omni ecclesia reddet rationem.

Vermuthung und Uebersetzung sind höchst wahrscheinlich zu weit gehend; aber ihre Aufstellung zeigt doch, daß man in alter Zeit dem Origenes die Bekanntschaft mit dem Primat in der Kirche zutraute. Und wie sollte man nicht? Nennt er doch den Apostelfürsten Petrus „das große Fundament der Kirche und den höchst soliden Felsen, auf welchen Christus die Kirche gegründet" (*Orig.* in Exod. hom. 5, n. 4), und berichtet der Ueberlieferung gemäß über ihn, daß und in welcher Art er zu Rom das Martyrium erstanden habe (*Orig.* fragm. e III. Tom. Comm. in Gen. Cf. *Eus.* H. E. III, 1). Hätten wir indessen von Origenes auch nur die Bemerkungen zu Matth. 16, so dürfte er immerhin als Seitenstück zu der sarkastischen Aeußerung des montanistisch verstimmten Tertullian (de pud. c. 1) behandelt werden: Audio etiam *edictum* esse propositum et quidem *peremtorium: Pontifex* scilicet *maximus,* quod est *episcopus episcoporum* edicit etc. Tertullian mag über Rang und Stellung des römischen Bischofs denken, wie ihm beliebt; den Nichtmontanisten galt derselbe in Wirklichkeit als der Hohepriester, als das Haupt der Bischöfe der ganzen Christenheit, dem das Recht zustand, für die ganze Kirche peremtorische Edicte zu erlassen.

Tertullian gehört zu den von unserm Verf. angerufenen, aber nicht vollständig abgehörten Zeugen. Wir wollen uns indessen als Beispiele zwei andere Männer dieser Kategorie kurz vergegenwärtigen, die hh. Blutzeugen Ignatius von Antiochien und Cyprian von Karthago.

Hinsichtlich des Erstgenannten wird vom Verf. geltend gemacht, daß er in seinem Sendschreiben an die Römer sein längst gehegtes „Verlangen" bezeuge, „Rom zu sehen", wie dies zu allen Zeiten bei eifrigen Christen der Fall gewesen; daß er die römische Kirche zweimal als „Vorsteherin" bezeichne, das zweite Mal als „Vorsteherin der Liebe", welchen Titel sie durch ihr oberhirtliches Spenden von leiblichen und geistigen Wohlthaten nach Ausweis der Geschichte alter und späterer Zeit in reichlichem Maße wahrgehalten habe; daß er sie „bittet, ihre Liebe möchte mit Christus über seine verwaiste Kirche mit bischöflicher Fürsorge wachen." Diese Aeußerungen, behauptet Sch. mit Grund, erklären sich als vollkommen berechtigt und zutreffend, wenn der h. Ignatius in der römischen Kirche das göttlich verordnete Haupt der Christenheit erkennt. Das ist aber unseres Erachtens nicht Alles und im Einzelnen nicht specifisch genug. Die volle Sachlage ist die: 1. Dieser Brief unterscheidet sich von jenen desselben Verfassers an die andern Gemeinden dadurch, daß er keine auctoritativen Ermahnungen und Einschärfungen enthält und namentlich die Römer nicht zu treuem Halten an ihrem Bischof und der Priesterschaft aufruft; jenes scheint also unschicklich, dieses überflüssig zu sein. Hinsichtlich des Erstern heißt es ausdrücklich: „Nicht wie Petrus und Paulus ertheile ich Euch Vorschriften" (*Ign.* ad Rom. c. 4). 2. Es war ein Gegenstand inbrünstiger Gebete des Ignatius, daß ihm das Glück zu Theil werde, die „gotteswürdigen" römischen Christen von Angesicht zu Angesicht zu sehen (c. 1). Dies erinnert stark an eine ähnliche Aeußerung des Apostels Paulus (Röm. 1, 13), bezeugt aber direct und unmittelbar nur die christliche Vortrefflichkeit der Römer, bezeichnet sie als christliche Mustergemeinde, hat also, scheint es, mit den principiellen Motiven der spätern Romfahrten direct nichts zu schaffen. 3. Ignatius ist Apostelschüler und wenn nicht unmittelbarer, so doch mittelbarer Nachfolger des h. Petrus auf dem Stuhl von Antiochien, also Bischof einer apostolischen und petrinischen Kirche. Außer Alexandrien (von der man aber sagen kann, sie sei von Petrus durch Marcus regiert worden) waren die alten Patriarchalkirchen, Jerusalem, Antiochien (statt Cäsarea), Rom, nachweislich petrinisch, vorübergehend oder bleibend. Der Patriarch (um diesen Ausdruck zu gebrauchen) von Syrien also schreibt an die Patriarchalkirche des römischen Abendlandes oder Italiens. Dies scheint der Sinn der Worte zu sein: „welche den Vorsitz hat im Bezirk (oder Bereich) der Römer" (l. c. prooem.). 4. Die römische Kirche ist aber nicht bloß Präsidialkirche in einem mehr oder weniger umfangreichen Bezirke kirchlicher Sprengel, sondern sie ist die Primatialkirche der ganzen Christenheit: „sie ist die Vorsteherin der Liebe" (l. c. die lateinische Version dem Sinne nach zutreffend: universo coetui charitatis *praesidens*). Die Beibehaltung des technischen Ausdruckes für die Regierungsgewalt bezeichnet „die Liebe" als das Herrschergebiet der römischen Kirche und nur indirect zugleich als den Geist, in welchem sie die Rechte und Pflichten des obersten Hirtenamtes ausübt. Daher die Uebersetzung „Liebesbund"; wir möchten sagen: „Vorsteherin der Religion der Liebe." Wer einem Liebesbunde vorsteht, dessen Amtshandlungen müssen sich selbstverständlich auch als Liebeshandlungen charakterisiren und als solche abermals selbstverständlich so weit reichen, als sich das Gebiet der Amtsgewalt erstreckt. 5. Für jetzt, da ich zwar noch lebe, aber fern von meiner Heerde bin, so daß jetzt Gott an meiner Statt das Hirtenamt an ihr versieht, „wollet in euern Gebeten der syrischen Kirche gedenken." Hernach, wenn ich werde heimgegangen sein zu meiner gekreuzigten Liebe, wird Christus allein ihr bischöflich vorsorgen und euere Liebe (c. 9). Das Letztere ist nicht Wunsch oder Ersuchen, sondern feste Voraussicht, auch nicht Voraussicht einzulegender Fürbitten oder zu spendender Almosen, sondern der obersthirtlichen Fürsorge (der *ἀγάπη ἐπισκοποῦσα*).

Was sich bei Cyprian über unsere Frage vorfindet, ist fast erschöpfend, wenn auch in gedrängter Kürze, angerufen und verwerthet. Auffallender Weise ist aber das berühmte Buch „über die Einheit der Kirche" nicht näher berücksichtigt worden. Wie kommt das? Wir vermuthen, weil die einschlägige Hauptstelle von den Meisten, und zwar mit Recht, für interpolirt angesehen wird. Hielt aber der Verf. den ganzen Abschnitt für eine in den Text hineingerathene Randglosse eines Spätern, dann war die Schrift für ihn eine nicht zu umgehende Hauptschwierigkeit und er mußte der Frage Rede stehen: Wie erklärt es sich, daß ein so orthodoxer Lehrer aus der Mitte des 3. Jahrhunderts in einer eigens über die Einheit der Kirche verfaßten, ziemlich umfangreichen Abhandlung von einem göttlich instituirten Primat in der Kirche nichts weiß? So stehen indessen die Dinge nicht. Die Stelle ist zwar interpolirt; aber ihr anerkannt Echtes bezeugt die Bestellung eines Kirchenoberhauptes als einer bleibenden göttlichen Maßregel in der Person des Apostelfürsten Petrus (*Cypr.* de un. eccl. c. 3. ed. *Krabinger.* Vgl. Alzog, Patrol. S. 161). Wo sich die cathedra Petri befinde, wird von Cyprian anderwärts erwähnt (Ep. 55. 71, n. 3. etc.). — Ueber die eigentliche Hauptschwierigkeit, den bekannten Streit über die Ketzertaufe zwischen Cyprian und Papst Stephanus, wird zu leicht hinweggegangen und aus derselben für den Fragepunkt keinerlei Nutzen gezogen. Cyprian war Neophyt und Autodidakt und hatte fast nur den Tertullian gründlich studirt; das Dogma vom Primat war noch nicht allseitig ausgebildet; die Africaner (und er mit ihnen) sind heißblütig; er hatte jedenfalls Unrecht mit seiner Behauptung, die Ketzertaufe müsse wiederholt werden: das ist die Summe der Erledigung von Seiten unseres Verf. Das ist aber gewiß ungenügend. Wie Cyprian, so dachten und stimmten wohl mehr als hundert Bischöfe aus Africa, Numidien, Cappadocien, Phrygien, Galatien u. s. w. Waren diese sammt und sonders Neophyten und Autodidakten, oder gar durch den Erzbischof von Karthago captivirt? Und ferner: bei aller Abhängigkeit von Tertullian vermeidet Cyprian alle Irrthümer des Meisters. Ueber die Ketzertaufe hatte dieser nur im Vorbeigehen, aber freilich ganz principiell sich geäußert (*Tert.* de pud. c. 19. de praescr. c. 12. de bapt. c. 15). Die Heißblütigkeit endlich influenzirte die Form, nicht das Wesen der Verhandlungen, und gerade bei Cyprian ist die dogmatische Lehre vom Papst, wie aus der „Studie" selbst schon zu entnehmen, ziemlich allseitig ausgebildet. Der Kern der Sache ist vielmehr

dieser: Die in Verhandlung gebrachte Lehrfrage war eine noch unentschiedene und die Folgerichtigkeit schien für die Africaner zu sprechen. Kein tiefer blickender Theologe wird leugnen können, daß selbst die von einem h. Augustinus versuchte Beweisführung aus der Natur der Sache noch Vieles zu wünschen übrig lasse (*Aug.* de un. bapt. c. Petil. c. 5, n. 7). Der Streit selbst aber, so herbe und schwer zu rechtfertigende Aeußerungen dabei unterliefen, ist für den h. Cyprian ehrenvoll: er handelte in gutem Glauben; einer seiner Vorfahren auf dem Erzstuhl von Karthago, Agrippinus, hatte, ohne Widerspruch zu erfahren, die Wiedertaufe oder vielmehr die Taufe (denn was nicht ist, zählt nicht, sagt Tertullian) der bei den Häretikern Getauften zum Gesetz erhoben; die Antwort des Papstes, wenigstens wie sie von den Africanern verstanden wurde, schien die Inconsequenz zu enthalten, daß man außerhalb der Kirche zwar wohl gültig taufen, aber nicht gültig firmen könne, sonach die vom häretischen Bischof ertheilte Firmung nichtig sei. Es liefern aber die Acten des Streites, namentlich die einschlägigen Briefe (*Cypr.* Epp. 70—76) nicht zu verachtende Beiträge zur Lehre vom Primat. 1. Die Concilienbeschlüsse werden dem römischen Bischof officiell zugestellt und von diesem nicht approbirt, sondern verworfen. 2. Widerstrebende werden sogar mit der Excommunication bedroht. 3. Die Tradition der römischen Kirche wird als die maßgebende betont. 4. Der Papst wird daran erinnert, daß sich der Apostelfürst Petrus Vorstellungen von Seiten des h. Paulus habe gefallen lassen. 5. Es wird darüber geklagt, daß Rom, anstatt ein Hort und Trost der Rechtgläubigen zu sein, in der obschwebenden Frage die Partei der Ketzer und Schismatiker zu ergreifen scheine. 6. Bei aller Ueberzeugung von der Richtigkeit ihrer eigenen Auffassung bestehen die Africaner Rom gegenüber nicht auf der dogmatischen Verbindlichkeit derselben, verlangen keine Nachgiebigkeit bis zum Aufgeben der eigenen Lehransicht von Seiten des römischen Bischofs, sondern sind es zufrieden, daß man die Sache als Disciplinarfrage behandle und ihnen ihre sonderthümliche Praxis nicht verwehre. Jedem andern bischöflichen Stuhle gegenüber wären die Anforderungen der „heißblütigen" Africaner höher gespannt worden.

Hiermit sind wir auf den Boden der Thatsachen gelangt. Wir dürfen nicht darauf verweilen, so gerne wir es thäten, und zwar es thäten, weil wir reichliche Gelegenheit fänden, dem Verf. gebührendes Lob zu spenden. Grundsätzlich haben wir nur die Eine Ausstellung zu machen, daß dem Mißtrauen der Lesewelt nicht hinreichende Deferenz gewidmet ist. Wir müssen uns näher erklären. Vom römischen Bischof selbständig ausgegangene oder durch Andere veranlaßte Handlungen sind nur dann ein praktischer Commentar zur Lehre vom kirchlichen Primat, wenn sie erwiesener Maßen Primatialhandlungen sind und auch nur solche sein können. Dieselben dürfen sich also nicht erklären lassen einmal aus der hervorragenden Bedeutung der Persönlichkeit eines jeweiligen römischen Bischofs. Nach Gregor von Nazianz stand z. B. der h. Cyprian als Bischof nicht allein der Kirche von Karthago vor (*προκαθέζεται*), nicht allein der africanischen Provinz, sondern auch dem gesammten Abendlande (*Greg. Naz.* Or. 24, n. 12). Derselbe Kirchenlehrer sagt vom h. Athanasius, dieser habe, obgleich selbst noch nicht Bischof, die erste Stelle auf dem Concil von Nicäa eingenommen (*τὰ πρῶτα τεταγμένος. Greg. Naz.* Or. 21, n. 14). Als Bischof von Alexandrien war Athanasius, nach demselben Kirchenlehrer, „der Priester Erzpriester (*ἀρχιερεὺς τῶν ἱερῶν*), das Auge des Erdkreises, des Glaubens Stützpunkt (*ἔρεισμα*), Christi zweiter Leuchter und Vorläufer" (Or. 25, n. 11); sein Leben ward als mustergültig für die Bischöfe angesehen und „seine Dogmen als Norm der Rechtgläubigkeit" (*νόμος ὀρθοδοξίας τὰ ἐκείνου δόγματα.* Or. 21, n. 37). — Fürs Andere kommt in Betracht, daß in alter Zeit (welche Bewandtniß es auch immer mit dem Satze haben möge: Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur. *Cypr.* de un. eccl. c. 5) der einzelne Bischof sich berechtigt und verpflichtet glaubte, sich der Angelegenheiten auch fremder Sprengel anzunehmen, namentlich wo und so lange ein nächster kirchlicher Obere oder der Papst selbst nicht eingriff, ja nach Lage der Dinge kaum eingreifen konnte. Selbst noch in den Tagen des h. Augustinus ist diese Sitte nachweislich. Was Paulinus von Nola nach Hippo schreibt gelegentlich der Erhebung des h. Augustinus zum Coadjutor des dasigen Bischofs (*Aug.* Ep. 32), konnte ebenso gut und in derselben Weise durch den Papst geschehen. Der Brief des h. Augustinus an Abt und Mönche zu Capraria unterscheidet sich in nichts von einem Hirten- und Ermahnungsbrief des eigenen Ordinarius oder von einem Breve des apostolischen Stuhles (*Aug.* Ep. 48. Aug. nennt sein Schreiben allocutio nostra. n. 4). Ein gewisser Leporius nebst Genossen war von gallischen Bischöfen um einer ketzerischen Lehre willen excommunicirt worden. Er kam nach Africa, wurde eines Bessern belehrt und endlich von Augustinus wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Augustinus nebst zwei Collegen theilt dies den gallischen Bischöfen mit und stellt das Ansinnen, daß sie auf Grund des Geschehenen den Leporius und Genossen in die kirchliche Gemeinschaft wieder zulassen mögen (Ep. 219). So ungefähr würde auch der römische Bischof gehandelt und geschrieben haben, wenn die Gebannten, statt nach Africa, nach Italien und Rom sich begeben hätten. — In seinem Verhältniß zu den sogenannten suburbicarischen Bisthümern konnte der römische Bischof füglich als Metropolit oder Erzbischof, und in jenem zum christlichen Abendlande als Patriarch bezeichnet werden. Diese beiden Stellungen bedürfen keiner Exemplification. — Das Haupt der römischen Kirche war also 1. möglicherweise eine sittlich und intellectuell ganz besonders hervorragende Persönlichkeit (Primat des Geistes), 2. Bischof, 3. Metropolit, 4. Patriarch, 5. Papst. In allen diesen Eigenschaften konnte er bestimmend in das kirchliche Leben eingreifen. Für die vorliegende Studie ist aber nur von Belang und Beweiskraft, was ganz unbestreitbar der fünften Nummer angehört. Der Verf. mußte demnach von jeder der durch ihn verwertheten Thatsachen beweisen, daß sie zu der genannten Kategorie zähle, oder, falls dieses der Umfang der Schrift verbot, wenigstens versichern, daß die von ihm selbst und von bewährten Autoritäten angestellten Untersuchungen darüber keinen gegründeten Zweifel aufkommen lassen, was dann nicht ausschloß, daß besonders kritische Fälle noch mit einer kurzen diesfallsigen Begründung versehen wurden.

Zu der hier dargebotenen Beleuchtung und Begründung der übrigen Sätze des Syllabus wollen wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken. Die Darstellung des Verhältnisses des Bischofes zur bischöflichen Kirche und des Papstes zur römischen Kirche und vice versa gehört zu dem Besten und Lichtvollsten dieser Studie. Doch hätte aus Gründen der Billigkeit zu dem ersten Satz der 35. These bemerkt werden können, daß derselbe richtig wäre, wenn die römische Kirche nicht durch Petrus zum Primatialsitz wäre erhoben worden, wenn Gott der Kirche für alle Zeiten freies Dispositionsrecht über den Ort oder die Residenz des Statthalters Christi hätte verleihen wollen, oder wenn bestimmte Fälle im göttlichen Recht angezeigt wären, in denen eine Verlegung Platz greifen dürfe. Dem Zugeständniß, daß allerdings von der allgemeinen Regel der „besondere Fall" auszunehmen sei, „wo Gott, etwa durch eine außerordentliche Fügung seiner Providenz, den Willen kund gäbe, daß der Primat von Rom anderswohin verlegt werden sollte", kann Ref. sich nicht anschließen; denn er kann sich keinen solchen providenziellen Fall denken, als etwa das Verschwinden des römischen Bischofsgebietes von der Erdoberfläche. Hier hieße es: Ubi Papa, ibi Roma; der römische Stuhl Petri wäre der Bischofssitz, welchen der Papst sich nunmehr gründen würde. In andern denkbaren Fällen residirte der Papst einstweilen irgendwo als episcopus romanus in part. und in Beziehung auf die Gesammtkirche als episcopus oecumenicus.

Solchen Heimsuchungen der Vorsehung würde sich die Kirche anbetend fügen und nicht durch ein Translationsdecret antworten. So würde sie unserer Ueberzeugung nach auch handeln im Falle der Vernichtung der weltlichen Herrschaft des Papstes und keineswegs, und auch davon sind wir auf das lebhafteste überzeugt, mit dem Verf. erklären: „Die weltliche Herrschaft des Papstes ... ist mit dem geistigen Primate des römischen Bischofs nothwendig verknüpft" [1]) (S. 126). Jene unsere Ansicht über die Inamovibilität des Primates von der römischen Kirche halten wir für alle Fälle aufrecht, also auch für diesen, daß das römische Episcopat des h. Petrus nur auf einer Fügung der „Vorsehung", das Wort im allgemeinen religiösen Sinn genommen, beruhen sollte. Wir sind aber, und der Verf. mit uns, nicht abgeneigt, den Begriff einer providenziellen Fügung mit jenem einer „Anordnung des Herrn" (S. 137) zu vertauschen. Merkwürdiger Weise wird nicht der geringste Versuch gemacht, den Beweis für diese Auffassung anzutreten: nichts von den biblischen Spuren eines Aufenthaltes Petri zu Rom; nichts von den Unterredungen Christi des Auferstandenen mit den Aposteln über das irdische Gottesreich; nichts von den Belehrungen und Weisungen durch den h. Geist; nichts von den uralten, monumental verewigten Traditionen.

Der Verf. ist mit aller Entschiedenheit ein grundsätzlicher Gegner der Ein- und Uebergriffe der Staatsgewalt in das Kirchengebiet und folglich auch des Placet, des Exequatur u. drgl. Ungern aber haben wir auch hierorts begütigende Bemerkungen vermißt, als da sind: wo man gegenseitige Dienstleistungen verlangt, sind gegenseitige Zugeständnisse unvermeidlich; in den praktischen Versuchen, die concordia inter sacerdotium et imperium möglichst vollkommen zu verwirklichen, hat der Staat gewöhnlich den Löwenantheil davon getragen; in den Fällen, daß für kirchliche Anordnungen das brachium saeculare in Anspruch genommen wird, muß die Staatsgewalt sich informiren können, ob und wie weit sie in der Lage sei, dem gestellten Ansinnen nachzukommen; es ist zwischen katholischen und akatholischen Landesherren zu unterscheiden, wie das auch in den Concordaten regelmäßig geschieht; bei dem Einfluß, welchen man der Staatsgewalt in der wichtigsten Angelegenheit, der Besetzung der bischöflichen Stühle u. s. w. zugestanden hat, erscheint manches Andere in den Augen des Publicums als geringfügig, während anderseits das „l'appetit vient en mangeant" sich nur zu sehr bewahrheitet.

Bonn. Dieringer.

Kirchenrecht.

Les fausses décrétales. Première partie. Par **Edouard Dumont,** in der Revue des questions historiques. Première année. 2. livraison. p. 392—426. Paris, V. Palmé 1866.

Diese Abhandlung enthält einen äußerst geschickten Versuch, die jetzt ziemlich allgemein angenommene Anschauung, daß die sog. pseudoisidorischen Decretalen eine um die Mitte des 9. Jahrh. gemachte Fälschung sind und in einer bestimmten Absicht gemacht wurden, als irrig und theils von Vorurtheilen, theils von ungenauer Prüfung ausgegangen zu erweisen. Es handelt sich dem Verf. schwerlich darum, die Fachmänner: Historiker, Canonisten, Theologen zu überzeugen. Wäre dies der Fall, so müßte erstens auf die gesammte Literatur, soweit die einzelnen Schriften Neues zur Sache beibringen, Rücksicht genommen werden. Daß der Verf. deutsch kann, ist nach der Benutzung deutscher Werke wohl außer Zweifel. Nun sind aber in dieser Abtheilung von den vielen in Deutschland über diese Frage erschienenen Schriften so, daß man auf die Benutzung der Schrift selbst schließen darf, nur Gieselers Kirchengesch. und Wasserschlebens Beitr. zur Gesch. der falschen Decretalen berücksichtigt; außerdem werden nur noch einige Namen citirt, theils unter ausdrücklicher Hervorhebung, daß sie Wasserschleben anführe, theils ohne dies, aber offenbar nur aus derselben Quelle. Nun enthält aber dieser Theil schon die Untersuchung der Hauptfrage: ob eine Fälschung vorliegt, und nimmt für diese auf die Ereignisse jener Zeit Rücksicht, um zu dem Schlusse zu gelangen, daß weder eine Fälschung nöthig war, um die kirchliche Macht der Bischöfe zu heben, noch um deren Unabhängigkeit von der staatlichen Gewalt zu befestigen. Wenn aber dafür auf die Schriften von Möhler, die spätern von Wasserschleben, Kunstmann, Gfrörer, Weizsäcker, v. Noorden, Goecke, Hinschius u. s. w., sowie auf die Erörterungen in den kirchenrechtlichen Lehr- und Handbüchern keine Rücksicht genommen wird, so kann eine Abhandlung weder erschöpfend, noch viel weniger entscheidend sein. In Wahrheit ist auch, was dieselbe zur Sache vorbringt, und vieles Andere wiederholt besprochen. Kennt man das Frühere nicht und kennt man die Widerlegungen u. s. w. dessen nicht, was man als Argumente seiner Behauptungen hinstellt, so haben die letztern nur zweifelhaften Werth.

Zweitens würde man von einer Untersuchung der Art zu fordern berechtigt sein, daß sie auf alle wesentlichen Punkte in geordneter Darstellung eingehe, zuerst die historischen Data feststelle, dann die Resultate ziehe. Hier aber wird einfach derselbe Fehler gemacht, welchen man dem Gegner vorwirft. Diese, sagt Dumont, halten die tendenziöse Fälschung als ein Postulat fest; die von ihnen im voraus gefundene Absicht tragen sie stets bei sich, sehen dann den Wald vor den Bäumen nicht und finden nur Intrigue, Fälschung u. s. w., wo einfache Thatsachen vorliegen. Dumont macht es nun also: Ausgehend davon, daß die Protestanten stets parteiisch die Geschichte behandeln, was für die Kirche spricht, nicht gelten lassen, was gegen sie zu sprechen scheint, als Autorität anerkennen, hebt er im Eingange hervor, die pragmatische Sanction dürfe man nicht antasten, ebensowenig die Zusammenkunft Philipp des Schönen mit (Clemens V.) Bertrand de Got und die libri Carolini. Ist natürlich durch diesen Eingang der Leser gewonnen, so wird nun leicht überall gezeigt werden können, wie die Fälschung keine sei, da sie ja Väter citire, sich als ganz selbstverständlich ergebe u. s. w., da wir ja nicht alle Documente der ältern Zeit mehr haben; kurz die angewandten Gründe sind durchweg keine Widerlegung oder auch nur Prüfung der positiven für die Fälschung beigebrachten Beweise, sondern allgemeine historische Erörterungen, welche denjenigen zu überzeugen vollkommen geeignet sind, welcher überhaupt gern keine Fälschung annehmen möchte und, weil er zu eigener Prüfung des Stoffes die Muße, Fähigkeit oder Lust nicht besitzt, durch derartige Gründe leicht zu überzeugen ist. Nur Einiges sei hervorgehoben. Dem Verf. ist gar nicht zweifelhaft, daß die Decretalen aus Spanien kamen; er erwähnt wohl S. 398, daß nach Wasserschleben die sich auf Riculf beziehenden Angaben die spanische Sammlung im Auge haben. Das ist aber einerlei, es darf ja keine Fälschung vorliegen, diese darf nicht im Frankenreiche gemacht sein. Daß die Sprache schon für letzteres spricht, wird nirgends mit einer Silbe erwähnt; das seltene Vorkommen von Handschriften in Spanien erklärt sich einfach daraus, daß die spanischen Handschriften noch nicht durchforscht sind; die Rücksichtnahme auf fränkische Zustände ist nicht

1) Es fällt uns schwer, diesen Satz in seinem natürlichen Wortverstande als die persönliche Ueberzeugung des Verf. anzusehen, weil er sonst auf traditionelle Beweise für das Papstthum wenigstens aus den drei ersten Jahrhunderten von vornherein verzichten, oder gleichzeitig die Aufgabe antreten mußte, die „weltliche Herrschaft" auch in jenem Zeitraume als wirklich vorhanden darzuthun. Sollte aber ein uns unbekannter anderweitiger Sinn mit dem Satze verbunden sein, so möchten wir in einer so ernsten Sache an die vielbelobte Aeußerung Pius' IX. erinnern, daß man den Worten ihre Bedeutung lassen solle.

vorhanden, weil die Geschichte zeigt, daß die Fälschung nicht nöthig war, weil es damals so viele gelehrte und kritische Männer im Frankenreiche gab, die sich gar nicht hätten täuschen lassen. Von dem Zusammenhange mit den capitula Angilramni, mit den erweislich unechten Capitularien Benedicts ist keine Rede.

Drittens erfordert eine derartige Arbeit überhaupt die unbedingteste Genauigkeit und pünktlichste Sorgfalt nach jeder Richtung, und, damit die gute Absicht, der Kirche zu nützen, nicht ins Gegentheil umschlage, daß kein Wort ausgesprochen werde, was nicht gegen jeden Einwurf stichhaltig ist. Wie es nun aber damit aussehe, beweist schon das soeben Gesagte, dem einige Beispiele beigefügt werden mögen, die gerade, weil sie zum Theil Nebensachen betreffen, zeigen, daß exact wissenschaftliche Forschung nicht vorliegt. Der Beiname „peccator" für Pseudoisidor soll sich nach S. 395 sur les meilleurs manuscrits du recueil rapporté d'Espagne finden, die Variante mercator hat un copiste de peu de sens eingeführt, diese a passé en quelques exemplaires, les critiques modernes se sont saisis de la méprise pour appeler piquamment l'ouvrage *une marchandise*, et le mot est resté. Nun hat aber Hinschius bewiesen, daß mercator in 30 der zu den ältesten und besten gehörigen Codices steht, von denen verschiedene aus dem 9. Jahrh. herstammen. Die deutsche neuere Kritik hat nirgends jenen Witz gemacht. S. 395 wird einfach Benedicts Sammlung als Ergänzung der des Ansegisus hingestellt. S. 396 Note 2 wird das Werk Hontheims (Febronius) de praesenti statu ecclesiae liber singularis als libelle en cinques volumes in folio und als *vers le fin* du XVIII. siècle erschienen angeführt, was doch kaum schließen läßt, der Verf. habe das Werk vor Augen gehabt (es erschien bekanntlich zuerst 1763 in einem Quartbande). S. 414 N. 2. wird versucht, zu argumentiren, le P. Theiner, aujourd'hui celèbre pour sa foi et sa science, habe die 1826 erschienene Schrift de Pseudoisid. can. coll. nicht geschrieben, was wohl noch kein Kenner behauptet hat, da ja schon auf dem Titelblatte nicht der Name Augustin, sondern dessen Bruders, Anton steht. Wenn nun für nöthig gefunden wird, diese Theiner'schen und die Eichhorn'schen Ansichten von der Entstehung in Italien und durch päpstlichen Einfluß bez. Mitwirkung zu widerlegen, die jetzt in Deutschland Niemand mehr theilt, so ist das für eine solche Arbeit ganz passend und schlau, weil der nicht fachmännische Leser glauben muß, das sei Resultat der modernen Kritik und mit deren Widerlegung, wozu die Deductionen dieser selben Kritik vollständig ausreichten, sei die Sache abgethan. Es kann uns daher nicht verwundern, wenn dieser erste Theil mit dem Satze schließt: „Mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn hat man den Ursprung, den Verfasser, die Zeit, den Ort, den Zweck der Abfassung und die Wirkungen der Decretalen zu erforschen gesucht. So ist man zwanzigmal auf dieselben Dinge zurückgekommen, ohne zu einer einzigen Wahrscheinlichkeit zu gelangen, und das Bestreben, für eingebildete Schwierigkeiten eine geschickte Lösung zu finden, hat die Erkenntniß der Lösung gehindert, die man vor Augen hatte: daß es auf die Zeit der Abfassung und den Verfasser gar nicht ankommt, und daß von keinem andern Zwecke und Erfolge die Rede sein kann, als Documente allgemein bekannt zu machen, welche der Compilator und nach ihm die Leser für nützlich und zuverlässig hielten. Der Beweis dafür wird nicht schwer sein."

Für eine solche essayistische Behandlung ist freilich genügend, hier und da nachzuweisen bez. hervorzuheben, daß oft die tüchtigsten Leute sich geirrt haben, daß lange Zeit für echt gehalten wurde, was man später aufgab u. dgl., ist es nicht nöthig, auf den Stoff u. s. w. der einzelnen Decretalen einzugehen, die erste erst durch Hinschius (Leipzig 1863) veranstaltete kritische und vollständige Ausgabe der pseudoisidorischen Decretalen auch nur zu citiren; dafür genügt, auf eine Masse von Dingen einzugehen, die nichts zur Aufklärung der Frage beitragen, sondern nur den Unkundigen überzeugen, es handle sich bei ihr bloß darum, der kath. Kirche eins anzuflicken. Denn nach S. 412 „beschäftigt man sich in Frankreich nicht mehr mit einer Frage, die umsomehr unnütz erschien, mit je größerm Eifer die französische Geistlichkeit unter den Hirtenstab des allgemeinen Hirten zurückkehrte. Die überrheinische Gelehrsamkeit dagegen beschäftigt sich noch damit, aber aus bloßer Neugierde, als mit einer Frage der historischen Kritik, was dazu beiträgt, die Geister in einer verderblichen Dunkelheit zurückzuhalten." Es sollte mich gar nicht Wunder nehmen, wenn nun der zweite Theil ganz nett nachwiese, Pseudoisidor habe nichts gethan, als lange vor ihm bekannte, aber nicht in einer Sammlung vereinigte Decretalen in eine solche mit dem übrigen Rechtsstoffe zu verschmelzen, wobei natürlich auf die insbesondere durch Hinschius dargelegte ursprüngliche Form gar nicht eingegangen zu werden brauchte; vielleicht wird auch die Sammlung mit v. Daniels für Muster von Stilübungen, für ein Formelbuch erklärt. Bei diesem Charakter der Abhandlung ist selbstverständlich überflüssig, daß wir uns auf eine Prüfung der materiellen Behauptungen einlassen. Den Wunsch möchten wir aber aussprechen, es möge nicht etwa Jemand im guten Glauben, der kath. Kirche damit einen Dienst zu erweisen, diese Abhandlung ins Deutsche übertragen und als erneuerten „Turrianus vapulans" publiciren; damit wäre ein schlechter Dienst geleistet.

Prag. Schulte.

Die **Praebenda theologalis und poenitentialis** in den Capiteln. Eine canonistische Abhandlung von Dr. **Franz Sentis,** Privatdocent der Rechte an der Universität zu Bonn. Mainz, Kirchheim 1867. 2 Bl., 55 S. gr. 8. $7\frac{1}{2}$ Sgr.

Der Gegenstand, welchen diese Schrift behandelt, liefert den Beweis dafür, daß einzelne Punkte, welche im Leben nicht gelten bez. keinen Ausdruck finden, auch in der Theorie des Rechts der Berücksichtigung leicht entbehren. Nirgends in Deutschland, ebensowenig in Oesterreich, ist die Vorschrift des Concils von Trient (Sess. 5, cap. 1. und Sess. 24, cap. 8 de ref.) über die Errichtung der praebenda theologalis und poenitentialis, sowie manches Andere, was das Concil vorschreibt, praktisch geworden. Hieraus begreift man, weshalb alle neuern Kanonisten in Deutschland sich mit einer bloßen Erwähnung der Conciliarbestimmung begnügen. Es hat somit in der That diese Schrift eine Lücke in der Literatur ausgefüllt. Diese Ausfüllung ist zugleich eine ganz vortreffliche. Mit Berücksichtigung der gesammten Literatur, unter Eingehen auf die zahlreichen Quellen, insbesondere die Entscheidungen der Congregatio Concilii hat der Verf. seinen Stoff in theoretischer und praktischer Hinsicht vollständig erschöpfend behandelt. Nach einer Einleitung, welche sich über Nutzen, Idee und praktische Durchführbarkeit der praeb. theol. und poenit. verbreitet, werden in 6 Capiteln untersucht: die historische Ausbildung und Bedeutung für die Gegenwart, die Natur der für den Theologen und Pönitentiar zu errichtenden Präbenden, das bischöfliche Besetzungsrecht bezüglich derselben im Allgemeinen, das päpstliche Reservationsrecht, das Recht des Capitels bei der Besetzung bez. Errichtung, die Rechte privater Drittberechtigter (Präsentations-, Elections-, Collationsrechte). Auf die zahlreichen Einzelfragen ist überall eingegangen, so daß eine reiche Casuistik vorliegt.

Ob die Schrift auch eine praktische Bedeutung erlangen werde, hängt davon ab, ob man Seitens des deutschen Episcopates die praeb. theol. und poenit. auch wirklich endlich errichtet. Sentis zeigt, welchen praktischen Werth sie haben könnten. Ich glaube nun zwar, daß die begreifliche Liebe zum Stoffe ihn sanguinisch gestimmt hat, aber wahr ist, daß der päpstliche Stuhl unablässig dringend deren Errichtung auch für Deutschland fordert und daß die neuern Provincialsynoden, insbesondere die Prager, sie verheißen bez. in Aussicht stellen. Titel der Art kommen auch

schon vor, so z. B. ist der Praelatus Scholasticus des Prager Domcapitels zugleich Capituli Veteroboleslaviensis Canonicus Capitularis et *Theologalis*. Indessen darauf kommt nichts an. Der Gegenstand gilt im Rechte und sollte gelten überall.

Was die Methode betrifft, so sind Präcision und Schärfe des Gedankenganges Eigenschaften, welche die Schrift auszeichnen und neben dem Umstande, daß die kurze historische Erörterung überhaupt und die verschiedenen historischen Bemerkungen überall sachlich zur wirklichen Erklärung des Gegenstandes dienen, auf den ersten Blick erkennen lassen, daß der Verf. eine gründliche juristische Bildung besitzt, ein Vorzug, den er vor den meisten Theologen, die kanonisches Recht betreiben, voraus hat. — Es bedarf nach dem Gesagten keiner weitern Empfehlung der Schrift, welcher wir mit dem Verf. die Wirkung wünschen, zur Erwägung über die Bestellung der beiden Aemter an maßgebender Stelle zu führen, obwohl wir gestehen, daß uns die Erwägung und Durchführung gar vieler anderer Punkte noch mehr am Herzen liegt, die wir aber in petto behalten, weil es schon zu viel pia desideria gibt.

Prag. Schulte.

Geschichte der Philosophie.

Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht von Dr. **Christoph Sigwart,** Professor der Philosophie in Tübingen. Gotha, Rud. Besser 1866. VI u. 150 S. 8. 20 Sgr.

Spinoza's Freund, der noch im Todesjahre des Philosophen dessen hinterlassene Werke herausgab, erklärt in der Vorrede, er theile alles mit, was er aus den Concepten des Philosophen und einigen Abschriften, die bei Freunden und Vertrauten versteckt gewesen seien, habe zusammenbringen können. Es sei übrigens glaublich, daß bei diesem oder jenem noch etwas von der Hand des Philosophen verborgen liege, was sich in dem von ihm edirten Bande nicht finde. In der That waren noch solche Documente vorhanden, und das wichtigste darunter bildete ein Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate. Aber erst 1851 fand Dr. Eduard Böhmer auf einer Reise nach Holland einen holländisch geschriebenen Auszug dieses Tractats; später kamen kurz nach einander zwei vollständige Exemplare desselben, holländische Manuscripte, zu Tage, von denen das letztere auf dem Titel eine Bemerkung enthielt, wornach der Tractat von Spinoza ursprünglich für seine Schüler in lateinischer Sprache verfaßt worden ist. Im J. 1862 wurde derselbe durch van Vloten nebst verschiedenen andern mehr oder weniger wichtigen Schriftstücken unter dem Titel Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum herausgegeben und eine Rückübersetzung ins Lateinische beigefügt, die übrigens, wie der holländische Text selbst, viele Incorrectheiten und grobe Nachlässigkeiten enthält.

Der neuentdeckte Tractat gibt sich als eine nach Gedanken und Darstellung unfertige Jugendarbeit, näherhin als ein „in loserer Form sich haltender, in mancher Hinsicht unfertiger Entwurf der Ethik“ zu erkennen. Sein Hauptinhalt besteht in einer Abhandlung, deren erster Theil in 10 Capiteln von Gott, deren zweiter in 26 Capiteln vom Menschen und seiner Glückseligkeit handelt. Die den Zusammenhang unterbrechenden Dialoge, welche dem 2. Capitel des ersten Theils angehängt sind, sowie die große Anzahl erklärender und berichtigender Zusätze zeigen die fortgehende Arbeit des Philosophen. Im Anhang ist der Versuch gemacht, die mathematische Methode anzuwenden und einen engern Zusammenhang zwischen der Lehre von Gott und der Lehre vom Menschen herzustellen, und so steht der Anhang in der Mitte zwischen dem ursprünglichen Entwurf und dem vollendeten Werke der Ethik. Um dieses Verhältnisses willen ist die neu gefundene Schrift von großer Wichtigkeit für die Kenntniß früherer Ansichten des Philosophen, für das Verständiß der innern Entwicklung und ebendamit des wahren Sinnes des Spinozismus. Er ist geeignet, manche Dunkelheiten, die sich in der endgültigen Darstellung der Ethik finden, aufzuhellen. Auf diese Wichtigkeit hat Böhmer schon 1863 in Fichte's Zeitschrift Bd. 42 S. 76 ff. hingewiesen und noch vor ihm hatte H. Ritter in den Göttinger Gel. Anz. über den Tractat berichtet; allein Sigwarts werthvolle Arbeit ist die erste Schrift, in welcher der neue Fund vollständig ausgebeutet und allseitig verwerthet wurde.

Gehen wir an der Hand seiner Untersuchung näher auf den Inhalt des Tractates ein, so erfahren wir alsbald, daß Spinoza's Speculation von verschiedenen Punkten ihren Ausgang nahm. Er beginnt mit den Beweisen vom Dasein Gottes, einem apriorischen und einem aposteriorischen, ganz so wie wir sie bei Cartesius finden. Ohne irgend eine Definition Gottes wird vorausgesetzt, daß die Existenz aus dem Wesen Gottes folge, so daß es scheint, Spinoza wolle seine Schüler Cartesianische Philosophie lehren. Erst im 2. Capitel wird bestimmt, was Gott sei: Gott ist das ens perfectissimum, ein Wesen von unendlichen Eigenschaften, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist. Dieser Begriff wird als gegeben und keiner weitern Einführung bedürftig betrachtet. Der Begriff der Substanz, der in jene Definition noch nicht aufgenommen ist, wird erst nachher erörtert und zwar in der Weise, daß, ebenfalls ohne weitere Vermittlung, der Begriff der Natur in die dialektische Bewegung eingefügt wird, um die Begriffe Gott und Substanz in den Begriff der Einen Substanz aufzulösen. Es stellen also die drei ursprünglich auseinanderliegenden Begriffe: Gott, Substanz, Natur, drei verschiedene Standpunkte des Spinoza'schen Denkens dar; der Begriff der Natur tritt zwischen die zwei andern und durch ihn hindurch wird der Begriff Gottes als der Einen Substanz gewonnen. Der Satz: Gott ist die Eine Substanz, geht erst aus dem andern hervor: die Natur ist Gott (S. 17). Zu demselben Resultate gelangt Spinoza im ersten Dialoge, aber auf anderm Wege, insofern der Dialog von der Idee der unendlichen Einheit der Natur ausgeht und sie gegen die Behauptung verschiedener Substanzen als die Eine allumfassende Substanz nachweist. Den Grundgedanken aber, der die eine wie die andere Ausführung beherrscht, drückt Sigwart also aus: Denken und Ausdehnung könnten vermöge des Begriffes der Substanz an und für sich als verschiedene von einander unabhängige Substanzen gedacht werden; als wirklich existirend aber kann man sie nur denken, wenn man sie als Bestimmungen des Einen unendlichen Allwesens denkt, das allein durch sich selbst existirt. Was wir für Substanzen halten wollten, das weist sich als Attribut der Einen Natur, der Einen Substanz aus, die Inbegriff alles Seins ist, deren Existenz mit ihrem Wesen identisch ist. Diese Natur, dieses allumfassende Wesen ist Gott (S. 27). Hieraus entnehmen wir, daß Spinoza nicht, wie man es oft dargestellt findet, ohne Weiteres (ohne den Begriff der Einen Natur) vom Cartesianischen Substanzbegriff zu seinem pantheistischen Gottesbegriff gelangt ist. Am Schlusse des ersten Dialogs wird der Begriff der unendlichen Einheit noch in Beziehung gesetzt mit dem der Ursache und dem des Ganzen. Gott ist nach der einen Seite immanente Ursache seiner Wirkungen, nach der andern ihre Totalität. Er kann beides zugleich sein, weil er nicht causa transiens, sondern causa immanens ist, die immanente Ursache aber, die nichts producirt, was außer ihr wäre, Ursache und Ganzes zugleich ist (S. 23). Es ist hier deutlich dieselbe Ansicht über die Causalität der Einen göttlichen Substanz ausgesprochen, wie sie Erdmann in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie wiedergibt.

Von besonderm Interesse ist es, zu erfahren, in welches Ver=

hältniß der Tractat den Begriff Substanz zum Begriff des Attributs setzt. Auch dieser „schwierigste Punkt des Spinozistischen Systems“ gewinnt aus dem Tractate neues Licht. Der Begriff des Attributs wird, wie der der Substanz, von vorn herein nicht definirt; wir müssen erst aus dem Zusammenhang erschließen, in welchem Sinne Spinoza das Wort gebrauchte. Zunächst bezeichnet es einfach die Kategorie der Qualität. Was ein Ding ist, wird durch seine Attribute ausgedrückt, sein qualitativ bestimmtes So oder So sein. In der speciellen Erörterung der Attribute Gottes erhält es sofort die engere Bedeutung, daß es das Wesen eines Dinges ausdrückt, wie es in sich ist, und insofern vom Begriff der Substanz sich nur dadurch unterscheidet, daß in letzterm das Wesen als für sich existirend gedacht wird. Derselbe Begriff kann Attribut heißen, sofern darin ein unendliches Quale ausgedrückt ist, Substanz, sofern er als für sich existirend gedacht wird. Den Begriffen der einzelnen Dinge gegenüber sind Attribute die höchsten Gattungsbegriffe des Seienden, diejenigen, welche durch keine höhere Gattung mehr definirt werden können. Denken und Ausdehnung sind solche Begriffe. Sie werden von allen Begriffen der einzelnen Dinge vorausgesetzt und setzen selbst keinen weitern voraus. Auch unter diesem (logischen) Gesichtspunkte betrachtet, könnten wir sie ebenso gut Substanzen nennen und Attribute nur deshalb, weil sie zugleich das Quale bezeichnen. Allein so lange wir sie als verschiedene Substanzen aus einander halten wollen, finden wir keinen Grund ihrer Existenz; ihre Existenz folgt nicht aus ihrem Wesen. Um sie als real zu begreifen, müssen wir sie als Attribute des Einen Allwesens fassen, das allein nothwendig existirt. Das reale Verhältniß erscheint als Grund des logischen. Was durch sich ist, muß auch durch sich begriffen werden, sein Begriff kann von keinem andern Begriffe abhängig sein. Durch sich selbst aber ist nur das Eine, schlechthin unendliche Sein. Jeder Begriff also, der wahrhaft höchster Gattungsbegriff ist, kann es nur sein, weil er das Wesen dieses Einen ausdrückt, sein Attribut ist (S. 36). Man vergleiche über diese Beziehung zwischen logischer Bedingtheit und realer Abhängigkeit Erdmann a. a. O. II, S. 52.

Aber wie kommen zu den beiden Attributen Denken und Ausdehnung die unendlich vielen Attribute, die Spinoza von Anfang an Gott und der Natur beilegt? Auch dieser vielbesprochene Punkt findet, wie Sigwart zeigt, im Tractat seine vollkommen genügende Erklärung. Einem Dinge, das beschränktes Wesen hat, kommen nach Spinoza Attribute zu und desto mehr Attribute, je mehr Essenz ihm zugeschrieben wird; wenn also das Ding unendlich ist, müssen auch seine Attribute unendlich viele sein. Er kann somit den vollen Begriff des unendlichen Einen gar nicht anders ausdrücken, als wenn er es das Eine Wesen nennt, das unendlich viele Attribute hat. Und diese Lehre von den unendlich vielen Attributen bildet zugleich das Mittelglied, durch das er die Natur als die Totalität alles Wirklichen mit dem Begriffe des allervollkommensten unendlichen Wesens verbindet. Die Natur besteht aus Materie und Geist, Ausdehnung und Denken. Sie ist aber zugleich das Eine allumfassende Sein, die Eine unendliche Substanz und als solcher kommen ihr unendlich viele Attribute zu. Und ist sie das unendliche Eine, dem alle Attribute zukommen, so ist sie Gott und daraus ergibt sich der Begriff Gottes, mit dem die Ethik beginnt, als der Einen Substanz mit unendlich vielen Attributen (S. 39).

Die Identificirung von Attribut und Substanz beruht darauf, daß in den Begriff der Substanz die Bestimmung, daß sie durch sich selbst existirt, noch nicht aufgenommen, er also noch nicht schlechthin identisch gesetzt ist mit dem Begriff Gottes. Dies geschieht erst im vierten Satze des Anhangs, welcher lautet: Zum Wesen einer Substanz gehört es, von Natur zu existiren. Nun aber ergab sich für Spinoza die Aufgabe, aus dem Begriff der Substanz nachzuweisen, daß nur Eine absolut unendliche ist, sowie auseinanderzusetzen, wie die Begriffe Denken und Ausdehnung sich zu diesem Begriffe der Einen Substanz verhalten. Ohne die Anschauung der Einen unendlichen Natur zu Hülfe zu nehmen, mußte rein aus den Definitionen heraus der Begriff der Substanz mit dem Begriff Gottes identificirt werden. Diese Aufgabe stellt sich der Anfang der Ethik. Damit ist es zugleich nothwendig geworden, das Verhältniß zwischen Substanz und Attribut anders und zwar so zu bestimmen, daß erklärt wird, wie denn viele Attribute und doch Eine Substanz möglich sind (S. 41). Wenn nun Spinoza in dieser Hinsicht später die Erklärung gab, er nenne Substanz, was in sich ist und durch sich begriffen wird, und dasselbe verstehe er unter Attribut, nur daß Attribut gesagt werde mit Rücksicht auf einen Verstand, welcher der Substanz eine bestimmte solche Natur zuschreibe, oder wenn er in der vierten Definition der Ethik sagt: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eius essentiam constituens, so „beweist der Tractat unwiderleglich“, daß diese Beziehung des Attributs auf einen die Substanz erkennenden Verstand erst nachträglich als ein Auskunftsmittel herbeigezogen wurde, um die früher logisch nicht unterschiedenen Begriffe auseinanderzuhalten (S. 43). Ist dem aber so, dann kann die formalistische Ansicht über das Verhältniß von Substanz und Attribut bei Spinoza, welche Erdmann noch in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 58 ff. festhält, nicht richtig sein.

Ebenso unvermittelt und ebenso wenig scharf begrenzt von Anfang an, wie der Begriff des Attributs, wird der des Modus eingeführt. Im ersten Dialog werden beide nicht von einander unterschieden. Die Auffassung der Attribute als höchster Gattungsbegriff machte es aber nothwendig, den Unterschied zwischen Attribut und Modus festzustellen. Danach ist Modus alles das, was, um begriffen zu werden, eines höhern Begriffs bedarf. Häufiger noch erscheint das Verhältniß des Modus zu dem, dessen Modus er ist, unter der Bezeichnung der Wirkung einer Ursache oder des Geschöpfes (S. 45). In Cap. 8 folgt die Unterscheidung zwischen natura naturans und natura naturata. Letztere zerfällt in eine allgemeine und eine besondere. Die allgemeine besteht in denjenigen Modi, die unmittelbar von Gott abhängen, und diese sind die Bewegung in der Materie und der Intellectus im Denken; die besondere in den einzelnen Dingen, die von den allgemeinen Modi verursacht werden. Die Bewegung und den Intellect hypostasirt Spinoza zu einer Art göttlichen Wesens, nennt sie Gottes Sohn und unmittelbares Werk und Geschöpf, in ihrer Art unendlich, von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlich. Diese Verwerthung des Logosbegriffes ist nun wieder geeignet, die Lehre der Ethik von den unendlichen Modi aufzuklären (S. 49). — In Bezug auf das Verhältniß der Attribute und ihrer Modi ist bemerkenswerth die Lehre von einer Wechselwirkung zwischen Körper- und Ideenwelt, zwischen Körper und Seele und die Begründung dieser Wechselwirkung durch die Einheit der Natur. Diese frühere Anschauungsweise macht sich auch später noch geltend, nachdem im Princip schon jede Wechselwirkung aufgehoben war, und hieraus eben ergab sich die in diesem Punkte schwankende und geradezu inconsequente Darstellung der Ethik (S. 60).

Der unregelmäßige Gang des zweiten Theils zeugt, wie die verschiedenen unvermittelt auftretenden Begriffe des ersten, dafür, daß Spinoza's Speculation von verschiedenen Punkten ihren Ausgang nehmend, erst allmälig zu einem Ganzen zusammengewachsen ist. Nach einer kurzen Einleitung kommt ein völlig neuer, nicht durch die Bestimmungen des ersten Theils vermittelter Anfang, eine empirisch-psychologische Untersuchung, wie denn psychologische und ethische Lehren die Hauptmasse des zweiten Theiles bilden. Spinoza unterscheidet drei Arten der Erkenntniß: Wahn, wahren Glauben und klare deutliche Erkenntniß. Die Sätze über die drei Erkenntnißarten bilden die Grundlage

aller weitern Ausführungen des zweiten Theils, insofern von den verschiedenen Arten und Formen der Erkenntniß als des unmittelbarsten Modus des Denkens alle weitern Zustände und Thätigkeiten der Seele abhängen. Dabei tritt in der Darstellung der ethische Gesichtspunkt so sehr als der bestimmende auf, daß er die psychologische Entwicklung vielfach durchbricht und verwirrt (S. 63).

Als allgemeinen Begriff der Erkenntniß stellt Spinoza den auf, daß alles Erkennen ein bloßes Leiden sei, wobei, entsprechend dem Verhältnisse der beiden Attribute, die active Rolle dem Objecte zufällt. Hiemit geräth er aber in Widerspruch, wenn er die zweite Erkenntnißart als Erkenntniß auf Grund von Schlüssen und Beweisen bezeichnet. Ihr gehören ja vor allem die allgemeinen Begriffe, die entia rationis, an und von diesen ist nirgends gezeigt, wie sie aus Wirkungen von Objecten entstehen können. Und doch soll eine solche Erkenntniß eine wahre sein. Die Frage, wie sie eine wahre sein könne, scheint Spinoza sich später vorgelegt und in Folge dessen in der Ethik den Versuch gemacht zu haben, den notiones communes und proprietates eine neue reale Bedeutung zu vindiciren (S. 70). Ebenso bleibt das Verhältniß der zweiten Erkenntnißart zur Erkenntniß Gottes (und damit zugleich zur Erkenntniß der wirklichen Dinge, die ohne Gott nicht begriffen werden können) zum Mindesten unklar. Sie zeigt uns die Dinge so, wie sie außer dem Verstande sind, Gott aber ist von Natur mit uns geeinigt; sie erkennt mittelbar, durch Schlüsse, Gott aber ist nur durch sich selbst erkennbar: wie kann also die Gotteserkenntniß in ihren Bereich fallen? Als diese Frage sich dem Philosophen aufdrängte, antwortete er damit, daß er in der Ethik die zweite und dritte Erkenntnißart ganz allgemein in Beziehung auf alle Dinge auseinanderhielt und der zweiten die notiones communes und proprietates zuwies, die dritte aber in der Erkenntniß der Dinge aus ihrer Ursache suchte (S. 75). — Die Erkenntniß ist die Voraussetzung aller übrigen Erscheinungen der Seele. Allein wo es sich darum handelt, das Hervorgehen dieser Erscheinungen aus dem Erkennen zu beschreiben, werden wieder zwei verschiedene Ausgangspunkte des Spinozistischen Denkens sichtbar: einerseits finden wir eine detaillirte Lehre von den Passionen, deren Mehrzahl empirisch als vorhanden aufgezählt wird, und anderseits eine Theorie, nach welcher die Liebe das universale, dem Erkennen gleichstehende, wenn auch von ihm abhängige Princip der ethischen Seite des Lebens ist, während sie in jener empirischen Aufzählung als eine Passion neben andern erscheint (S. 77). Die Wirkungen der Liebe sind Wiedergeburt, Unsterblichkeit und Freiheit.

Soviel über den Inhalt des Tractats, wie Sigwart ihn auf eben so klare als scharfsinnige Weise dargelegt und erklärt hat. Ein Reihe von Sätzen der Ethik begreifen wir aus ihm als Reste früherer Anschauungsweisen und vermögen dadurch ihre wahre Stellung und Bedeutung zu würdigen, die spätere Anschauungsweise, die das fertige System beherrscht, von der frühern nicht ganz überwundenen zu unterscheiden. Zeigt uns aber der Tractat auch die lose zusammenhängenden Theile, die später mit einander verschmolzen wurden, die verschiedenen Ausgangspunkte der Spinozistischen Speculation, so gibt er uns Anhaltspunkte, die Quellen, aus denen der Philosoph für seine Gedankenarbeit geschöpft hat, zu bestimmen. Sigwart behandelt diesen Punkt in eingehender Weise (S. 96—134) und gelangt zu dem ohne Zweifel richtigen Resultate, daß der Tractat weder ausschließlich aus dem System des Cartesius erklärt werden könne, noch neben Cartesius bloß die Kabbala dazu benützt worden sei, daß vielmehr auch der Platonismus des 15. und 16. Jahrhunderts von entscheidendem Einfluß auf Spinoza gewesen und daher insbesondere seine eigenthümliche mystische Ethik stamme. Namentlich setzt er die Lehre des Giordano Bruno in ein solches Verhältniß zum Tractat und belegt seine Ansicht mit triftigen Gründen. — Zum Schlusse gibt er noch einen Excurs über die Abfassungszeit des Tractats. Darnach würde der Anhang kurz vor dem September 1661, die Hauptmasse der Abhandlung aber unbestimmbare Zeit früher entstanden sein. Auf Grund dieser Bestimmung wird das Verhältniß des Tractats zu der später aus ihm entwickelten Ethik bestimmt, die Mittelglieder aufgesucht und so das allmälige Werden der Ethik verfolgt.

Tübingen. J. Storz.

Syrische Literatur.

1. **S. Ephraemi Syri**, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta e codicibus syriacis manuscriptis in Museo Britannico et Bibliotheca Bodleiana asservatis primus edidit **I. I. Overbeck**, S. Theologiae et Philosophiae Doctor, Collegii Militaris Regii superioris Professor. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1865 (Leipzig, T. O. Weigel in Comm.). XXXVIII u. 424 S. 8. 21 sh.
2. Two Epistles of **Mar Jacob**, Bishop of Edessa. Reprinted from the Journal of Sacred Literature for January 1867.

Unter Nr. 1 bringen wir ein in doppelter Hinsicht kostbares Werk zur Anzeige: kostbar wegen des reichen und interessanten Inhalts und darum eine höchst willkommene Gabe für Kenner und Freunde der syrischen Literatur, aber zugleich auch kostbar wegen des hohen Preises [1]). Wie wichtig für die Bereicherung des Syrischen, für Kirchen- und Dogmengeschichte diese Publication ist, erhellt schon aus den im Titel angeführten Namen der Schriftsteller, aus deren Werken bisher unbekannte Schriften ans Tageslicht gefördert werden.

In den einleitenden Blättern gibt der Herausgeber über sein Verfahren bei den aus Ephräm gewählten Stücken im Vergleiche zu Assemani's römischer Ausgabe der Werke dieses größten syr. Kirchenvaters Rechenschaft. Nebst bisher ganz unbekannten Schriften desselben gibt er einen neuen verbesserten Text seines Testaments und Zusätze zur 12. Rede über das Paradies (Band III, S. 598 ff. der röm. Ausgabe) nebst drei neuen Reden über Eden, welche Assemani nicht aufgenommen hat. Die übrigen Nova aus Ephräm sind: Carmina adversus Iulianum Imperatorem Apostatam, adversus doctrinas falsas et Iudaeos; ad Hypatium adversus haereses tractatus I, ad Hypatium, Manetem, Marcionem et Bardesanum tractatus II; Commentarii; de Misericordia divina tractatus duo; Epistola ad Montanos (d. i. Einsiedler auf Bergen); zwei Stellen aus einer Schrift gegen Bardesanes; im Anhang endlich Ephräms Homilie über die Taufe des Kaisers Constantin. — Aus Jakob von Sarug finden wir ein rührendes Gebet, das er als Knabe schon zu sprechen gewohnt war, eine Homilie über die Jungfrauschaft, die Unzucht und die Ehe der Gerechten, und den Tractat über die Nicänische Kirchenversammlung. Auch von Isaak dem Großen von Antiochia ist aus einer Rede über die Kreuzigung eine 3 Seiten lange Stelle aufgenommen, die im fünfsilbigen Metrum verfaßt ist, während die sechs von mir aus dem Cod. Vat. Syr. CXX abgeschriebenen das siebensilbige Versmaß haben. Die Stelle handelt vom letzten Abendmahle.

Bedeutend für die Kirchengeschichte, zumal des Nestorianismus, sind die S. 159—245 und S. 362—370 gegebenen Beiträge aus Rabulas, Bischof von Edessa, einem vertrauten Freunde des h. Cyrillus von Alexandria, dessen Werk über den rechten Glauben an Jesus Christus er ins Syrische übersetzte. Wir finden in der Sammlung sein Leben, Canones, Monita ad Coenobitas, Praecepta et Monita ad Sacerdotes et Regulares, mehrere interessante Briefe, die in Constantinopel vor dem ganzen Volke gehaltene Homilie, endlich Supplicatio ordinis 1. 4. 7.

1) Mir ward das Buch zu 13 Fl. 50 Kr. ö. W. in Silber berechnet.

Overbeck findet es wahrscheinlich, daß diese kurzen Hymnen auf die Mutter Gottes, die h. Martyrer, die Abgestorbenen aus den griechischen Hymnarien übersetzt seien. Bei dreien wird S. 366 und 367 wirklich angemerkt, daß sie griechisch seien. Einzelne habe ich im Breviarium feriale Syriacum gefunden, und zwar solche, die ich auch in die Sammlung: „Harfenklänge vom Libanon" aufgenommen habe.

Sehr erfreulich ist es ferner, daß wir auch aus Baläus, einem gefeierten Sänger der syrischen Kirche, von dem aber nur ein Paar metrische Gebete im syrischen Brevier[1]) bekannt sind, Hymnen, metrische Gebete und Homilieen in diesem Werke finden. Das Canticum in sepulturam Aaronis ist in P. Wenigs Schola syriaca ebenfalls mitgetheilt aus dem Cod. Vat. Nr. 117. Baläus blühte im 4. Jahrh. als Zeitgenosse des h. Ephräm und war vielleicht einer seiner Schüler. — Aus dem Werke des Johannes von Dara, eines Monophysiten gegen das Ende des 8. und in der ersten Hälfte des 9. Jahrh., über das Priesterthum, von mir in der Vaticana ganz abgeschrieben, ist die Stelle de matrimonio sacerdotum abgedruckt.

Die wichtigen Codices des britischen Museums und der Bodleianischen Bibliothek, welche der Herausgeber benutzte und deren manche sehr alt, z. B. aus dem 5., 6., 7. Jahrh. sind, beschreibt er sehr genau von S. XI der Einleitung an. — Die Ausstattung ist, wie bei englischen Publicationen bekanntlich meistens, sehr schön. Der Druck ist nicht in der gewöhnlichen syrischen, sondern in der sogenannten chaldäischen Schrift (auch die nestorianische genannt, weil sie besonders in den nestorianischen Handschriften sich findet), welche aus der Estranghelo-Schrift entstanden ist.

Wie bei der Anzeige der Carminia Nisibena des h. Ephräm von Bickell [Sp. 309] erlaube ich mir auch hier die kleine Ausstellung, daß die in gebundener Rede verfaßten Stücke nicht nach dem Metrum, sondern wie Prosa abgedruckt sind. Der Herausgeber macht überhaupt gar keine Bemerkung über die syrische Metrik. Außerdem ist es zu bedauern, daß Overbeck nicht wie Bickell zu den Carmina Nisibena ein Verzeichniß der im syr. Lexicon von Castelli-Michaelis nicht enthaltenen oder durch keine Beweisstelle belegten Wörter, die in seiner Sammlung vorkommen, beigefügt hat. Er verspricht S. X eine lateinische Uebersetzung seiner werthvollen Sammlung. Vielleicht wird er bei dieser Gelegenheit jenen zu wünschenden Beitrag liefern. — Wir können übrigens nur mit freudigem Danke für seine Mühe und Leistung diese Anzeige schließen und allen Liebhabern der syrischen Literatur, denen ihre Finanzen es erlauben, die Anschaffung des so nützlichen Werkes aufs wärmste empfehlen[2]).

Die unter Nr. 2 genannte Schrift ist ein Separatabdruck aus dem Journal of sacred Literature, mir gütigst zugesandt von dem unermüdlichen Beförderer der syr. Literatur, Dr. William Wright in London[3]). Das Büchlein enthält zwar nur 27 Seiten syrischen Textes mit einem Vorworte von 5 Seiten, verdient aber Beachtung wegen des ausgezeichneten Schriftstellers, von dem darin zwei Briefe bekannt gemacht werden. Jakob, Bischof von Edessa, blühend in der zweiten Hälfte des 7. Jahrh., wird mit Recht der Wiederhersteller der reinen syrischen Sprache genannt. Er verfaßte eine große Anzahl wichtiger Schriften mannigfaltigen Inhalts, z. B. Commentarien und Scholien über die h. Schrift, ein Chronicon, grammatische und liturgische Werke, und übersetzte sehr Vieles aus dem Griechischen. Die zwei Briefe, welche Wright mittheilt, sind aus einer Sammlung von 17 Briefen Jakobs gewählt. Sie enthalten Antworten auf mehrere Fragen, die von einem Priester Johannes, einem Styliten, ihm vorgelegt worden waren. Der erste ist sehr ausführlich und nimmt 24 Seiten ein, während der andere nur 3 Seiten füllt. Sie geben einen Einblick in die literarische Thätigkeit der syr. Christen im 7. und den vorhergehenden Jahrhunderten, besonders in Bezug auf die biblische Exegese. Unter andern Fragen wird z. B. folgende behandelt: Ob es schon vor Moses schriftliche Denkmäler gegeben? Jakob bejaht dieselbe und beruft sich auf das apokryphische Buch Henoch, dessen Echtheit er annimmt, weil im Briefe des Apostels Judas davon Meldung geschehe. Die Frage dann, wer die Aethiopierin 4. Mos. 12, 1 gewesen, beantwortet Jakob dahin, daß es nicht Zipporah war, sondern die Tochter eines äthiopischen Königs, dessen Stadt Moses erobert hatte. Als Verfasser des Buches Job gibt Jakob Moses an. Den Matth. 23, 35 genannten Zacharias hält er für den Vater des h. Johannes des Täufers u. s. w. — Im 2. Briefe erklärt er einige Stellen der zweiten Rede des h. Ephräm gegen die Ketzer (Band II der röm. Ausgabe S. 440 ff.).

Marienberg. Pius Zingerle.

---

1) Von Baläus ist in den „Harfenklängen vom Libanon" das Gebet: Erneu, Erbarmungsvoller u. s. w. S. 114, 2.

2) Ausführliche Besprechungen des Buches s. in Zarncke's Lit. Centralbl. 1866, No. 39 und in den Gött. Gel. Anz. 1866, St. 46.

3) Von mehrern Publicationen Wrights war 1866, Sp. 566 die Rede: seine Ausgabe des Aphraates oder Mar Jakob des Persers befindet sich unter der Presse; sein Katalog der syr. Handschriften schreitet gut fort; neuerdings hat er syrisch und englisch das dem Eusebius von Cäsarea zugeschriebene Büchlein über den Stern der Weisen (38 S.) herausgegeben.

Geschichte.

Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges von Dr. **B. Kugler**, Privatdocent der Geschichte an der Universität zu Tübingen. Stuttgart, Ebner u. Seubert 1866. VIII u. 222 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Abgesehen von einer im Ganzen recht verdienstvollen Monographie über „Ulrich, Herzog zu Würtemberg" scheint der Verf. seine Hauptthätigkeit auf die Erforschung des Zeitalters der Kreuzzüge zu verwenden. Seine Habilitationsschrift (Tübingen 1862) beschäftigt sich mit „Boemund und Tancred"; darauf folgte in dem 4. Hefte der histor. Zeitschrift 1865 (S. 295 ff.) ein Aufsatz über „Kreuzfahrer und Komnenen", dem sich in weiterer Ausführung die vorliegende Schrift anschließt. Nicht nur die Entdeckung mancher neuen Quellen, sondern auch die Art, wie namentlich Wilken in seiner ausführlichen Gesch. der Kreuzzüge die früher schon bekannten Quellenschriften wenigstens zum Theil ausbeutete, ließ eine neue Erforschung und Bearbeitung jenes Zeitalters wünschenswerth erscheinen. Nicht ohne Grund nämlich darf man behaupten, daß Wilken besonders durch die moralisirenden Raisonnements der Quellenschriften gar zu sehr beeinflußt wurde und daher manches in einem falschen Lichte erblickte und darstellte. Der erste Kreuzzug fand einen neuen Bearbeiter an Sybel. Derselbe lieferte zwar in seinen kleinen histor. Schriften auch einen Aufsatz über den zweiten Kreuzzug; doch war der Werth dieser letztern Arbeit entschieden geringer und mit Recht konnte sich Kugler veranlaßt fühlen, in den vorliegenden Studien den nicht begründeten Ansichten seines Lehrers entgegen zu treten. Der Titel „Studien" wird dadurch erklärt, daß „einige Abschnitte nicht so ausführlich behandelt sind, wie es von einer vollständigen Geschichte des zweiten Kreuzzuges erwartet werden dürfte." Eine solche Geschichte zu geben wurde der Verf. durch anderweitige literarische Aufgaben verhindert; doch glaubt er hoffen zu dürfen, daß man in seiner Arbeit „eine Reihe für sich bestehender und abgeschlossener Untersuchungen finden werde."

Das Buch beginnt mit einer Kritik der Quellen S. 1—43. Zunächst wird der Beweis geliefert, daß das Schreiben des Papstes Eugen III. an den franz. König Ludwig VII. nicht vom 1. Dec. 1145, sondern vom 1. März 1446 zu datiren sei, woraus folgt, daß die erste Anregung zum Kreuzzuge nicht vom

Papste, sondern von Ludwig ausging. Weiterhin hält K. das angebliche Rundschreiben des h. Bernhard an die Ostfranken und Bayern nur für eine Copie des Briefes an die Speyrer, ein Umstand, welcher für die Auffassung der Thätigkeit Bernhards während der Kreuzzugsrüstungen nicht unwichtig ist. Im 3. Abschnitt wird erörtert, daß Otto von Freisingen aus Mißmuth die Ereignisse des Kreuzzuges nur flüchtig berührt hat und daß seine Angaben zuweilen ungenau sind. Der 4. Abschnitt behandelt ein altes Document vom h. Ernst, Abt von Zwiefalten; der 5. zeigt, daß Otto von Deuil, übrigens eine Hauptquelle, über die Griechen nur mangelhaft urtheilt und in der Darstellung der Unglücksfälle, von denen die Deutschen betroffen wurden, manches Irrige vorbringt, woraus sich die fehlerhaften Angaben über den Untergang des deutschen Heeres selbst in neuern Werken erklären. Unter 6 werden aus der von Bethmann bei Pertz Mon. Ss. VI, 279 erwähnten Fortsetzung Siegeberts durch einen Anonymus ad Petrum (aus einem Berner Codex) die Cap. 23—26 und 28—31, welche besonders für die Auffassung der kirchlichen Verhältnisse während des zweiten Kreuzzuges wichtig sind, mitgetheilt. Unter 7 wird gegen Wilken, Jaffé und Sybel in Bezug auf das Verhältniß zwischen den Gesta Ludovici VII. und der Hist. Wilh. Tyr. nachgewiesen, daß beide aus einer Urschrift stammen. Unter 8 und 9 wird die Unzuverlässigkeit der Würzburger Annalen und Gerhohs von Reichersberg dargethan. Unter 10 nimmt der Verf. den Cinnamus gegen Wilken in Schutz, wogegen er unter 11 den Niketas als kritiklosen Schriftsteller bezeichnet und nur seine Darstellung von dem Marsche der Pilger durch Thracien brauchbar findet.

Nachdem so durch eine gründliche Kritik der Quellen ein gehöriges Fundament gelegt ist, beginnt S. 45 der Aufbau der Geschichte. Der Stoff wird in 6 Capitel zerlegt. Das 1. behandelt das Morgenland vor dem 2. Kreuzzuge und zeigt zunächst die Bildung einer compacten Macht durch den Statthalter Zenki von Mossul gegenüber der Zerfahrenheit der christlichen Staaten, namentlich Jerusalems und Antiochiens. Weiterhin wird gegen Wilhelm von Tyrus, Wilken und Sybel mit triftigen Gründen nachgewiesen, daß König Fulko „mit Geschick und Kraft regierte." Auch findet die Behauptung Sybels, das Morgenland selbst habe keinen Hülferuf ergehen lassen, dahin ihre Berichtigung, daß allerdings Raimund von Antiochien bei dem stets mehr drohenden Vordringen Zenki's um Unterstützung bat und den 2. Kreuzzug gleichsam „mitveranlaßte." Das 2. Cap. über die Kreuzzugsrüstungen im Abendlande enthält zwei neue Ansichten, daß der Papst Eugen III. zunächst nur die Franzosen zur Fahrt aufforderte und daß zwei päpstliche Legaten den Zug begleiteten. Das Urtheil über den „ziemlich unbedeutenden Papst" S. 89 f. ist doch gar zu hart. In dem 3. Cap. über den Zug der Kreuzheere bis Constantinopel wird gegen die bisherige Annahme nicht ohne Glück der Beweis angetreten, daß das feindliche Verhalten des griechischen Kaisers Manuel besonders durch die Zuchtlosigkeit der Deutschen veranlaßt sei. Ebenso nimmt der Verf. im folgenden Capitel, welches den Zug der Kreuzheere durch Klein-Asien behandelt, den Kaiser gegen Wilken und Sybel in Schutz und zeigt, daß die Verbindung mit den Türken nicht von jenem ausging, sondern von den kleinasiatischen Griechen aus eigenem Antriebe geschlossen wurde. Im 5. Cap. über die Kreuzfahrer in Syrien wird bei Darlegung der Verhältnisse Antiochiens mit Recht bemerkt, daß der Liebeshandel zwischen dem Fürsten Raimund und der Königin Eleonore nicht als die Folge, sondern als die Ursache der Weigerung Ludwigs, gegen Nur Eddin auszurücken, angesehen werden muß. Mit dem Abzuge der Franzosen von Antiochien war der Kreuzzug endgültig mißglückt. Als die Hauptursachen für das Scheitern der Fahrt hebt der Verf. im letzten Capitel, wo er die Rückkehr der Könige erzählt und einige Schlußbetrachtungen anknüpft, außer dem „imperatorischen" Auftreten des Kaisers Manuel besonders das Zerwürfniß zwischen den Fürsten von Süd- und Nord-Syrien hervor.

Mit diesen neuen Hauptresultaten der Forschung bin ich im Ganzen durchaus einverstanden. Zu bedauern bleibt, daß der Verf. durch andere Arbeiten verhindert wurde, eine vollständige Geschichte des Kreuzzuges zu liefern. Mancher Punkt, der jetzt nur im Allgemeinen angedeutet oder in den Noten kurz berührt wird, hätte dann weitläufiger erörtert und hoffentlich zum Abschluß gebracht werden können. Dahin gehört unter andern die Gründung der Assisen unter dem Könige Fulko und vor allem eine nähere Darlegung der Thätigkeit des h. Bernhard, wobei die Ansichten von Neander, Ratisbonne, Döllinger und Hurter zu berücksichtigen waren. — Auf eine genaue Bestimmung der Zeit und Dauer der Ereignisse ist mit Erfolg hingearbeitet und manche chronologische Angaben sowohl in den Quellen als auch besonders in Jaffé's Gesch. des deutschen Reichs unter Konrad III. sind berichtigt. — Die sprachliche Darstellung ist ruhig, klar und scharf. Außer wenigen Druckfehlern ist mir nur eine unrichtige Construction aufgefallen: S. 52 „sich als ein tapferer Ritter gezeigt habe." S. 90 N. 5 ist Ep. 236 st. 237 zu lesen.

Möge der Verf. bald Zeit und Lust gewinnen, seine Studien über die Kreuzzüge ernstlich wieder aufzunehmen und weiter zu führen.

Arnsberg. Tücking.

Katholische Poesie.

Vierter Artikel.

II. Epische, lyrische und didaktische Poesie.

1. Die heilige Elisabeth von Thüringen. Ein episches Gedicht von Carl Berthold. Paderborn, Junfermann 1866. 257 S. 8. 1 Thlr.

Eine neue Vita rhythmica, anhebend mit „einem Tag im Mai" des Jahres 1206 und mit der darauf folgenden Nacht, in welcher auf der Wartburg Meister Klinsor, „der Ritter Harfenschlage nimmer Acht" habend, „unverwandt — der Zukunft Abenteuer befragt" (oder erfragt?), bis er „ein Sterlein dort ob Ungarland erschweben" sieht zum sichern Zeichen, daß in dem Augenblicke die „gottesvolle — Himmelstaube zur Erde gekehrt" sei und über ihr Heimathsland „aller Gnaden Fülle" mit sich bringen werde (S. 6. 7. 8); — durchgeführt bis zum ersten Mai 1236, wo wir den Kaiser Friedrich II. „mit allen Reichsfürsten" (an der Spitze der Bischöfe Siegfried von Mainz „in taubenweißem Haar") und sehr vielem Volke vor dem kostbaren Schreine, in welchen die Gebeine der Heiligen übertragen worden sind, knieen sehen und mit ihnen beten können:

Nun bitte für uns alle, o du, du Frau der Frauen!
Wir wollen deinem Schutze uns kindlich anvertrauen.
Geleite uns zur Liebe aus dieser Welt Getriebe,
Heil'ge Frau Elisabeth, o du die Königin der Liebe." (S. 202).

Nicht ganz, kaum vorherrschend „episch" d. h. in ruhiger Objectivität gehalten ist diese neue Vita; die schönsten, aber auch die bedenklichsten Stellen in derselben sind lyrisch oder didaktisch, oft in hohem Grade klangvoll, schwungvoll und sinnvoll zugleich, nur gar zu subjectiv gefärbt: „die süßen Gottesmären" durchtränkt mit „der Eigenweisheit Lehren" (S. 23. 31). Die verschiedensten Tonarten werden angeschlagen, alle Reim- und Vers- oder Rhythmusformen, Maße und Maßlosigkeiten, so viele ihrer vom Hannoliede an bis auf Hans Sachs in Deutschland beliebt geworden, finden sich hier wieder. So macht das Ganze weniger den Eindruck eines neuen Gedichtes oder einer nach dem jetzigen Geschmacke schön eingekleideten, aber darum nicht minder wahren Geschichte, als den einer antiquarischen Studie zur Veranschaulichung der schroffen Gegensätze (wie sie unserer Zeit erscheinen) im weltlichen

und geistlichen Dichten und Trachten des katholischen Mittelalters. Es wird dem Leser zu Muthe, wie wenn er eine Sammlung von Holzschnitten nach altdeutschen Gemälden, nach Jan von Calfar etwa, betrachtete oder auch eine mäßige Anzahl feiner, sinniger, farbenreicher Miniaturbildchen in groben, grauen, breiten Rahmen von Eichenholz.

Doch mit der Form, der äußern meine ich, haben wir es hier weniger zu thun; sachlich aber (und Hauptsache in Allem ist die geistige forma) glaube ich besonders drei Punkte hervorheben zu müssen.

1. Zum Eingang dient ganz passend der Sängerkrieg auf der Wartburg; seiner ursprünglichen Bedeutung jedoch erscheint derselbe hier zu sehr entkleidet. Denn nach Allem, was wir davon wissen, haben wir in ihm eine Nachahmung zu sehen der von Ferd. Walter in „das alte Wales" S. 265 ff. so höchst anziehend geschilderten Bardentage in England. Dem ersten seiner drei streitenden Sänger, Walter von der Vogelweide, legt unser Verf. (sehr mit Unrecht, muß man sagen, wenn man an all den Schmutz bei Gottfried von Straßburg und Immermann denkt) „das sehnende (?!) Lied" von Tristan und Isolde in den Mund, zum Lobe der Frauenschönheit als „der Schöpfung Blüthe." Ihm antwortet Wolfram von Eschenbach mit einem Schmählied auf „Frau Venus" mit dem Sirenenmunde [1]). Heinrich von Ofterdingen endlich erringt über die Beiden den Preis durch seine „Worte hochgeweiht von reiner Frauentugend, von Frauenwürdigkeit." Zuvörderst rühmt er natürlich als „der Frauen hehrste" die heilige Maria, dann nur „um Mariens willen der Frauen Würdigkeit." Was soll man aber zu Folgendem sagen? Die heilige Jungfrau läßt der Sänger, S. 3, nicht bloß als „des Geistes Braut" den Sohn Gottes (und so allerdings auch Gott selbst) in ihrem Schooße empfangen haben, sondern:

Die Liebe, Gottes Grund und Sein [2]), —
(der Gottheit Wesen also?) —
Die Liebe ruht ergossen
In vollem Strome wonneklar
In deinem heil'gen Herzen.

Und dieses selbe „Liebeslicht entschimmert", von Maria gespendet, dem „Angesicht" und den „segensreichen Händen" der Frauen. „Du Herz", wagt der Dichter nun ganz allgemein vom devoto femineo sexu zu rühmen:

Du Herz aus Gottes Herzen rein,
Du Perle, du theurer Edelstein,
Du Herz der frommen Frauen,
Die fremde Welt sie kennt dich nicht,
Du suchst im Sehnen Gottes Licht
Voll Glauben und Vertrauen u. s. w.

So wird Mariens Lob gemehrt,
Wenn um Maria ihr verehrt
Die Frauen voller Gnaden. (S. 4).

Von diesem Liede Heinrichs von Ofterdingen sagt (S. 6) der Kampfrichter Klinsor, es sei „der Weiblichkeit zum Preise" gesungen worden und als das rechte Wiegenlied zu betrachten für die Königsmaid aus Ungarn, weil sie vor allen deutschen Frauen „als Herrin thronen" werde „in hoher Liebe Reich." Demgemäß heißt denn auch Elisabeth gerade so wie die h. Maria „die Frau voller Gnaden" (S. 163), „Frau voll milder Gnade" (S. 199); ihr „Gnadenblick" bezwingt das von „Saturn, dem bösen Stern" her drohende Mißgeschick (S. 173); es ist ihr „Jungfrauenthum so gnadenreich" (S. 39), weil sie doch „nur um Gottes Willen ihr jungfräuliches Sehnen stillen" wollte.

Denn durch den Stern, seit sie geboren,
War sie für Ludwig auserkoren. (S. 50).

1) Statt: „Die Minne und Schönheit ist ein Traum" (S. 2) wird wohl „die Minne um Schönheit" zu lesen sein.

2) Vom Rec. unterstrichen; so auch weiterhin Manches.

So gab sie sich denn auch nicht dem irdischen Bräutigam willenlos hin mit „dem schwärmenden Allverlangen" eines traumumwebten Herzens (S. 49); es flehte vielmehr „der Sehnsucht Macht" in ihrem Herzen zu Christus allein: „Sei mein im Allvereinen!" Er nur war es, zu welchem empor „ihre Seele schwebte in Sehnens Sang", daß er „aus Sündenwahn" zum Heil sie leite (S. 189).

Alles das und so noch vieles Andere — wie die krankhafte Sehnsucht nach der Vorzeit S. 23, das Spielen mit den „süßen Gottesmären" S. 28 ff., mit der „Trinitas" S. 31. 32. 182, mit dem „süßen Weltgeheimniß in des Grabes Schale" S. 79, mit dem Erblühen der Natur aus „der Gottheit Wunderstrahl" und dem Aufschweben „zu ihm, der unsern Geist" (nicht auch den Leib?) „in seinem Geiste trug" S. 168, mit der Entzweiung und Versöhnung von „Frieden der Liebe" und „Erdenstreit", von „Freude der Liebe" und „Erdenleid" S. 187 u. s. w. — erinnert doch gar zu sehr an Novalis und nächstdem an Göthe. Es erinnert a. an des Erstgenannten Versicherung: „Sie" (die Priester und Mönche des Mittelalters) „predigten nichts als Liebe zu der heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit, die mit göttlichen Kräften versehen, jeden Gläubigen aus den schrecklichsten Gefahren zu retten bereit war"; an dessen:

Gottes Mutter und Geliebte!
Der Betrübte
Wandelt nur verklärt von hinnen.
Ew'ge Güte, ew'ge Milde,
O! ich weiß, du bist Mathilde!
Und das Ziel von meinem Sinnen;

— an die „Fabel", welche „zu spielen anfängt", sobald „das Reich der Liebe aufgethan" ist, die Fabel von der „blauen Blume", welche Heinrich von Ofterdingen (I. Cap. 1) in Traume sieht und „mit unverkennbarer Zärtlichkeit" betrachtet, die aber „auf einmal sich zu bewegen und zu verändern" scheint, sich in ein „zartes Gesicht" und so fort und fort verwandelt, bis er in ihr den Geist der Poesie, die Macht des Gesanges, den Tisch der Sehnsucht in des Abendmahls göttlicher Bedeutung, Maria, Mathilde u. s. w. nicht etwa in verschiedenem Grade, nach dieser oder jener Seite hin, versinnbildet, sondern ganz in einander übergehen, in Eins zusammenfließen sieht: „nur Eine Nacht der Wonne, ein ewiges Gedicht!" Da erst wird der alte, schwere „Wahn von Sünde", welcher hienieden „fest an unser Herz gebannt" war, vollends gelöst sein. „Hier ist die christliche Religion mit der heidnischen ausgesöhnt", „die Urwelt" Eins geworden mit der „goldenen Zeit am Ende." „Wer hat mir von dir gesagt? fragte der Pilger" (Heinrich von Ofterdingen nämlich die wiedererstandene, aber von ihrem Geliebten nicht sofort wiedererkannte Mathilde, Klinsors Tochter). — „Unsere Mutter." — „Wer ist deine Mutter?" — „Die Mutter Gottes." — „Seit wann bist du hier?" — „Seitdem ich aus dem Grabe gekommen bin." — „Warst du schon einmal gestorben?" — „Wie könnt' ich denn leben? . . . auch erzählte mir meine ehemalige Mutter zeither immer von dir." — „Hast du noch eine Mutter?" — „Ja, aber es ist eigentlich dieselbe." — „Wie heißt sie?" — „Maria." — „Wo gehen wir hin?" — „Immer nach Hause" [1]). — Es erinnert b. an die „uns erwählte Königin, Göttern ebenbürtig", und an das Gebet zu ihr in der Schlußscene zu Göthe's Faust:

Höchste Herrscherin der Welt!
Lasse mich im blauen,
Ausgespannten Himmelszelt
Dein Geheimniß schauen u. s. w.
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

2. Daß der Verf. eine solche Deutung (arge Mißdeutung viel-

1) Vgl. Novalis' Schriften, Stuttgarter Ausgabe, I, 37. 38. 43. 257. 266 f. 308; II, 17. 20. 23. 31.

leicht, wenn die persönliche Gesinnung dabei in Betracht käme) seines Liedes „der Weiblichkeit zum Preise" den Lesern nicht bloß nahelegt, sondern aufnöthigt, geht aus der Rolle hervor, die hinwiederum dem Repräsentanten der „Männlichkeit", darf ich wohl sagen, Faust-Klinsor hier zugetheilt erscheint: der „frommen Einfalt" gegenüber „der Erkenntniß Frucht" in den Söhnen einer „stolzen Zeit" (S. 23), gegen „Glaubens Haft" — „des Wissens Kraft", vor welcher letztern selbst Conrad von Marburg, der doch gewiß ein Mann der Wissenschaft und des Gesetzes war und keineswegs ein Freund vom „dunklen Drange" des weiblichen Gemüthes, seine Schülerin gewarnt haben soll (S. 169). Klinsor tritt (S. 5) im Abenddunkel aus dem Festsaal zum Erker hinaus und spricht:

So seid, ihr Himmelslichter, gegrüßt viel hundertmal!
Ich kenne eure Sprache, ihr lauschte oft mein Ohr.
Der Astrologen Künste sie lüften mir der Zukunft Flor.

Und, so fährt der Dichter S. 6 zu erzählen fort:

Er maß die ewigen Zeichen, der Planeten Wandelpfad,
Er rechnete, er suchte verborgener Weisheit Rath.
In Osten über Ungern entbrennt ein einz'ger Stern,
Der bringt uns Wundermäre, er ist geführt von Gott dem Herrn.

weiter S. 11:

Klinsor von Ungerlanden, ein Meister hochgelehrt,
Den wir vor Jahren fanden zur Wartburg, war gekehrt
Von Thüringen nach Preßburg. Der Zauberkunst beflissen
In Erz und Pergamenten sucht er den Kern von allem Wissen.

Der Kern von allem Wissen, das ist der Weisen Stein,
Der reich aus allen Dingen entzaubert Goldes Schein,
Verborgne Geister weckend aus jedem Element,
Erwerbend Glück und Herrschaft im Orient und Occident.

In mitternächt'gen Stunden bei trüber Ampel Funken
Saß Klinsor einsam immer, in Sinnen tief versunken.
Was er vergeblich suchte, ward schon der Elsbeth kund,
Christus allen Wissens und allen Lebens Kern und Grund.

Und dieser Klinsor hat doch auf der Wartburg so schön gesungen von „dez krutzes kraft", von dem „edelen boum daz ist daz vrone krutze"; ihm huldigen die christlichsten Dichter seiner Zeit als ihrem Meister und Richter; ihm glauben und seinem Rathe folgen König Andreas und die Königin Gertrud, der fromme Landgraf und die kluge Landgräfin; auch die Geistlichkeit ehrt ihn „wie einen Bischof" (Montalembert-Städtler S. 10. 529). Da mußte wohl auch Elisabeth glauben: „durch den Stern, seit sie geboren, sei sie für Ludwig auserkoren" (S. 50); mußte zittern, als sie (S. 109) einen Ritter singen hört

gar trübe Weise,
Als lehrten ihn der Sterne Bahnen
Der Zukunft dunkles Räthsel ahnen;.

mußte sich endlich mit starkem „Gnadenblicke" waffnen gegen „Saturn, den bösen Stern" (S. 173). Doch nein, sie fürchtet sich nicht vor den Sternen; sie entleiht ihnen vielmehr die Mittel zur Heilung ihrer Kranken, gerade so wie nach ihr Paracelsus Theophrastus und der „dunkle Ehrenmann", Faust's Vater. Uebte sie doch (S. 175)

in Liebessorgen
Künste tief verborgen.
Sie wußte selt'ner Mittel Kraft,
Sie lös'te schlimmer Fieber Haft
Mit Chalcedon und Selenit,
Sie wußte, welchen Trost beschied
Echites und Ophtallius u. s. w.

Das heißt doch Wissenschaft und Frömmigkeit des Mittelalters in einen ganz unlösbaren, ganz unchristlichen und ungeschichtlichen Widerspruch mit sich selbst und mit einander bringen! Klinsor ist von Berthold, wie vor und mit ihm von sehr Vielen, gar nicht verstanden und ganz mißdeutet worden. Ich weiß nicht, wie man über ihn so viel hat zweifeln, so viel hat hin und her rathen können. Er ist der Virgil des Mittelalters. Sein Name kommt offenbar von clean, cleanse (spr. klihn, klenns, = rein, reinigen) und ore (spr. ohr, = Erz, rohes Metall jeder Art). Der Name bezeichnet also den sichtenden, richtenden, schlichtenden Scheidekünstler, die nach Maß, Gewicht und Zahl sondernde und ordnende discrezione in Dante's Convito (IV, 8), — die Kunstdichtung aus Wales in England im Gegensatz zur bloßen Gefühlspoesie im deutschen Minnesange und zur art joyeuse der französischen jongleurs und trouvères. Aus „Siebenbürgen" stammt unser Klinsor. Darüber gibt Dante, G. K. Hölle IV, 67 ff. den genügendsten Aufschluß. Es ist die von Dunkel überwölbte lichte Halbkugel jener „edlen Veste" gemeint, welche sich „siebenmal von hoher Mauer umkreist" und dann „von einem schönen Bächlein rings umfriedet" zeigt, so daß der Pilger mit dem weisen Führer (Virgil) erst „durch sieben Thore zu treten hat, bevor er zu der frisch grünenden Au gelangt, wo er die Helden, Dichter und Philosophen der alten Welt versammelt findet. Die sieben Thore, das sind die sieben freien Künste (frei, insofern „nur das Gesetz kann Freiheit geben"): gramm., rhet., dial.; arithm., geom., *musica* und *astronomia* (oder auch, aber nur in demselben guten Sinne, astrologia genannt). Dieser lichten, grünen Au entgegen steht H. VIII, 68 ff. die „trostberaubte" Stadt des Dis mit der rothen Glut ihrer „Moscheen" von (so scheint es dem Pilger) eisernen Mauern und tiefen, zerklüfteten Gräben umschlossen. Da haben wir den Klinsor des Abendlandes und den Klinsor des Morgenlandes, den „Erzschmelzer" von der Wartburg und den „Erzschmelzer" des auf der Erde noch mit Goldschein gleißenden und lockenden „Wunderschlosses" in Wolfram von Eschenbachs Titurel und Parcival. Beide sind ursprünglich ein und dieselbe heidnische, oder vielmehr nur rein natürliche, an sich noch indifferente Wissenschaft und Kunst, hier dem Dienste des Christenthums geweiht und durch dasselbe veredelt und über sich selbst erhoben, dort im Dienste des Bösen ebenso widernatürlich geworden wie widerchristlich, hier Sein, dort Schein, hier schaffend, dort zerstörend, hier Ehe schließend, dort Ehe brechend, hier Frieden und Freude bringend, dort unfruchtbar, aus Neid in gieriger Lust zu Kampf und Tod verlockend. Es ist derselbe Gegensatz, wie Aristoteles bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin auf der einen, bei Averroës und Avicenna auf der andern Seite. Die Zaubereien und „astrologischen Künste" des deutsch-ungarischen Klinsor müssen gerade so unschuldig, so sinnig, so durch das Gesetz des Kreuzes erst wahrhaft in sich frei gemacht, von uns aufgefaßt werden, wie das, was wenige Jahre später bei den Dominicanern zu Köln am Rheine geschah, in der Zelle und im Hörsaal des geistigen Schöpfers der versteinerten Musik im Dome. Wie Dante mit Virgil nach den Sternen schaut, so und nicht anders müßte unser Dichter es auch den Klinsor thun lassen.

Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht alles Wissens Kern. (Fr. Schlegel.)

3. „Jungfrauenthum so gnadenreich." Mit dem dreijährigen „Kind, das Gott gesendet", wird S. 21 die „Auffahrt" zur Wartburg gehalten.

Des Grafen Söhnlein, Ludwig, ward fleißig ausgeschmückt;
Er zählte der Jahre elfe. Von Blödigkeit bedrückt
Sah er die Braut aus Ungern, die war noch nicht vier Jahr.
Zu einstiger Gemahlschaft verlobte man das Kinderpaar.

Klein Elsbeth schenkt und erhält ein Ringlein.

Und hat bei ihren Gespielen Tags darauf gegessen;
Daß sie ein Bräutlein worden, das hatte sie bereits vergessen.

Ein oder zwei Jahre später „klettert" sie „auf des Vaters Knie" —

— nestelte ihm im Barte grau
Und lispelte: Herzensväterlein!
Er sprach: Mein Kind, was soll es sein?
Sie wollte es nicht verhehlen.
Du sollst von Gott erzählen,
Bat sie jetzt, darauf begann

Der gute Grafe Hermann:
Gott, er ist die Trinitas.
„Lieber Vater, was ist das?"
„Ob allen Wundern ein Wunder weilt,
Gott in Dreifalt, ungetheilt,
Vater, Sohn und Heil'ger Geist,
Den jedwede Zunge preis't.
— — — — —
Die Dreifalt in den Himmelshöh'n
Gott ist vor allem Schönen schön." u s. w. S. 34. 35.

Aber es dauert nicht lange, da wird sie auf einem Spazierritt durch den Tann von ihrem nun bereits fünfzehnjährigen und nicht mehr „von Blödigkeit bedrückten" Bräutigam über ganz andere Dinge belehrt (S. 40):

Die Elsbeth spricht: Was ist Amur?
Und er: Ein welsches Wörtlein nur.
Und sie: Was soll's besagen dann?
Ludwig fromm und klug begann:
„Es geben diese Lehre
Französische Trouvere:
Amur ist Widerspruches reich,
Rose und Dorn auf einem Zweig,
Honig und Galle, Wasser und Wein,
Treue und Trügen, Freude und Pein." —
— — — — — —
Elisabeth die junge spricht:
Solch schweres Räthsel lös' ich nicht.

Sie löst es allerdings selber nicht, aber es löst sich ihr; es hat sich ihr schon am Abende desselbigen Tages gelöst, bevor sie zur Wartburg zurück sind. Ludwig hat die Mittagsstunden „der Falken wegen" bei einem alten Waidmann zugebracht, Elisabeth bei einem weisen Klausner. Gegen Abend nimmt sie von diesem Abschied, und da sie ihren Begleiter nicht gleich wiederfindet,

So ging die Maid in Einsamkeit. — —
Die Jungfrau war so freudenmild,
Und wie die knospende Rose schwillt,
Die sich dem Tage zu öffnen strebt,
So lieblich knospet, heimlich webt
Ein Wunder ihr im stillen Herzen.
Sie dachte an Ludwigs zartes Scherzen
Von der Minne Räthsel und Widerstreit,
Wie wähnte sie sich von Minne weit!
— — — —
Es hat in süßer Heimlichkeit
Ein Wünschen und ein Hoffen
Der Jungfrau Herz betroffen;
Doch was sie wünschte, sie wußt' es nicht.
Sie dachte an ein Angesicht,
Das war so schön und wohlbekannt,
Daran gedachte sie unverwandt,
Und dachte daran gar lange,
Die Sanfte, Freudenbange.
Und „Ludwig" sprach sie ohne Arg,
Nicht ahnend, was ihr Herz verbarg,
Daß sie der Minne Huld bezwang,
Ihr Herz durchklingend mit Gesang.

Da erscheint der Ersehnte — und

Sie schwieg erröthend in neuer Scham.

Stumm reiten sie bei untergehender Sonne neben einander her.

Er senkte das Antlitz nieder,
Er seufzte und sie seufzte auch,
Ach das ist gar ein neuer Brauch.
Er blickte hin, sie blickte her,
Die Herzen sie pochten froh und schwer,
Die Blicke suchten, mieden sich,
Und er erröthete, sie erblich.
— Elisabeth! —
In frommer Treue Hauche fleht
Dies eine Wort von Ludwigs Munde.
Das Wort es schlug der Minne Wunde,
Das Herz durchdringend, gleichwie ein Pfeil.
Die Liebende hauchte: Gott, mein Heil!
Ludwig, ach!
Dann sammelte sie sich allgemach. — (S. 46—48).

Solches alles hat sich zugetragen, bevor im J. 1216, da Elisabeth neun, Ludwig sechszehn Jahre alt wurde, „der Graf Hermann — mit frommem Muthe starb" (S. 50). Und eine so widerliche Liebelei soll durch die Versicherung gut gemacht werden, die (acht jährige) „Jungfrau" habe doch „nicht aus weltlichem Begehr", sondern „nur um Gottes Willen ihr jungfräuliches Sehnen stillen" wollen (S. 49. 50),

Denn durch den Stern, seit sie geboren,
War sie für Ludwig auserkoren!

Sie ahnte nicht, wie sie noch vor Abschluß des zweiten Jahrzehntes ihres Lebens sich als Witwe „über die armen Knochen" ihres Gatten zu werfen bestimmt war, während „alle Mönche die dumpfe Todtenhore raunten"; und wie sie dann im „hohen Pallassaal" nur mehr noch hoffnungslosen Gram zu Hause finden, wie sie „vor des Pallas Graden" um sich und ihre Kinder weinen, „des Pallas Saal" für immer mit einer Hütte von Lehm vertauschen werde, um da erst

Aus dieser Erde Nebelthalen
In höchsten Sehnens seligen Qualen

zu ihrem wahren Bräutigam hinüberzugehen, zu ihm, den sie einst als einen mit „des Aussatz Pein" behafteten Knaben auf den Arm genommen und in das Bett des Grafen gelegt hatte (vgl. S. 69. 71. 78. 102. 152. 157).

Eine solche Verquickung sprachlicher und sachlicher Alterthümelei mit dem gerade im Frommthun recht frivolen Geist der Neuzeit, wie gut der Verfasser es auch damit gemeint haben mag, sie schickt sich gar nicht für ein neues „Leben" unserer lieben Heiligen.

Spellen. G. Schündelen.

Literarische Notizen.

— Die Schrift, welche S. Brunner unter dem Titel „der Prediger-Orden in Wien und Oesterreich" veröffentlicht hat [1], enthält nicht eine geschichtliche Darstellungen, sondern, wie auch der Zusatz auf dem Titelblatte andeutet, eine Sammlung von meist ungedruckten Urkunden und Notizen: Nekrologien und andere Personenverzeichnisse, Auszüge aus Chroniken, biographische und literarische Bemerkungen über die Dominicaner Joh. Nider, Franc. de Retza und Joh. Faber und andere für die Geschichte des Dominicaner-Ordens (sowie der Kirche in Oesterreich und der Wiener Universität) brauchbare Materialien. S. 33 wird eine Uebersicht der Besoldungen der Wiener Universitätsprofessoren im J. 1554 mitgetheilt: von den drei Theologen erhielt einer 170, die beiden andern (darunter Petrus Canisius) 140 fl.; auch in den andern Facultäten war 170 fl. das höchste Gehalt; nur der Professor des Griechischen und Arabischen erhielt 200 fl.

— Vier Vorträge des Prof. van Oosterzee zu Utrecht, eines der bedeutendsten protestantischen holländischen Theologen gläubiger Richtung, welche die Echtheit des Johannes-Evangeliums, sein Verhältniß zu den synoptischen Evangelien, die johanneischen Wundererzählungen und die johanneische Christologie behandeln, sind kürzlich in deutscher Uebersetzung erschienen [2]. Sie verdienten eine Uebersetzung im vollsten Maße, denn es werden darin

---

1) Der *Prediger-Orden in Wien* und Oesterreich. Regesten, Collectaneen, Nekrologien, Epitaphien, Universitäts-Angelegenheiten, Profess- und Bruderschaftsbücher, biographische und historische Skizzen. Aus archivalischen bisher unedirten Handschriften mitgetheilt und erläutert von *Sebastian Brunner*. Wien, Braumüller 1867. X u. 95 S. kl 4. 20 Sgr.

2) Das Johannesevangelium. Vier Vorträge von J. J. van Oosterzee, Dr. und Prof. der Theologie zu Utrecht. Autorisirte deutsche Ausgabe. Gütersloh, Bertelsmann 1867. IV u. 150 S. 8. 20 Sgr.

neben den holländischen Bearbeitungen der Evangelienfrage auch die deutschen ziemlich vollständig benutzt, ohne daß jedoch die Schrift mit einem gelehrten Apparat beschwert worden wäre; außerdem herrscht bei dem Verf. ein ruhiger, untersuchender Ton vor, der nur bisweilen durch die Wärme seines Gefühles etwas verdrängt wird. Zu leidenschaftlicher Polemik hat er sich indeß nie fortreißen lassen. In welchem Geiste die Vorträge gehalten sind, erkennt man am besten daraus, daß O. die vier Evangelien sämmtlich als echt und in gleichem Maße glaubwürdig behandelt, und daß er sich über die christologische Frage in einer Weise äußert, welche selbst die katholische Orthodoxie nirgendwo verletzt. Bei der großen Belesenheit des Verf. in der deutschen theologischen Literatur ist es auffallend, daß er Rothe in Heidelberg noch immer als Vertheidiger des kirchlichen Wunderbegriffes erwähnt (S. 101). Von der fast ans Wunderbare grenzenden Umwandlung dieses gelehrten und geistreichen Theologen hätte man, so sollten wir glauben, auch in Holland Notiz nehmen müssen. L.

— Der zweite Band des Freiburger Diöcesan-Archivs[1]) — vgl. 1866, Sp. 336; 1867, Sp. 29 — enthält außer mehrern mehr nur für die Localgeschichte wichtigen Arbeiten (s. Lit. Handw. No. 56, Sp. 252) folgende Aufsätze: Die Einführung des Interims im Kinzigthale (mit 15 Urkunden), von Roth von Schreckenstein (S. 1—45); über süddeutsche geistliche Schulcomödien [namentlich der Cistercienser in Salem im 18. und der Jesuiten in Freiburg und Constanz im 17. und 18. Jahrh.], von J. B. Trenkle (S. 129—189); die Kirche der Benedictiner-Abtei Petershausen bei Constanz, ein Beitrag zur Kunstgeschichte des südlichen Deutschlands, von K. Zell (S. 343—408), mit einem Anhange: Die bildlichen Darstellungen der Himmelfahrt Christi vom 6. bis zum 12. Jahrh., von Prof. C. P. Bock (S. 409—438); Memorabilien aus dem erzbischöflichen Archiv zu Freiburg (darunter Urkunden aus der Zeit Wessenbergs, S. 439—472).

1) Freiburger Diöcesan-Archiv. Organ des kirchlich-historischen Vereins der Erzdiöcese Freiburg für Geschichte, Alterthumskunde und christliche Kunst, mit Berücksichtigung der angrenzenden Bisthümer. Zweiter Band. Erstes und zweites Heft. Freiburg, Herder 1866. XVI u. 476 S. 8.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Abbeloos, de vita et scriptis Iacobi Sarug., von Zingerle.
Brockhaus, Nic. Cusani de concilii universalis potestate sententia, von Schwab.
Diemer, Beiträge zur deutschen Literatur, von Lindemann.
Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, von Katzenberger.
Hilse, das Gottesurtheil der Abendmahlsprobe, von Loersch.
Huebler, die Constanzer Reform, von Schulte.
Jauner, das Officium unius martyris, von Thalhofer.
Leitschuh, Entstehung der Mythologie, von Katzenberger.
Remling, Gesch. der Bischöfe von Speyer, von Ennen.
Richter, Kirchenrecht, herausg. von Dove, von Schulte.
Simar, Lehrbuch der Moraltheologie, von Thalhofer.
Theiner, la souveraineté temporelle du Saint-Siège, von Swientek.
Zahn, Marcellus von Ancyra, von Storz.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:

Aigner, Bischof Ferdinand Kindermann.
Gerlach, Verhältniß des preuß. Staates zur kath. Kirche.
Pasig, Johann VI. Bischof von Meissen.
Maassen, Zwei Synoden unter Childerich.

Correspondenz der Redaction. — No. 31: Brief erhalten und beantwortet. — No. 62. 80. 101. 157. 172: Dankend erhalten. — P. Z. in M.: Dankend erhalten; soll besorgt werden.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens $1\frac{1}{2}$ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit $2\frac{1}{2}$ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 2. Sept. 1867. №18.

Kirchengeschichte.

1. **Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues.** Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformbestrebungen im fünfzehnten Jahrhundert von **Theodor Stumpf**, Oberlehrer am Gymnasium zu Coblenz. Köln, Bachem 1865. 120 S. 8. 12 Sgr.
2. **Nicolai Cusani de Concilii universalis potestate sententia** explicatur. Dissertatio inauguralis quam pro obtinenda venia legendi in Academia Lipsiensi scripsit **Clemens Fridericus Brockhaus**, Theol. Lic. Phil. D. AA. LL. Mag. ad aedem S. Ioannis Lipsiensem Concionator. Leipzig, Brockhaus 1867. VIII u. 85 S. 8. 15 Sgr.

Die Zustände, wie sie als Folge des päpstlichen Schisma gegen Ende des 14. Jahrh. auftraten, weckten zuerst wieder in kirchlichen Kreisen ein lebendiges Gefühl, wie viel man durch eine Jahrhunderte lang fortgesetzte Abschwächung des deutschen Kaiserthums verloren habe. Denn durch das beharrliche Streben nach Macht und Besitz und in Folge dessen durch den vorherrschenden Einfluß des kanonischen Rechts war das kirchliche Leben derart verkommen, daß bloß kirchliche Mittel zur Heilung der Wunde unzureichend und nur durch Mitwirken der kaiserlichen Macht ein Erfolg in Aussicht gestellt schien. Zunächst beschuldigte man die Kaiser aus dem Luxemburgischen Hause, die Macht des Reiches durch Verschleuderung seiner Rechte und Besitzungen herabgebracht zu haben, während bekanntlich der Grund zu diesem Verfalle lange vor den Luxemburgern gelegt und weit mehr in den selbstsüchtigen Bestrebungen der deutschen Fürsten als in der verkehrten Richtung der deutschen Kaiserpolitik zu suchen war. Mit Benutzung dieser Stimmung war es sogar dem Ehrgeize einiger deutschen Fürsten möglich geworden, die Absetzung eines deutschen Königs vorzunehmen. Es lag demnach ganz in der Natur der Verhältnisse, daß mit dem Rufe nach Reform der Kirche sich auch jener nach Reform des Reiches verband; selbst in den auf die Synode von Pisa bezüglichen Actenstücken finden sich derartige Vorschläge, wie in den Informationes Pilei AEpi Ianuensis (mitgetheilt von Döllinger in den „Materialien zur Geschichte des 15. und 16. Jahrh." Regensburg 1863, S. 301 ff.): S. Concilium deliberet de omnimodo favore, subsidio et remedio integritatis S. R. Imperii et serenissimi dni regis Romani etc. Und wie in Frankreich unter ähnlichen Verhältnissen die Professoren der Universität Paris es sich nicht nehmen ließen, der Regierung mit Vorschlägen zur Aufhebung der Gebrechen an die Hand zu gehen, so hat es damals auch in Deutschland an solchen Vorschlägen nicht gefehlt, nur daß uns verhältnißmäßig wenig davon erhalten ist. Zu dem Bedeutendsten dieser Art gehören die im 3. Buch der katholischen Concordanz des Nicolaus von Cues niedergelegten „politischen Ideen" dieses Mannes. Schon Joseph Görres (Rhein. Mercur 1814. 15), später Ranke und Hagen haben die Aufmerksamkeit auf die Reichsreformen des Cusaners gelenkt — die beiden Biographen des Cardinals Scharpff und Düx haben sich dem überwiegend theologischen Charakter ihrer Arbeiten entsprechend mit Auszügen aus der Concordanz begnügt — eingehend aber und im Zusammenhange mit verwandten Erscheinungen der Zeit hat erst Stumpf ein Gesammtbild der politischen Anschauungen des Cardinals gegeben, so daß seine Arbeit als eine schätzbare Ergänzung der Charakteristik des Cusanus zu betrachten ist, um so mehr, als sich in seiner äußerst fließenden Darstellung ein eben so kirchlicher als wissenschaftlicher Sinn kund gibt und die hohe Verehrung, die er für den Cardinal trägt, ihn nicht abgehalten hat, die Schwächen und Gebrechen des Systems, wenn auch in der rücksichtsvollsten Weise, zu berühren. Durch das Beiseitelassen des gelehrten Apparates ist die Schrift auch für einen weiten Leserkreis ganz geeignet geworden. Zudem hat der Verf., um dem Leser das Verständniß der 1433 zu Basel vollendeten katholischen Concordanz zu ermöglichen, eine übersichtliche Darstellung der kirchlichen Verhältnisse bis zur Auflösung des Baseler Concils durch Eugen IV. gegeben.

Der Grundgedanke der Concordanz, deren Idee wahrscheinlich durch den päpstlichen Legaten Julian Cäsarini in Cusa geweckt worden ist, gehört der speculativ-mystischen Anschauung des Letztern an, die Durchführung aber ruht auf der Grundlage seiner historisch-kanonistischen Studien; nicht bloß einzelne Stellen der Quellen, wie sie in den Summen und Glossen aus dem Zusammenhange gerissen sich finden, sondern die Quellen selbst hat er gelesen und er betont dieses ganz besonders gegenüber dem immer noch üblichen Verfahren der Theologen seiner Zeit, solche vereinzelte Stellen zur Grundlage eingreifender Untersuchungen zu machen. Auf dem Wege seiner geschichtlichen Studien hat Cusa nun manches als unecht befunden, was damals beinahe allgemein noch als echt galt, wie die pseudoisidorischen Decretalen, die Schenkung Constantins u. s. w. Aber er gibt dieser Kritik keine Folge, er bedient sich dieser Decretalen als Beweisstellen wie seine Zeitgenossen, und ungeachtet er einen Blick in die historische Unmöglichkeit der angeblichen Schenkung Constantins gethan, meint er doch zuletzt, daß diese Frage weder gelöst sei noch wahrscheinlicher Weise jemals werde gelöst werden. Auch fehlt es nicht an irriger Auffassung einzelner Thatsachen, so daß wir sagen können, auch seine Kritik stehe, wie seine Speculation, auf der Grenze zwischen dem Mittelalter und der neuern Zeit.

Was nun die politischen Ideen des Nicolaus von Cues betrifft, so wurzelt nach ihm jede gesellschaftliche Verfassung in der Natur des Menschen selbst; daher sind auch die Weisern und Bessern in gewissem Sinne geborene Herren der Andern, nicht in Folge eines Zwanges, sondern auf freiwillige Unterwerfung hin, in welcher alle obrigkeitliche Gewalt ihren letzten Grund hat. Da aber diese Gewalt auch ein göttliches Moment in sich schließt, so kann dieses nur darin liegen, daß am Ende die menschliche Natur, durch deren Wesen und Bedürfnisse die obrig-

keitliche Gewalt hervorgerufen ist, in Gott selbst ihren Grund hat, so daß in Wahrheit alle Gewalt von Gott ist. Wenn Cusa dies auch dahin formulirt, geistliche wie weltliche Gewalt sei „in ihrer Potenz im Volke verborgen" und werde nur wirklich durch „einen formgebenden Strahl" von oben herab, so ist doch dabei das menschliche Element in der obrigkeitlichen Gewalt überwiegend betont. Auch in der Kirche, in der alle Gnade wie alle Gewalt in Christus ruht, kann von einem eigentlichen Zwange keine Rede sein. Das Priesterthum, das sich in der streitenden Kirche wie die Seele zum Leibe (der Gläubigen) verhält, hat den sinnlichen, bewegenden Theil seiner Amtsgewalt vom Volke, aus dem materialen Princip der freiwilligen Unterwerfung, die Gewalt der vernünftigen Seele aber von Gott durch die Sacramente, d. h. deutlicher gesprochen, die potestas iurisdictionis wurzelt in der freien Unterwerfung der Gläubigen, die potestas ordinis in der übernatürlichen göttlichen Gnade. Daher ist nach Cusa selbst die höchste Gewaltstufe der Hierarchie, der Primat, von Christus nur mit Willen der Apostel dem Petrus übertragen worden und demgemäß verlangt Cusa auch bei Aufstellung der Pfarrer die Zustimmung der Laien, bei Aufstellung von Bischöfen die Zustimmung der Kleriker und Laien u. s. w.

Als Staatsformen nimmt Cusa nach Aristoteles die Monarchie, Aristokratie und den Bürgerstaat (Politia) an, denen, wenn die Herrschaft gegen den Willen und Nutzen der Bürger behauptet wird, die Tyrannis, Oligarchie und Demokratie entgegenstehen. Die beste Regierungsform ist ihm die Wahlmonarchie, weil sie es möglich mache, daß immer der Beste nach dem Willen Aller an der Spitze des Staates stehe. Den höchsten Rang unter allen Fürsten hat der Kaiser, da das christliche Reich ebenso alle andern überragt wie unsere Religion alle andern an Heiligkeit und Wahrheit; ebendarum habe unter den Fürsten den untersten Rang der Tartarenkönig, da er nach Gesetzen regiere, die mit der göttlichen Ordnung am wenigsten übereinstimmen. Der Kaiser ist Schirmvogt der Kirche und Schützer des rechten Glaubens. Auch dieses Recht sei durch gemeinsame Uebereinstimmung dem Kaiser übertragen; denn ein christliches Volk übertrage die Herrschaft einem Fürsten nur seines Glaubens wegen, weshalb ein ketzerischer Fürst die kaiserliche Gewalt auch durch Wahl nicht erlangen könne; doch gibt auch die Nachfolge Constantins dem Kaiser einigen Anspruch darauf. Die weltliche Gewalt des Kaisers ist von der geistlichen des Sacerdotium unterschieden und unabhängig. Die Berufung für die Meinung, als besitze der Papst beide Schwerter, auf die Schenkung Constantins ist bei der Fabelhaftigkeit dieser Erzählung nichtig; der römische Stuhl habe es gar nicht nöthig, sein Ansehen mit zweifelhaften Documenten zu stützen, denn auch ohne solche unterschobene Schriften werde der Katholik der römischen Kirche den Vorrang und die höchste Gewalt unter allen Bischofsitzen zuerkennen; die geistliche Gewalt des römischen Stuhles aber habe durch diese Schenkung einen Zuwachs gar nicht erhalten können. Auch eine Uebertragung der kaiserlichen Gewalt durch die Päpste an die Deutschen habe nicht statt gefunden; wohl aber sei bei Aufstellung eines Kaisers auch die Zustimmung des Sacerdotium erforderlich, da die Temporalien, ohne welche jenes in diesem Leben sich nicht erhalten könne, dem Imperium und seinen Gesetzen unterworfen seien; wer demnach das Sacerdotium in esse zu erhalten habe (der Papst), der habe auch seine Zustimmung bei Aufstellung des Königs zu ertheilen. Die Kurfürsten vollziehen die Wahl im Auftrage aller dem Reiche Unterworfenen, also auch des Sacerdotium und des Papstes; der Gewählte aber erlange durch die Wahl — nicht durch Salbung oder Krönung — das ganze Wesen der Herrschaft. Dagegen unterläßt Cusa nicht den Kaiser zu mahnen, sich nicht dem Priesterthume Gottes gleichzustellen; denn da jede kaiserliche Anordnung zu Gott, dem Ziele, auf dem wahren Wege, Christus, führen solle, so müsse der Kaiser das Licht für seine Pfade vom Priesterthum erhalten. Gleichwohl wird dem Kaiser die Befugniß zugeschrieben, im Einverständnisse mit dem aus geistlichen und weltlichen Großen zusammengesetzten Reichstage, alle Privilegien und Exemptionen in der Ertheilung von Beneficien und in der Gerichtsbarkeit, die sich zu Gunsten der Curie eingeschlichen, aufzuheben und die Dinge auf den Stand der Kanones und Gebräuche der alten Kirche zurückzuführen. Zwar sei das Sacerdotium dem Imperium übergeordnet, wenn aber Alles aufhöre, um dessen willen diese heilige Ordnung eingeführt sei, so müsse man, da Alles der Erhaltung der h. Kirche selbst dienen müsse, ohne die Ordnung weiter zu beachten, um dieses Ziel zu erreichen zu Maßregeln seine Zuflucht nehmen, die den Umständen angemessen seien. — Es ist dies ein Satz, den die französischen Theologen, insbesondere Gerson häufig geltend machten, um die von ihnen zur Hebung des Schisma ergriffene Maßregel gegen den Widerspruch der bestehenden kanonischen Satzungen zu rechtfertigen. So bedenklich er auch klingen mag, ist er in Wirklichkeit durch seine Unbestimmtheit und die mit der Durchführung verknüpften Schwierigkeiten weit gefahrloser als er auf den ersten Blick erscheint, wie es gerade die Geschichte des Schisma zeigt. Stumpf urtheilt ganz richtig, wenn er bezüglich der von Cusa gegebenen Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Kirche und Reich sich dahin entscheidet, daß es Cusa nicht gelungen sei, dieses Verhältniß „in allgemein gültiger Weise" festzustellen. Cusa hat seine Theorie zu sehr nach den Verhältnissen seiner Zeit gebogen, so sehr er sonst Doctrinär ist.

Seine speciellen Vorschläge zur Verbesserung der Reichszustände hat er an das Bild der Macht und Größe geknüpft, wie sie das Reich unter den Ottonen gehabt. Als ein Hauptförderungsmittel dieser Größe betrachtet er die Verleihung von Reichsgebiet an die Bischöfe, da einmal diese Temporalien doch in der Hand des Kaisers geblieben und anderseits die Bischöfe mächtig genug dadurch geworden seien, um den Landfriedensbruch zu hindern oder zu bestrafen. Daß aber mit der Zeit diese Politik das gerade Gegentheil hervorgerufen, kann sich Cusa auch nicht bergen. Einzig Gewinn davon hat nur die römische Curie, die im Reiche „das Fett abschöpft." Der Hauptmißstand aber, der sich so gebildet hat, ist der gänzliche Mangel eines öffentlichen Rechtszustandes, der eigenmächtige Kampf der Reichsstände gegen einander, das Faustrecht. Zur Beseitigung dieses Mißstandes sollen jährlich Reichstage abgehalten und das Reich zur Aufrechterhaltung des Landfriedens in zwölf oder mehrere Gerichtssprengel getheilt werden, in deren jedem ein Gericht aus drei adeligen, drei geistlichen und drei dem gemeinen Stande angehörigen Richtern gebildet wird, die über alle Processe innerhalb ihres Sprengels erkennen; zur Vollstreckung ihres Urtheils können sie Bann und weltlichen Arm anordnen. Wer fortan ohne Ermächtigung des Kaisers oder der Richter einen andern befehdet, soll als Dieb und Straßenräuber bestraft, ein Fürst, der den Landfrieden bricht, ehrlos werden. Alle diese kaiserlichen Richter treten neben den Fürsten auf den jährlichen Reichstagen zu Frankfurt zusammen; ein stehendes Reichsheer soll den Beschlüssen des Reichstages Achtung verschaffen. Damit hing zusammen der Vorschlag einer Art Säcularisation der geistlichen Fürstenthümer; denn geistliches Amt und weltliche Regierung findet Cusa nicht wohl vereinbar; sogar den Papst fordert er auf, das weltliche Erbe Petri dem Kaiser zurückzugeben, da die Kirche eben jetzt eines mächtigen Beschützers bedürfe. Da diese Säcularisation im Interesse des Reiches wie der Kirche vor sich gehen sollte, so wollte er sie nicht vollständig durchgeführt haben, sondern die Bischöfe sollten neben den Revenuen ihrer Territorien auch die Rechte wirklicher Reichsfürsten behalten, was den ganzen Vorschlag unpraktisch machte. Der Gedanke einer Säcularisation der geistlichen Besitzungen war damals nicht mehr neu; gegen Ende des 14. Jahrh. war er in England sogar Gegenstand öffentlicher Verhandlungen geworden, nur daß hier das Interesse

der Krone und des Adels dadurch gefördert werden sollte. Aber wie weit Cusa immer von der Nothwendigkeit dieser Maßregel überzeugt sein mochte, später hat er im Widerspruch damit gegen die Säcularisation seines eigenen Fürstbisthums sogar mit Anwendung weltlicher Waffen gekämpft.

Der Schwerpunkt der Cusanischen Reichsordnung liegt nicht sowohl in der Machtstellung des Kaisers als in der des Reichstages, der selbst das Recht erhält, eine Art ständischen Ausschusses dem Kaiser an die Seite zu stellen. Die Kurfürsten ausgenommen ist das deutsche Fürstenthum vom Reichstage so gut wie ausgeschlossen, was nothwendig der verstärkten Kaisermacht gegenüber eine Beschränkung der Territorialgewalt nach sich zog. Der Vorschlag Cusa's für eine zweckmäßigere Einrichtung der Kaiserwahl ist nicht von Belang, so viel er sich auch von seinem mathematisch geregelten Wahlmodus versprochen haben mag. Daß Cusa mit dem Reformentwurfe Kaiser Sigismunds für das deutsche Reich vertraut war, ist wohl kein Zweifel, aber auch andere verwandte Vorschläge waren ihm bekannt. Außer dem von Stumpf erwähnten des Kurfürsten Friedrich von Brandenburg auf dem Reichstage zu Frankfurt 1427, gegen die Böhmen ein stehendes Söldnerheer zu errichten, war ihm sicher auch die von König Wenzel im Landfrieden von Eger 1389 getroffene Bestimmung, daß vier Richter vom Herrenstande und vier von den Städten unter einem vom Könige ernannten Obmann den Frieden mit Hülfe der nächst gelegenen Stände handhaben und durch ihren Ausspruch rechtmäßige Fehde sühnen sollten, zu Ohren gekommen. Ja bei der Vertrautheit Cusa's mit den Schriften Gersons ist es sogar wahrscheinlich, daß ihm auch die politischen Ansichten des Kanzlers nicht fremd waren. So bemerkt Gerson, daß der Grund des Reichsverfalles in Deutschland und Italien in dem Mangel eines obersten Gerichtshofes zu suchen sei, wie ihn Frankreich in seinem Parlamente besitze; daß aber die zwölf und „mehrern" von Cusa vorgeschlagenen Gerichtshöfe dieser aus Prinzen, Bischöfen, Baronen und bürgerlichen Räthen gebildeten Corporation an Ansehen und Einfluß nicht gleichkommen konnten, bedarf nicht der Erwähnung. Auch Gerson will, daß dem Könige eine ständige bewaffnete Macht zur Seite stehe, daß Niemand ohne Genehmigung des Königs gegen den andern die Waffen ergreifen dürfe, daß der König sich ein Rathscolleg aus Adel, Klerus und Bürgerstand sammle, das ihm über die wahren Zustände und Interessen des Landes berichte u. s. w., so daß demnach die Reformentwürfe Cusa's sich in einem bereits gebahnten Gedankenkreise bewegten.

Während einer noch dreißigjährigen literarischen Wirksamkeit ist Cusa nie mehr auf seine politischen Ideen zurückgekommen, wie er denn überhaupt keine „staatsmännische Natur" war. Durch den Umschwung der Dinge zu Basel erhielten seine Bestrebungen eine andere Richtung. Er wurde „aus einem Gegner (?) der wärmste Anhänger und Vertheidiger des Papstes" (S. 100). Was ihn zu dieser Wendung gebracht, denkt sich Stumpf in folgender Weise: in Basel habe Nicolaus nach dem Bruch der Synode mit dem Papste nur noch Unheil und Empörung, in Deutschland Schwäche, Unentschlossenheit, Egoismus gesehen; dagegen habe ihn die Aussicht, bei der Versöhnung der Griechen mit der abendländischen Kirche mitwirken zu können, und der Reiz einer Reise in den Orient mächtig zu Eugen gezogen, zumal bei allem Hang zu mystisch-speculativer Betrachtung sein zu leidenschaftlicher Erregung geneigtes Gemüth ihn zur rücksichtslosen Verwirklichung seiner Gedanken gedrängt. „Man darf es wohl ein Unglück nennen, daß er die entscheidendste That seines Lebens, die Hingabe an Eugen, nicht ruhig und allseitig genug erwogen hat; unedle Motive aber, das ist meine feste Ueberzeugung, haben ihn nicht geleitet" (S. 101). Dazu sei noch gekommen, daß Nicolaus der Theorie von der absoluten Monarchie des Papstes, die mit einer zur Leidenschaft gesteigerten Ueberzeugung und dem Nachdruck der Autorität auf ihn eingestürmt, nicht gewachsen gewesen und durch die Schwäche und Unklarheiten des eigenen Systems wie durch die Ausschweifungen seiner frühern Parteigenossen im Glauben an seine Grundidee irre geworden sei. Doch habe er sich nicht „rein äußerlich" den Anschauungen der Eugenianer anbequemt, sondern erst eine neue speculative Grundlage für die Theorie der kirchlichen Verfassung gewinnen müssen, ehe er „in die Schlagworte seiner jetzigen Partei einstimmte." Ein Ausdruck dieser neuen Grundlage liege in dem Schreiben an Roderich von Trevino vom 30. Mai 1442 vor, welches „im Grundgedanken eine so vollständige Retractation wie möglich" sei. Denn es könne keine schroffern Gegensätze geben als die in der Concordanz ausgesprochene, die freie Entwicklung des kirchlichen Lebens mit den Bedingungen der Autorität versöhnende Ansicht und der alle kirchliche Gewalt in der Einheit verschlingende Papalismus im ersten Theile des Briefes an Roderich; die im zweiten Theile aufgestellte Beschränkung der päpstlichen Gewalt sei nur durch den speculativ unhaltbaren Unterschied zwischen der Vollgewalt Petri und jener der Päpste möglich geworden; die ganze Schwäche der Theorie trete darin hervor, daß der sichtbaren Kirche ihr sichtbares Oberhaupt (Petrus) als ein zweiter Stammvater, gleichsam ein neuer Adam, unterschoben worden, während doch nur Einer, Christus, der zweite Adam, Urquelle und Inbegriff der Kirche ist; Nicolaus habe den realen göttlichen Urquell der Kirche und kirchlichen Gewalt mit dem formalen Einigungs- und Mittelpunkt der Kirche verwechselt. „Hier liegt nicht eine Correctur, sondern eine völlige Umkehr der Idee der Concordanz vor. Das starre Princip erscheint freilich in der Anwendung gemildert, so daß man hie und da den alten Nicolaus zu hören glaubt; aber die todte Einheit, die einmal eingeführt ist, läßt sich nicht wieder wegschaffen und lastet lähmend auf dem ganzen Gebilde" (S. 108). In wie weit hier das Richtige getroffen ist, wird sich nachher ergeben.

Auf den Gang der Ereignisse hat der Parteiwechsel Cusa's keinen entscheidenden Einfluß gehabt. In Deutschland versuchte er zwar als Legat eine Reform im Sinne der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens, aber sie war weder tiefgreifend noch nachhaltig. „Der deutschen Kirche, bemerkt Stumpf S. 113, war damals nur durch eine gründliche Erneuerung ihrer Verfassung, durch eine den gerechten Wünschen der öffentlichen Meinung entsprechende Regelung ihres Verhältnisses zum Papste zu helfen. Nur dadurch konnte in jener Zeit der Boden für rein religiöse Heilmittel bereitet werden. Rom verschloß sich dieser Erkenntniß und mußte die Erfahrung machen, daß seinen besten Absichten für religiöse Erweckung Gleichgültigkeit, Mißtrauen, Groll und Trotz begegnete, — eine ernste Mahnung für alle Zukunft, wenn man sie hören wollte." Die Möglichkeit, in seiner spätern Stellung als Cardinal und Bischof von Brixen auf die kirchlichen Zustände Deutschlands Einfluß zu gewinnen, hatte sich Cusa durch einen Streit mit dem Landesherrn selbst abgeschnitten, indem er mit der Geltendmachung von Ansprüchen und Rechten auftrat, auf welche seine Vorfahren im Amte seit mehr als einem Menschenalter Verzicht geleistet. Die Darstellung dieses Streites, wie sie noch bei Scharpff und Dür sich findet, ist nach den urkundlichen Mittheilungen von Jäger und theilweise von Voigt nicht mehr haltbar. Die Gewaltschritte des Herzogs gegen den Cardinal sind auch jetzt noch nicht zu rechtfertigen; aber Stumpf gibt genau den Eindruck wieder, den man bei Durchsicht dieser Urkunden gewinnt, wenn er sagt, daß man nicht mit dem Gefühle scheide, als habe hier „ein Martyrer für kirchliche Freiheit gelitten, sondern mit dem lebhaften Bedauern, daß ein bedeutender Geist sich auf falschen Wegen nach unmöglichen Zielen ringend seinem bessern Selbst entgegen fruchtlos verzehrte" (S. 118).

Es ist nun die gar nicht leichte Frage zu beantworten: ist Cusa wirklich von seinen in der Concordanz ausgesprochenen Grundsätzen über kirchliche Gewalt abgefallen? Hat er retractirt und ist er, wie

Voigt ihn nennt, als „Apostat" zu betrachten? Bekanntlich gehen darüber die Ansichten selbst jener, die sich sehr eingehend mit den bezüglichen Schriften Cusa's beschäftigt haben, aus einander. Während Düx, Voigt und jetzt auch Stumpf das Schreiben an Roderich als eine Art Retractation erklären, haben Scharpff, Pichler und im Grunde schon Richer eine Verleugnung seiner früher in der Concordanz geäußerten Anschauungen darin nicht gefunden. Der Grund dieses Auseinandergehens kann nicht bloß in der verschiedenen Richtung der einzelnen Forscher liegen, sondern vielmehr in der eigenthümlichen Haltung der bezüglichen Schriften Cusa's selbst. **Brockhaus** hat daher in der oben angezeigten Dissertation die Sache einer neuen Untersuchung unterzogen, zunächst nur in Bezug auf die Anschauungen Cusa's über die Macht eines allgemeinen Concils, aber in einer Weise, welche zugleich der Lösung der obigen Frage näher führen soll. Wie der Verf. im Vorworte bemerkt, war es ihm darum zu thun, nicht bloß innerhalb der protestantischen Theologie das Andenken an Cusa's System der kirchlichen Verfassung zu erneuern, sondern auch den gegen Cusa erhobenen Vorwurf des Abfalls von seiner frühern Ueberzeugung, wenn nicht ganz zu beseitigen, doch zu erklären. In 7 Abschnitten wird der Leser mit den Anschauungen Cusa's über Kirche, Sacerdotium, allgemeines Concil, Verhältniß zwischen Papst und Sacerdotium, Autorität eines allgemeinen Concils und Macht desselben über den Papst, und endlich über das Schreiben Cusa's an Roderich von Trevino bekannt gemacht, mit steter Verweisung auf die, theilweise wörtlich mitgetheilten Aeußerungen Cusa's. Das Resultat der Untersuchung, in der zwar der Verf. bisweilen seinen confessionellen Standpunkt durchblicken läßt, die aber sonst in ganz ruhiger wissenschaftlicher Haltung verläuft (nur einmal, S. 48, ist dem Verf. ein Ausdruck entschlüpft, der ganz gut hätte beseitigt werden können), geht nun dahin, daß Cusa, ohnehin in seinen Anschauungen wie in seinem Ausdrucke sich nichts weniger als gleichbleibend, von dem Streben nach Erhaltung der Eintracht in der Kirche geleitet, sich bald mehr auf die Seite des Concils, bald mehr auf jene des Papstes hingeneigt, je nachdem er diese Eintracht durch den einen oder das andere mehr verbürgt gesehen habe. Weder liege in der Concordanz eine dem Papste abgeneigte Gesinnung vor, noch habe er nach seinem Uebergange zum Papst das Concil ganz fallen lassen, sondern beider Gewalten sich nur als Mittel zur Sicherung der kirchlichen Einheit und Eintracht bedienend, habe er, was er früher für das Concil geäußert, nun zu Gunsten des Papstes theils beschränkt, theils genauer bestimmt. Da er früher kein unbedingter Vertheidiger des Concils gewesen, habe er auch nicht zu retractiren gehabt: Non perfide eum gloriae et honoris appetitu ductum a sententia ante defensa destitisse papaeque in castra transiisse, sed unitatis studio commotum; atque hanc unitatem ut defenderet, argumentandi methodo usus est parum dialectica, quum ipsius animus nulla macula aut vitio sit contaminatus (S. 85).

In dieser gemäßigten Fassung wird das Resultat im Ganzen als richtig nicht bestritten werden. Indessen will ich mir doch einige Bemerkungen erlauben. Der Verf. hat sich zur Gewinnung dieses Resultates auch des von Düx (I, 475 u. ff.) zuerst herausgegebenen Tractatus de auctoritate praesidendi in concilio generali des Nicolaus von Cues bedient. Dieser Tractat ist auch bisher von Niemand beanstandet worden; gleichwohl bietet derselbe Schwierigkeiten, die es bedenklich erscheinen lassen, den angeblich zweiten Theil als eine Arbeit des Cusa zu betrachten. Auf den Umstand, daß der Codex der Würzburger Universitätsbibliothek (Meh. f. 50), der nebstdem noch Tractate des Johann von Segovia, Bonaventura u. s. w. enthält, bei diesem kleinen Tractate **zweimal**, am Schlusse des ersten wie des angeblichen zweiten Theils die Zeitbestimmung der Abschrift trägt, während doch in der Regel sich erst am Schlusse des gesammten Tractates in den Handschriften die Zeit der Vollendung einer Abschrift angemerkt findet, will ich nicht einmal viel Gewicht legen; aber im Texte selbst findet sich ein Zug, der meines Erachtens weit entscheidender ist. Cusa macht im ersten Theile des Tractates die Unterscheidung zwischen concilio praesidere und *in* concilio praesidere und gibt dafür die Erklärung: patet quod nullus homo praesideat ss. patrum conventui, qui rite adiuncti concilium faciant, quia synodica auctoritas immediate est a Christo qui in medio est sedentium et a spiritu s. qui consedit patribus et a potestate solvendi et ligandi sacerdotio tradita. Dagegen wer **auf** (in) dem Concil präsidiren müsse, könne nach einer zweifachen Richtung untersucht werden, aut quoad praesidatus auctoritatem et iudicationem (iurisdictionem?) aut quoad praesidatus directionem ordinativam et ministerialem, und der Schluß ist, daß nur in letztgenannter Beziehung dem Papste das Präsidium zukomme u. s. w. Besteht sohin ein wesentlicher Unterschied zwischen den Bezeichnungen concilio praesidere und in concilio praesidere, indem mit ersterer die unmittelbar auf Christus und dem h. Geiste beruhende Autorität des allgemeinen Concils, mit letzterer nur die bloß ministerielle Leitung der Angelegenheiten gegeben ist, so kann man diese Bezeichnungen nicht als gleichbedeutend einander substituiren, wie dies der Verfasser des angeblichen 2. Theiles thut, ohne sich einer auffallenden Gedankenlosigkeit schuldig zu machen. Hier heißt es z. B. (S. 490): *in* quolibet generali concilio rite congregato et celebrato Christus seu spiritus s. verus, perfectus, proprius, invisibilis et indeviabilis praesidens est, oder qui (spiritus s.) iure divino per praedicta monstratus est *in* concilio praesidere, — d. h. es ist hier in concilio praesidere für das gerade Gegentheil dessen gebraucht, was der Verfasser des 1. Theiles damit bezeichnet haben will. Zwar kommt auch im 1. Theile einmal der Ausdruck vor illa praesidentia qua caput *praesidet suo concilio;* allein hier ist durch die unmittelbar vorhergehende Erklärung: oportet scire quod primum locum obtinens in concilio dicitur esse caput concilii ac etiam iudex, sic in episcopali episcopus, in provinciali archiepiscopus, sowie durch das suo jeder Mißdeutung vorgebeugt, wenn anders das Fehlen des in nicht auf Rechnung des Abschreibers zu setzen ist, der nicht nur bisweilen halbe Sätze, sondern auch häufig Conjunctionen und Präpositionen weggelassen hat. — Ebenso befremdend bleibt außer der schärfern Stimmung gegen den Papst, die in diesem 2. Theile herrscht, das wiederholte Zurückgehen auf Thomas von Aquin, das man in den hieher gehörigen Schriften Cusa's, einer flüchtigen Erwähnung der Schrift de regimine principum neben jener des Aegidius Rom. u. A. in der Concordanz ausgenommen, nirgends mehr trifft. Ueberhaupt ist die Untersuchung dieses angeblichen 2. Theils des Tractates, die sich in der gleich im Beginne gestellten Frage zusammendrängt: Utrum papa vel eius legati de necessitate iuris divini teneantur admitti ad praesidendum in concilio generali, durch den 1. Theil ganz entbehrlich gemacht, ja sogar ausgeschlossen; denn hier sagt Cusa ganz bestimmt (S. 483): Secunda conclusio est, quod legati apostolicae sedis (der Tractat wurde geschrieben, als man zu Basel eben darüber stritt, ob man die Gesandten Eugens zum Vorsitze zulassen solle, also 1433, gleichzeitig mit der Beendigung der Concordanz) nullo modo sperni possunt, sed *oportet eos necessario admitti; alias actus synodicus esset nullus.* Sicut enim suffraganei sine metropolitano et iudice provinciae provincialia statuta edere non possunt, ita nec universalia sine papa, qui est iudex universalis ecclesiae. Gehört demnach dieser angeblich 2. Theil des Tractates Cusa nicht an, so fallen zwar manche Argumentationen von Brockhaus, die auf diesem 2. Theil beruhen, wie S. 54, wo eine Stelle aus den Worten des 1. und 2. Theiles zusammenge=

schweißt ist, in sich zusammen; aber dem Gesammtresultate geschieht dadurch kein Eintrag, vielmehr stellt sich das Verhältniß der frühern und spätern Anschauungen Cusa's über kirchliche Verfassung noch günstiger, da mit diesem 2. Theile mehrere der schärfern Aeußerungen gegen den Papst wegfallen. Denn man hätte nicht verkennen sollen, daß Cusa einerseits in der Concordanz schon diesem Principe, wornach alle geistliche und weltliche Gewalt potenziell im Volke, in der Gemeinschaft, latent ist, vielfach widerspricht — Brockhaus hat für die einzelnen Seiten der kirchlichen Verfassung diesen Widerspruch aufgezeigt — anderseits der Hauptsatz in dem Briefe an Roderich, Petrus sei die complicatio ecclesiae, diese die explicatio Petri, mit allen seinen Folgerungen (quando varietatem ordinum, potestatum et praelationum in unitate fidei in ecclesia esse conspicimus, illam omnem varietatem ordinatissimam in *Petro complicatam originaliter* conspicientes ad coniecturas de Petri admirabili potentia et virtute erigimur et plenitudinem omnium possibilium in ecclesia pro eius conservatione et directione unicam Petri apprehendimus potestatem) doch nur eine speculative Construction der in der Concordanz gegebenen Anschauung ist: Petrus gerebat (ecclesiae) figurata generalitate personam, oder Petrus unice et confusissime figurat ecclesiam, ja quisque praesidens figurata generalitate subditos figurat modo quo papa confusissime totam ecclesiam. Und diese Construction ist nicht einmal originell, sondern lehnt sich an Gerson an, da dieser schon alle Formen der kirchlichen Gewalt ursprünglich der Kirche eingepflanzt erklärt: omnes gradus seminati sunt a Christo in ecclesia primitiva, quamquam parvula, in qua nondum erant sic *explicati* gradus ecclesiasticae hierarchiae ut nunc inspicimus, quemadmodum spica totos numeros suos habet in grano et arbor in nuce virtualiter continetur (Opp. II, 129), nur daß Cusa der Kirche den Petrus substituirt hat. Aber auch dafür konnte er sich auf Gerson berufen, der vom Papste sagt, er habe die kirchliche Gewalt in sich quodammodo fontaliter, potestative et originaliter suo modo (Opp. II, 231). Leider hat Brockhaus eine Vergleichung der Anschauungen Cusa's mit jenen Gersons bezüglich der kirchlichen Verfassung, die für die rechte Würdigung Cusa's unerläßlich ist, unterlassen.

Sind diese Bemerkungen gegründet, so wird man sich auch der Annahme nicht verschließen dürfen, daß wir es in der Concordanz gar nicht mit festen, abgeschlossenen Ueberzeugungen zu thun haben, vielmehr sich gerade bezüglich der wichtigsten Seiten der kirchlichen Verfassung eine Unbeständigkeit des Sinnes und ein Herüber- und Hinüberschwanken kund gibt, dem gegenüber die spätere entschiedenere Haltung nicht als Abfall oder Retractation im strengen Sinne des Wortes betrachtet werden kann. Welchen Antheil die skeptische Ader des Verfassers der docta ignorantia an diesem Processe gehabt, liegt außer dem Bereiche literarisch-historischer Untersuchungen.

Würzburg. Schwab.

Die **Benediktiner-Ordensreform** des 13. und 14. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte des Benediktiner-Ordens. Von P. **Pius Schmieder**, Archivar des Benediktinerstiftes Lambach. Linz, Feichtinger 1817. 60 S. 8.

Dieses Schriftchen liefert einen nicht unwillkommenen Beitrag zur Geschichte des Benedictiner-Ordens während der Periode der päpstlichen Reformversuche. Die zur Zeit Gregors VII. eingeführten Reformen von Clüny, Fructuaria und Hirschau waren bald wieder in Vergessenheit gerathen. Im Anfang des 13. Jahrh. war in den meisten Klöstern des Benedictinerordens eine solche Verkommenheit, Unordnung und Zuchtlosigkeit eingerissen, daß eine kräftige und durchgreifende Reform in hohem Grade Noth that. Nicht weniger waren die Augustiner dem Geiste und der Zucht ihrer ursprünglichen Stiftung untreu geworden. Innocenz III., welcher das innere Leben dieser Klöster zu erneuern und den entschwundenen alten Ordensgeist wieder zu beleben suchte, erkannte den Hauptgrund der gesunkenen Klosterdisciplin in der Nichachtung des Gebotes der Armuth für das einzelne Ordensmitglied. In dem Decret Cum ad monasterium, welches wahrscheinlich nicht nach der gewöhnlichen Annahme in das J. 1213, sondern vor das J. 1209 zu setzen ist, sagt er: nec aestimet abbas, quod super habenda proprietate possit cum aliquo monacho dispensare, quia abdicatio proprietatis sicut et custodia castitatis adeo est annexa regulae monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere. Ganz im Sinne des Papstes handelte die Synode von Avignon, als sie 1209 den Bischöfen, Aebten und Obern aufs nachdrücklichste verbot, den Mönchen das Eigenthumsrecht irgend einer Sache zuzugestehen, da dieses, wie Innocenz III. erkläre, nicht einmal der Papst selbst erlauben könne.

Als wirksamstes Mittel zur Sicherung einer heilsamen Reform empfiehlt das angegebene Decret die den Institutionen von Cisterz nachgebildeten Ordenscapitel. Die Vorsteher der einzelnen selbständigen Ordenshäuser sollen alle drei Jahre mehrere Tage zusammentreten, um über die reguläre Zucht zu berathen, worüber sie rechtskräftige Statuten abfassen können. Die ersten Früchte trugen solche Reformdecrete auf englischem Boden. Die Statuten des Ordenscapitels von Northampton (1225) setzten gerade für die Hebung des innern Klosterlebens, die Beförderung der Einigkeit und Ordnung in den klösterlichen Anstalten und die Festigung einer strengen, aber vernünftigen Disciplin dienliche Statuten fest. Papst Gregor IX., dem die Hebung und Läuterung des Ordenslebens sehr am Herzen lag, baute auf dem in England gegebenen und allmälig auch in Frankreich und Italien nachgeahmten Beispiele Englands weiter. „Fragt man nach der Ausführung der Verordnungen Gregors zunächst in Deutschland, sagt Sch., so findet sich auch nicht die leiseste Spur von Ordenscapiteln noch auch von allgemeiner Visitation der Klöster in dieser Zeit“ (S. 27). Es steht aber nichts destoweniger fest, daß der Papst sich viele Mühe gegeben hat, das Institut der Ordenscapitel in den deutschen Provinzen des Benedictinerordens einzuführen und zu beleben. Das kölner Stadtarchiv bewahrt eine Originalbulle Gregors IX. vom 25. Mai 1236, worin der Abt von St. Jakob in Lüttich und der Dechant und Scholaster des kölner Domstiftes den Auftrag erhalten, dafür zu sorgen, daß die Benedictiner der kölner Provinz jährlich einmal zum Ordenscapitel zusammentreten. Bitter sind die Klagen, welche der Papst über die Gesunkenheit und Verderbtheit der Klöster erhebt, aber auch groß die Hoffnungen, welche er an die gewissenhafte Befolgung der von ihm gegebenen Verordnungen bezüglich der Capitelsversammlungen knüpft. Er verlangt, daß alle Jahre sämmtliche Aebte, Prioren und Ordensgeistliche zu solchen Versammlungen zusammenberufen und die Ungehorsamen mit strengen Strafen belegt werden sollen. Auch Gregors Nachfolger verloren die Ordensreform nie aus den Augen. So schrieb Alexander IV. 1256 an den Abt Favus von Martinsberg, er solle mit dem Rathe und der Zustimmung des Generalcapitels drei Benedictineräbte wählen und mit der Kraft apostolischer Machtvollkommenheit die Klöster seines Ordens in Ungarn visitiren und reformiren. — Die Ordenscapitel wurden in der Aufrechterhaltung der Klosterdisciplin durch genaue und strenge Synodalstatuten unterstützt. In Frankreich begegnen wir nur wenigen Nachrichten über Ordenscapitel in dieser Zeit: statt der Ordenscapitel wirkte der Episkopat für die Klosterreform. Eine Reihe von Diöcesan- und Provinzialsynoden des 13. Jahrh. beschäftigte sich mehr oder minder eingehend mit der Reform des Benedictinerordens. In Deutschland begegnen wir einigen vereinzelten ordensreformatorischen Statuten auf dem Provinzialconcil zu Trier 1238. Weitaus wichtiger aber ist in dieser Beziehung das kölner Concil vom J. 1260, welches sich in 28

zusammenhängenden Statuten mit der Reform der Benedictinermönche ausschließlich beschäftigt. Vor Allem wird ihnen die feierliche Besorgung des Gottesdienstes aufgetragen und jegliches Privateigenthum untersagt; gegen Zuwiderhandelnde ist jährlich einmal am Samstag vor dem Sonntag Lätare die Excommunication durch den Abt auszusprechen; die Simonie ist strengstens verpönt; der Armuth soll die Einfachheit in der Kleidung, in der Beobachtung der Tonsur und im Ausschlusse jeglicher Weichlichkeit in der Lagerstätte, die Beobachtung der Regelfasten, der Genuß der durch die Regel allein zugelassenen Nahrungsmittel wie auch der allen gemeinsame Tisch entsprechend sein. Die Clausur soll nur mit Genehmigung des Obern und zwar selten und nur im Nothfalle vor der Prim und nach der Complet verlassen werden. Ausgehende sollen nach Möglichkeit ihre Rückkunft bis zur Vesper beschleunigen. Hochzeiten dürfen sie niemals, wohl aber Begräbnissen der Verwandten beiwohnen. In jedem Kloster soll ein Gefängniß für die Straffälligen sein; flüchtige und abfällige Mönche soll der Abt zurückrufen; er selbst soll nach Möglichkeit am regulären Leben Theil nehmen. Für Gastfreundschaft und Armenspende soll freigebig gesorgt werden. Endlich sollen jährlich die Aebte der Diöcese Köln ihr Ordenscapitel in der Stadt abhalten. „Ebenso, heißt es, bestimmen wir, daß alle Aebte des Benedictinerordens schwarzen Gewandes unserer Diöcese jährlich zu Kreuz-Erhöhung in Köln entweder in St. Pantaleon oder in St. Martin ihr Capitel halten sollen, damit daselbst mit Bescheidenheit über die Beobachtung der Regel und unserer Statuten in den einzelnen Klöstern und über andere Angelegenheiten der Klöster verhandelt werde. Schuldigerweise abwesende Aebte sollen nach der Regel gestraft werden." Es ist dieses Statut das erste und einzige einer deutschen Synode, welches die Abhaltung der jährlichen Ordenscapitel anordnete, wie es die päpstlichen Constitutionen vorschrieben.

Im südlichen Deutschland wendete die außerordentliche Kirchensynode, welche der Legat Cardinal Guido 1267 zu Wien abhielt, der Reform des Benedictinerordens ihr Augenmerk zu. Der Wortlaut des bezüglichen Statuts verräth keinen erfreulichen Zustand des damaligen Ordenslebens. „Da die laute Klage, sagt dasselbe, unser Herz und unser Ohr erschütterte, daß die Aebte und Mönche des Benedictinerordens an sehr vielen Orten von der Beobachtung der h. Regel freventlich zurückweichen und zum Schaden ihrer Seelen und zum Aergerniß sehr vieler Menschen ein sehr ausgelassenes Leben führen, so befehlen wir, um diesem Verderben mit einem Heilmittel zu begegnen, allen Bischöfen der salzburger Provinz und dem Bischof von Prag, daß ein jeder derselben innerhalb eines Jahres unter Beihülfe zweier Cistercienser-Aebte alle Klöster der schwarzen Mönche seiner Diöcese untersuche, verbessere und reformire, sowohl im Haupte als auch in den Gliedern." — Wir finden im nördlichen und westlichen Deutschland nirgends ausführliche Nachrichten über die Reform des Ordenslebens in dieser Zeit, wenn wir von den Provinzialconcilien und Synoden absehen. Aber gerade diese enthalten zur Aufklärung dieser Frage reichliches Material. Das unter dem Erzbischof Sigfrid von Köln 1281 abgehaltene Provinzialconcil verbietet alles nicht hinlänglich gerechtfertigte Verlassen der Clausur, verlangt Beobachtung des immerwährenden Stillschweigens im Bethause, Schlafhause und Speisesaale und zu bestimmten Stunden in den übrigen klösterlichen Gebäuden, Gemeinsamkeit des Tisches und Schlafhauses, Gleichförmigkeit der Speise und der regelmäßigen Kleidung, Beobachtung des Fastens, Verzichtleistung auf alles Privateigenthum, und zwar unter Strafe der Excommunication. Auch den Officialen ist jede freie Verfügung, sei es Verkauf, Kauf oder Anleihe, nur mit Wissen und Willen des Abtes und Capitels gestattet, sonst unterliegen sie der gleichen Strafe. Schließlich wird den Aebten die Handhabung der Zucht dringend anempfohlen und dieselben unter Strafe der Excommunication zur Abhaltung der Ordenscapitel angehalten. Die Gründe, welche den Erzbischof Sigfrid bewogen, sich die Reform der Klöster so eifrig angelegen sein zu lassen, hätte Sch. aus der interessanten, wenn auch traurigen Geschichte des Klosters Mechtern bei Köln entnehmen können. Mit reicher Unterstützung des Erzbischofs Philipp von Heinsberg war in der zweiten Hälfte des 12. Jahrh. westlich von Köln ein Stift für regulirte Chorherren erbaut und dotirt worden. Bald riß unter den Chorherren eine solche Zuchtlosigkeit ein, daß die Erzbischöfe Conrad und Engelbert und die päpstlichen Legaten Peter und Hugo mit den schärfsten kirchlichen Strafen einschreiten mußten. Alles half nichts, das Verderben machte immer weitere Fortschritte und das Stift spottete jedes Versuches der Reform und Zurückführung zu Zucht und Ordnung. Endlich sahen sich Propst und Convent genöthigt, die Kirche, Gebäulichkeit und das ganze überschuldete Besitzthum an den Erzbischof abzutreten. Dieser berief Benedictinermönche dahin. Bald traten diese in die Fußtapfen ihrer Vorgänger, und überschritten alle Grenzen mönchischer Zucht, überließen sich den mannigfachsten Ausgelassenheiten und Ausschweifungen, verübten Diebstahl, Raub und Mord, verpraßten das ganze Besitzthum, steckten die Kirche in Flammen, und verkauften aus dem Convent alles, was nicht niet- und nagelfest war. Der Erzbischof Sigfrid sah sich 1277 gezwungen, mit aller Strenge gegen die gottvergessenen Mönche einzuschreiten, wies sie sämmtlich aus dem Kloster und sorgte dafür, daß mit Hülfe des Bruno Hardefust ein neues Frauenkloster daselbst gegründet wurde. Wenn solche Vorgänge in einem Kloster unmittelbar vor den Thoren der Bischofsstadt möglich waren, that eine ernste Reform sicherlich Noth. — Nachdem der Verf. über die Reformbestrebungen des Erzbischofs Sigfrid berichtet hat, führt er auch noch in Kürze die Reformbemühungen des Erzbischofs Heinrich an.

Schmieders kleine Arbeit beruht auf einem sorgfältigen Studium der einschlägigen Quellen. Wir möchten wünschen, daß er seine Forschungen weiter auf das 15. Jahrhundert ausdehne und uns recht bald mit einer größern Arbeit, namentlich über die Klosterreformen dieser so wichtigen Zeit, erfreuen wollte.

Köln. L. Ennen.

Pastoraltheologie.

Pastoraltheologie. Durch Dr. **Joseph Amberger,** Domkapitular in Regensburg. Erster Band. Dritte und mehrfach verbesserte Auflage. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Regensburg, Pustet 1866. 688 S. gr. 8. 1 Thlr. 24 Sgr.

Wir haben hier die dritte Auflage eines Werkes, das im J. 1851 in der ersten Auflage erschien. Der rasche Absatz von zwei Auflagen desselben hat die billigenden und lobpreisenden Urtheile, womit es bei seinem ersten Erscheinen begrüßt wurde, vollkommen gerechtfertigt. Wir geben zuerst einen Ueberblick über den Inhalt und die Anordnung des ganzen Werkes, besprechen dann sein Verhältniß zu den frühern Erscheinungen in diesem Fache, und gehen endlich auf den reichen Inhalt dieses ersten Bandes näher ein.

Amberger hat den Gesammtinhalt der Pastoralwissenschaft in vier Bücher abgegliedert. Das 1. Buch bezeichnet er als Grundlegung, das 2. handelt vom Pastoralamte, das 3. vom Pastoralleben, das 4. vom Pastoralwirken. Fassen wir das 1. Buch als Einleitung in das Ganze, was es in der That ist, so tritt uns im 2. die Pastoration in der Idee, im 3. in ihrem Leben, im 4. in ihrem Wirken entgegen. Idee, Leben und Wirken bleiben die Hauptmomente der gesammten wissenschaftlichen Entwicklung. Was andere Bearbeiter zum Anhaltspunkte ihrer Eintheilung machten, die dreifache Thätigkeit Christi als des Propheten, des Hohenpriesters und des himmlischen Königs, das begründet nur die Eintheilung der Pastoral-Wirksamkeit, und ist auch für die

Gliederung des 4. Buches von A. als maßgebend anerkannt worden.

Wie einst Sailer in der Einleitung in die Pastoraltheologie die vortreffliche Darstellung des Ideals eines Seelsorgers aus lauter Aussprüchen der heiligen Väter und aus Concilien- und Synodalbeschlüssen zusammengesetzt hat, ebenso bietet uns A. die ganze Pastoraltheologie, deren Idee er richtig gefaßt und klar entwickelt hat, in lauter Sentenzen und längern oder kürzern Lehrstücken aus den Schriften der Kirchenlehrer und anderer heiligen Männer. Oft ist es nur eine kurze Einleitung zur Orientirung über den nachfolgenden Inhalt, was er selber gibt, dann folgt Väterstelle auf Väterstelle zu solcher Einheit verbunden, daß man nur selten eine Lücke oder einen Sprung zu gewahren glaubt. Das Ganze ist eine recht freundliche Mosaik, und wir haben an diesem Werke wirklich eine catena aurea der Väter und Conciliembeschlüsse bezüglich der Pastoralwissenschaft. Und da sind es nicht einzelne von den Werken der Väter, die ex professo über diesen Gegenstand geschrieben haben und leicht ausgebeutet werden konnten, wie z. B. Chrysostomus und Gregor der Gr.: sondern es begegnen uns wenigstens fünfzig Kirchenschriftsteller, deren Werke vom Verf. excerpirt wurden, um ihre Aussprüche gehörigen Ortes statt des eigenen Raisonnement einfügen zu können. Wir bezeichnen dieß als einen doppelten Vorzug des Werkes. Fürs Erste verleiht es demselben eine Autorität, die es ohnedem nie erlangen könnte, wie correct die eigene Darstellung des Verf. auch sein möchte; und fürs Zweite werden die Leser des Buches mit den Vätern bekannt und in das Verständniß der einschlägigen Schriften derselben eingeführt. Am häufigsten begegnen wir (wenigstens im 1. Bande) dem Chrysostomus, und zwar sind dessen Homilieen und Briefe eben so sorgfältig benützt, wie sein Büchlein de sacerdotio. Ihm am nächsten steht Gregor der Gr.; seine libri mor. und seine Homilieen und Briefe liefern noch weit mehr Stoff als seine regula pastoralis. Dann kommen Ambrosius und Augustinus, Hieronymus, Gregor von Nazianz, Basilius der Gr., Gregor von Nyssa, Isidor von Pelusium und von Sevilla, und aus dem Mittelalter vorzüglich der h. Bernard und Peter von Blois, nebst Alkuin, Petrus Damiani, Thomas von Aquin, Bonaventura u. s. w. Diese Art der Abfassung gibt dem Buche den Charakter einer Erbauungslectüre. Und das soll es auch sein und bleiben. Es soll das unentbehrliche Handbuch des Priesters sein und ihm täglich die so nothwendige geistige Nahrung zu seiner Erfrischung und Kräftigung bieten. Wir haben, seit Sailer undankbar und unbillig vergessen wurde, kein Buch über praktische Theologie, das so geistreich und mit solcher Klarheit den Seelsorger über seinen hochwichtigen Beruf verständigen und für denselben begeistern könnte, wie das vorliegende. Soviel über das Ganze dieses Werkes.

Die Einseitigkeit, mit der man gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts und im Anfange des gegenwärtigen das Feld der praktischen Theologie bearbeitet hat, hat Werner [1]) mit der ihm eigenen Milde mehr angedeutet als beschrieben. Von einer Idee des Lebens und der Wirksamkeit des geistigen Leibes Christi und der Organe desselben, als einer Fortsetzung und Vollendung des Erlösungswerkes Christi hatte man gar keine Ahnung. „Es machte sich, wie A. sagt, eine allzusehr auf das Aeußerliche gehende Richtung mehr und mehr geltend. . . . Man wendete sich mehr und mehr weg von dem Mittelpunkte, von dem Herzen der Kirche.“ S. 219. Die Anweisungen zur Ausübung der Seelsorge aus jener Zeit haben Aehnlichkeit mit dem Unterfangen jenes Tausendkünstlers, der durch Beibringung einiger Handgriffe einen jeden Menschen in kürzester Zeit zum vollendeten Kunstmaler bilden zu können vorgab. Daß alle höhere, geistige Wirksamkeit durch ein höheres, geistiges Leben bedingt sei, und daß dieses von einer Idee getragen und in seiner Wirksamkeit geleitet werden müsse, davon hatten diese Leute keine Ahnung. Und weil die Lehrmeister dieses Faches aller Idee ledig geblieben, darum entbehrten auch ihre Werke des wissenschaftlichen Charakters. Ja man erklärte geradezu, die praktische Theologie sei keine Wissenschaft und einer den Anforderungen der Wissenschaft genügenden Behandlung gar nicht fähig. Man stellte Regeln auf, welche der Candidat sich merken und die er anwenden sollte bei Anfertigung und beim Vortrag der Predigt, beim Katechesiren, beim Beichthören und bei den übrigen Verrichtungen eines Geistlichen. Hier ein Stück aus der Anleitung zur Beredtsamkeit, dort ein Stück aus der Didaktik, hier etliche Grundsätze aus der Casuistik, dort einige Lehrsätze aus dem kanonischen Rechte — mit einigen wohlgemeinten Ermahnungen zur Pastoralklugheit — und die Pastoraltheologie war fertig. „In dieser Zeit waren es auf dem Gebiete der Pastoraltheologie in Deutschland vornehmlich zwei Männer, welche rastlos und mit dem segenreichsten Erfolge für Christus und seine Kirche und für inneres Leben arbeiteten . . . Sailer und Wittmann.“ S. 219. Damit stimmen Alle überein, welche diese Männer mittelbar oder unmittelbar kennen zu lernen das Glück hatten. Letzterer hat mehr durch das lebendige Wort und durch die That, Sailer hat durch Wort und That und durch viele Schriften an dem Aufbau der Pastoraltheologie gearbeitet. Beide sind dem Verf. die Vorbilder und fast die einzigen Gewährsmänner aus der letzten Zeit. Von Sailer sagt er S. 45, „er habe die Idee von Pastoralamt und Pastoraltheologie tiefer erfaßt, als je Einer. Denn ihm ist das Pastoralamt nichts anderes, als das Amt Christi, von dem Diener Christi und der Kirche verwaltet und im Geiste Christi Christo nachverwaltet. Ihm ist Pastoraltheologie die Wissenschaft, die Menschen, die von Gott getrennt und entfernt und unter sich uneins sind, in Annäherung unter sich und zu Gott und in Einigung unter sich und mit Gott zu bringen, und zwar im Geiste Christi und im Geiste seiner Kirche.“ Dasselbe hat A. nur bestimmter und faßlicher ausgesprochen und in streng wissenschaftlicher Form durchgeführt. Was Werner S. 269 von Sailers Werke sagt, „es sei nicht bloß eine Theorie und Unterweisung, sondern ein lebendiges Gemälde seelsorgerlichen Lebens, Strebens und Wirkens, und es stelle dieses Leben und Wirken nach allen Seiten und Beziehungen, und zwar in der anziehendsten Weise dar“, das gilt noch mehr von A.'s Pastoraltheologie. Außerdem hat A. Alles benützt, was in den Schriften über praktische Theologie von den Theologen der Gegenwart Anregendes und Geistreiches geboten ward. Insbesondere begegnen wir in dem Abschnitte über katechetischen Unterricht und Erziehung, wie die erste Auflage des 3. Bandes denselben uns darbietet, sehr oft den ehrwürdigen Lehrern Overberg und Hirscher.

Der erste Theil, der uns in der dritten Auflage vorliegt, beginnt mit einer Anrede des Verf. an seine ehemaligen Schüler, der sich zur weitern Erklärung ein Brief Alkuins an einen Schüler anschließt, und die mit einer ernsten Mahnung einer heiligen Seherin (Hildegardis) endet. Die Einleitung in das Ganze gibt der Verf. in den zwei Capiteln des 1. Buches, die er als „Bauplan“ und „Bausteine“ bezeichnet. Man könnte über die glückliche Wahl dieser beiden Bezeichnungen streiten, es ist aber nicht nothwendig. Hier wird der Pastoraltheol. der Charakter einer Wissenschaft vindicirt, und ihr die ihr gebührende Stellung unter den andern theologischen Disciplinen angewiesen. Mehrere Paragraphen haben in dieser neuen Auflage eine bestimmtere Fassung oder Beschränkung erhalten. Die „Bausteine“, mittelst derer diese Disciplin erbaut wird, oder die Quellen, aus denen der Pastoraltheologe schöpft, sind die h. Schrift und das Wort und das Leben der Kirche. S. 174—216 sind die Lehrer der Kirche mit ihren in das Gebiet der Pastoraltheologie einschlägigen Schriften verzeichnet. Den Schluß des 1. Buches

1) Geschichte der katholischen Theologie S. 268 ff.

bilden 40 Regeln, die sich der selige Bischof Wittmann im J. 1798 als den Kanon für seine Leitung und Führung der Jünglinge aufgeschrieben hat. Sie befassen sich so ganz mit dem innern Leben und sind auch in so mystischem Ausdrucke gegeben, daß sie unwillkürlich an Berniers Louvigni erinnern und zu den kräftigen und körnigen Väterstellen nicht ganz zu passen scheinen.

Das 2. Buch handelt vom Pastoralamte. Es ist dies die Fortsetzung des dreifachen Amtes Christi in der Kirche und durch die Kirche zum Heile der Welt. Daraus ergibt sich das Wesen und die Würde der Seelsorge. Vortrefflich ist hier S. 249—260 die kirchliche Ordnung, wie sie dem innern Leben der Kirche entsprechend von Anfang sich gemacht hat und den ausgesprochenen Gesetzen der Kirche zufolge sich überall constituiren soll, wo Gläubige sich finden, historisch entwickelt, und mit tiefer Einsicht ist die Bedeutung der Pfarrkirche und des Pfarrverbandes dargestellt. Wo immer die kirchlichen Verhältnisse geordnet sind, da findet sich dies Alles verwirklicht. Die ganze Gemeinde versammelt sich an jedem Sonn- und Festtage in der Einen Pfarrkirche um ihren Pfarrer. Wie aber diese Idee realisirt werden könne, wo Ein Pfarrer allein drei bis vier gleichberechtigte Pfarrkirchlein hat, von denen jede kaum den dritten Theil der ganzen Gemeinde fassen kann, und in denen er abwechselnd an je einem Sonntag vor einem kleinen Bruchstücke seiner Pfarrkinder Gottesdienst halten muß, während die Mehrzahl derselben weiß Gott wohin geht — oder wo der Pfarrer mit seinem Hülfspriester 6—8 solche Quasipfarrkirchen hat und immer dem Hirten gleicht, der etlichen verlorenen Schafen nachläuft, während die andern sich auch verlaufen und verirren — wie die Idee von der Pfarrseelsorge bei solchen Mißständen, wie sie in den drei altbayerischen Diöcesen bis auf den heutigen Tag noch vielfach bestehen und wie sie dem Verf. nicht unbekannt sein können, verwirklicht werden möge, davon finden wir nirgend eine Andeutung. Von dieser Abnormität können sich Auswärtige kaum einen Begriff machen. In allen Diöcesen, wo die Pfarrverhältnisse auch nur einigermaßen geordnet sind, bilden die Pfarrer immer mehr als die Hälfte des Gesammtklerus, z. B. in Würzburg, Eichstädt, Bamberg, Rottenburg, Köln. In München-Freising sind unter 1300 Priestern nur 350, somit etwas mehr als der vierte Theil des Gesammtklerus Pfarrer [1]). In Passau und Regensburg ist das Verhältniß nicht viel anders. Wie kann da noch von einem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit die Rede sein, wo man nie zusammen kommt? Und wie soll der Pfarrer eine ganze Gemeinde seelsorglich leiten, wenn er alle Sonntage nur einen winzigen Bruchtheil derselben sieht, und nur alle 3—4 Wochen denselben winzigen Bruchtheil? — Diese Mißorganisation liegt Einem ganz besonders wie ein drückender Alp auf dem Nacken, wenn man dann S. 267—289 die großartige und durchweg wahre Beleuchtung des Ranges eines Seelsorgers und der Erhabenheit des Seelsorgeramtes erwägt und endlich S. 538—548 noch liest, was der Verf. so ergreifend und klar über die dreifache Pflicht des Hirten sagt, 1. bei seiner Heerde zu sein, 2. sie zu kennen, 3. sie zu lieben. Man sollte meinen, eine solche der Idee wahrer Seelsorge vollkommen entsprechende Darlegung müßte einen Jeden, der noch ein wenig im Stande ist, die Wirklichkeit mit dem Ideale zu vergleichen, gründlich überzeugen, daß die gegenwärtigen, bald tausendjährigen, nie veränderten Parochialverhältnisse dieser Diöcesen als die reinste Ironie auf eine dem Geiste der Kirche und den Anforderungen des Tridentinums (Sess. XXIV. c. 13) entsprechende pfarramtliche Seelsorge angesehen werden müssen, wenn er auch in seinem ganzen Leben nie hat mit eigenen Augen sehen können, wie es bezüglich des kirchlichen Lebens und der gottesdienstlichen Betheiligung in einer kath. Gemeinde aussieht, in der die Parochialverhältnisse auch nur annäherungsweise dem Ideal entsprechen. Freilich würde es Arbeit und Geld kosten, die umfangreichen Bezirke, die man jetzt Pfarreien nennt, in wirkliche Pfarrgemeinden abzutheilen, den Gemeinden Pfarrkirchen herzustellen, in denen sich doch die Mehrzahl der Gläubigen versammeln könnte, und den Geistlichen so zu stellen, daß er in Wahrheit Pfarrer wäre, in Wirklichkeit eine Pfarrkirche hätte und die ganze Gemeinde als die seinige anzuerkennen berechtigt wäre. Zur Rechtfertigung des bestehenden Usus bringt man die absonderlichsten Gründe vor, z. B. die Leute könnten sich mit einer Schloßmesse begnügen, es sei den geistlichen Herren gesund, wenn sie weit auslaufen müßten, um Gottesdienst zu halten u. s. w. Andere Gründe, die man auch noch vernehmen kann, sind der Art, daß man sie gar nicht mittheilen kann. Während in der Erzdiöcese Köln unter dem Cardinal Geissel die Pfarrstellen um mehr als anderthalbhundert vermehrt wurden, und während Augsburg in kurzer Zeit die Zahl seiner Pfarreien von 810 auf 845 erhöhte, bleiben hier die Zahlen stereotyp wie in einer Logarithmentabelle. Man schleppt sich fort mit der immensen Last freiherrlicher Beneficiaten, die oft recht armselig gestellt sind und außer dem Messelesen vielfältig keine Verpflichtung haben, obgleich sie zum Theile der jüngern Classe des Klerus zugezählt werden. Doch genug hievon!

Nach einer gedrängten Darlegung des Wesens und der Würde katholischer Seelsorge beleuchtet der Verf. die Gefahren der Seelsorge von den drei Feinden unsers Geschlechtes, und macht auf die Lauheit und Trägheit als den größten derselben aufmerksam. S. 336 ff. Dann ermuntert und erhebt er den Geängstigten durch Hinweisung auf die kostbaren, ewig dauernden und ewig erfreuenden Früchte gewissenhafter seelsorglicher Thätigkeit. — Das 2. Capitel dieses Buches zeigt die Führung des Pastoralamtes im Geiste Christi und seiner Kirche. Der oberste Grundsatz ist das Opfer, die ausnahmslose Hingabe an den Erlöser und an die durch sein Blut erkaufte, dem Hirten übergebene Gemeinde. Wo der geistliche Hirt zu dieser Hingabe entschlossen ist, da ist er das Licht seiner Gemeinde, er liebt mit heiligem Eifer seine Gemeinde und wird selber unablässig geleitet von dem Geiste Jesu Christi. S 359—485. Die mannigfachen Hindernisse überwindet er durch Christus, durch den Schutz der Gottesmutter, der Engel und Heiligen, durch Unterstützung der frommen Mitglieder seiner Gemeinde, die er in kirchlichen Vereinen um sich sammelt und seiner besondern Leitung unterstellt. S. 485—536. Daran schließen sich die schon erwähnten Vorbedingungen einer der Art fruchtbringenden Wirksamkeit, nämlich daß der Hirt bei der Heerde sei (nicht Stunden weit von ihr entfernt), daß er sie kenne (was nur im seelsorglichen Verkehre möglich ist), daß er sie liebe. S. 538—548. — Das letzte Capitel dieses 2. Buches bespricht die Uebertragung des Pastoralamtes im weitesten Sinne des Wortes (nicht bloß kanonische Institution), und da bilden die Lehre vom Beruf, von der Vorbereitung, von der Weihung und von der Sendung des Geistlichen die Hauptabschnitte. S. 548—675.

Wir wünschen dies Buch in der Hand eines jeden Geistlichen und sind der Meinung, die Candidaten des Priesterthumes könnten schon im letzten Jahre ihrer Vorbereitung in dasselbe eingeführt werden. Es kann zugleich auch zur täglichen geistlichen Lesung dienen, und ich möchte fast sagen, als Betrachtungsbuch. Für jeden Fall wird es Allen, die sich in demselben orientirt haben, was ohne große Mühe geschehen kann, ein Buch der Belehrung und ein Rathgeber sein, zu dem man immer gern wieder seine Zuflucht nimmt, wie dies ehedem bezüglich Sailers Pastoraltheologie dessen treue Schüler gehalten haben. Die Uebertragung griechischer und lateinischer Väterstellen und Synodalbeschlüsse ist vortrefflich, und man vergißt fast immer, daß man eine Uebersetzung liest. Die Sprache ist durchweg

---

1) Der vorletzte Schematismus von München-Freising zählt 1298 Priester und unter diesen 350 Pfarrer.

correct und edel; nur will dem Ref. die gar häufige Vorstellung des Verbums vor das Object manchmal etwas gezwungen und manirirt erscheinen. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß durch dieses Werk die Pastoraltheologie wieder neues Ansehen gewinnen, daß man darüber die sehr trockenen, wenn auch für den ersten Unterricht nothdürftig brauchbaren Pastoralanweisungen vergessen, und daß dieser Wissenschaft eine neue Aera blühen werde, wie es geschehen, als Sailer das erste erquickliche Werk dieser Disciplin geschrieben hat. Wir begrüßen in Amberger Sailerum redivivum.

Freising. Magnus Jocham.

Homiletik.

Meditationen über den 118. Psalm. Nebst einer Reihe von Fest- und Gelegenheitsreden. Von Dr. **Joh. Emanuel Veith**, Ehrendomherrn zc. zc. Wien, Braumüller 1866. VI u. 431 S. 8. 1 Thlr.

Der 118. Psalm ist ein Lehrgedicht, das zu seinem Inhalt die göttliche Offenbarung hat. Der Verfasser des Psalms behandelt seinen Gegenstand in 22 Strophen von 8 Versen. Durch die Wahl des Octonars hat er die Vollkommenheit der göttlichen Offenbarung angedeutet und durch die 22 Strophen nach den 22 Buchstaben des hebr. Alphabets will er lehren, daß, wie die Buchstaben die Elemente der Sprache, so die göttliche Offenbarung das Element des geistlichen Lebens, welches in seiner Entwicklung zum vollen Mannesalter Christi auch in einem Octonar verläuft; daher sind es ebenfalls acht Benennungen der göttlichen Offenbarung, welche im Psalm in den verschiedensten Wendungen, abwechselnd mit synonymen Redeweisen immer wiederkehren.

Da der 118. Psalm im Brevier in den kleinen Horen steht, so hat jeder kath. Priester denselben viel hundertmal zu recitiren. „Weil aber die Tiefe desselben, um mit Augustinus zu reden, nur von Wenigen ermessen wird, denn je offener der Sinn vorzuliegen scheint, desto mehr bleibt er dem oberflächlichen Verständniß verborgen"; so erging es diesem Psalm wie dem Rosenkranzgebet: er kam in den Geruch der Langweiligkeit, wodurch das „Lippengebet" auch ins Brevier sich eindränge. Diese Anklage stützt sich auf jene Exegeten, welche sagen, ein zusammenhängender Gedankengang lasse sich ohne Künstelei nicht nachweisen, indem es schon schwer halte, einen innern Zusammenhang der einzelnen Verse eines Octonars ausfindig zu machen [1]. Es ist daher schon an sich eine sehr dankenswerthe Arbeit, diesen Psalm, den die Väter so sehr preisen, von diesen schweren Anklagen zu rechtfertigen. Das will Veith in seinem vorliegenden Buche. Sehen wir nun zu, wie er das versucht, und in wieweit es ihm gelungen ist.

In der Einleitung bespricht er die Bedeutung, den Inhalt und die Form des Ps., großentheils mit den Worten der gelehrtesten Kirchenväter. Darauf folgt eine Uebersetzung des Psalms nach dem Urtexte mit Rücksicht auf die Uebersetzungen von Delitzsch und Hitzig (die Abweichungen des lateinischen Textes werden in den Meditationen berücksichtigt). Diese Uebersetzung hat vor den andern den Vorzug, daß sie sehr genau und licht in den Ausdrücken bei den Uebergängen und Wendungen des Psalms ist, wodurch wesentlich beigetragen wird zu einem tiefern Verständnisse der oft schwierigen Stellen der Vulgata. — Der Meditationen selbst sind eilf, indem V. in jeder zwei Octonare behandelt.

Den Inhalt und Zusammenhang der 4 ersten Octonare bestimmt V. also: Wer das Heil des gottgefälligen Lebens und der künftigen Seligkeit erreichen will, der muß vor Allem auf dieses Ziel, sowie auf die Schritte, die dahin führen, den Blick richten und dies nicht erst nach langer Sündengewohnheit, sondern schon in der Blüthe der Jugend muß er sich darin befestigen. Diesem von Gott dem Menschen gesetzten Ziele entgegen ist das Gesetz des Fleisches, das in unsern Gliedern wirkt; es bereitet dem Glaubenstreuen auf dem Wege zu seinem Ziele viele und große Beschwerden und Hindernisse, welche nur durch göttliche Mithülfe überwunden werden. Diese vier Octonare hat die Kirche ihrem Morgengebete, der Prim, einverleibt und damit den Priester beten gelehrt, der Herr möge schon in der ersten Tagesstunde seine Schritte auf den Weg des göttlichen Gesetzes leiten und ihm die Gnade verleihen, daß er alle Hindernisse, die ihn während des Tages vom Wege der Wahrheit und des Lebens ableiten wollen, siegreich überwinde.

Der Zusammenhang der sechs Octonare der Terz wird also bestimmt: Nicht aber wer nur gut anfängt (1—4), erreicht schon das Ziel, sondern wer gut fortläuft; daher ist der Grundgedanke des 5. Octonars die Beharrlichkeit im Gesetze Gottes und im 6. Oct. bittet der Sänger um die Gnade, jederzeit das Rechte zu erkennen und das Erkannte zu vollbringen. Nur wer ausharrt bis ans Ende wird selig. In dieser Idee verbindet sich unmittelbar mit dem 6. der 7. Oct., in welchem der Psalmist Gott bittet, die „ihm gegebene Verheißung" an ihm zu erfüllen, denn nur in dieser harrt er nicht allein in Ruhe, sondern auch in Drangsalen und Leiden aus (8. Oct.). Es ist das die Verheißung des Messias und V. unterläßt es nicht, an dieser Stelle auf „die messianische Bedeutung" des Psalms hinzuweisen (S. 57. 64 u. f.). In diesem Grundgedanken erhalten die Octonare 9 und 10, welche nach V. eine gedrängte Wiederholung aller frühern Gedanken sind und einen gewissen Abschluß des Ganzen bilden, eine großartige Perspective; denn sie sind nicht eine einfache Wiederholung; der Sänger erhebt sich zur Idee der göttlichen Weltregierung und zur hohen Bestimmung und Begabung des Menschen in dieser Oekonomie des Heils, in welcher der Mensch nicht allein sich, sondern auch Andere zu Gott hinzuwenden berufen ist, damit Einer am Andern sich erbaue.

Wenn wir den Menschen in der göttlichen Heilsökonomie betrachten, wie groß erscheint er; sehen wir ihn aber in der Wirklichkeit, wie arm und hülfsbedürftig ist er! Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist das eines hülfsbedürftigen Kindes zu einem allmächtigen und allgütigen Vater, der es seiner Bestimmung entgegenführen will. Von dieser Abhängigkeit des Menschen, durch die er allseitig an Gottes Hülfe angewiesen, handelt der 11., von Gottes Allmacht und helfender Liebe der 12. Octonar. Wegen dieses wirklichen Verhältnisses darf das Studium der göttlichen Offenbarung nicht still stehen oder vernachlässigt werden, denn in den Wissenschaften des Heils lernt man nie aus. Die Erkenntniß Gottes ist ein großes, herrliches Licht, das immer mehr die Finsterniß des Herzens verscheucht, die Gesinnung reinigt, den Muth erhebt, den Weg der Gerechtigkeit lehrt und jedes tugendliche Verlangen kräftigt. Die Fortschritte in der Erkenntniß des göttlichen Gesetzes und die daraus erwachsenden Früchte sind daher der Inhalt des 13. und 14. Oct. Mit der fortschreitenden Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und der Liebe derselben wächst auch jene Entschiedenheit der Gesinnung, welche allem Niedrigen und Schlechten widerstrebt. Zwischen Licht und Finsterniß, Christus und Belial, der Gerechtigkeit Gottes und

1) Daß auch bei dieser Ansicht eine würdige Auffassung und Behandlung des Psalms sehr wohl möglich ist, zeigen die Erklärungen von Schegg und Thalhofer. Vgl. Haneberg, Bibl. Off. S. 321: „Allerdings losgerissene Sätze, ohne strengen Zusammenhang, mit vielen Wiederholungen; aber eben dadurch geeignet, die wichtigen Grundgedanken in hundertfältigen Wendungen geltend zu machen. Cantabiles mihi erant iustificationes tuae in loco peregrinationis meae, V. 54, kann als Thema dieses wichtigen Psalms angesehen werden. Er eignete sich daher für jene Horen, welche uns mahnen, das Tagewerk mit heiliger Meinung zu beseelen." R.

ihrer Verleugnung kann es keine Gemeinschaft geben (15. und 16. Oct.). Der 11.—16. Oct. ist der Inhalt des Gebetes der Sext. Wie diese Stunde die Höhe des Tages ist, so betet auch der Priester in dieser Stunde, daß ihm Gott die Gabe verleihe, in der Erkenntniß und Liebe des Gesetzes zu wachsen, damit er auf der Höhe der Wissenschaft und der Tugend stehe.

Oct. 17—22 bilden den Schluß des Psalms. Daher kehrt der Sänger von neuem zum göttlichen Gesetz zurück und preist es in den schwungvollsten Ausdrücken als wundervoll, erleuchtend, belebend (17), als untrüglich, gerecht, ewig dauernd (18). In dieser Erkenntniß gründet die Dringlichkeit und Macht des Gebetes, damit wir durch die Gnade desjenigen, auf welchen das ganze Gesetz und alle Satzungen des Alten Testamentes hinweisen, durch Jesum Christum dem innerlichen und äußerlichen Menschen nach erneuert und wiederhergestellt werden (19. 20). In diesem Gedanken findet auch der Aufschwung des Sängers seinen Ruhepunkt, in der seligen Gewißheit von der unwandelbaren Treue der göttlichen Verheißungen. Wie jedoch ein kunstgerechtes, vielstimmiges Tonwerk in seinen Ausgängen das Grundthema und dessen Entwicklung in kräftigen Tacten zusammenfaßt, so wird auch in den beiden letzten Octonaren 21 und 22 alles früher Vorgetragene in gedrängten und energischen Zügen wiederholt und durch einen herrlichen Aufschwung zum Abschluß gebracht: „Leben wird meine Seele und dich preisen, und deine Gerichte werden mich beschützen, wenn ich noch umherirre in diesem Lande der Verbannung; denn deine Gebote habe ich nicht vergessen." So wird auch das Leben des Priesters und jedes Christen, der in Glaube und Liebe mit Hülfe der Gnade Gottes durch Sacrament und Gebet ausharrt bis ans Ende, ein lebendiges Lob Gottes und seines Gesetzes sein. (Hymnus der Non: praemium mortis sacrae perennis instet gloria).

Es mögen in dieser Darstellung der Grundgedanken und des organischen Zusammenhangs des 118. Psalms einem schärfern Auge manche Uebergänge als nicht begründet genug erscheinen; für den andächtigen Beter des Breviers behalten diese Meditationen bei ihrer reichen Fülle von schönen und zum Nachmeditiren anregenden Gedanken einen bleibenden Werth.

S. 167—431 ist eine Auslese von „Festvorträgen" und „Gelegenheitsreden" beigefügt. Erstere gleichen vollkommen den bekannten Festpredigten Veiths. Nur einen Punkt möchte ich hier hervorheben. In der Predigt auf das Fest Peter und Paul bespricht V. das Verhältniß der Auctorität des Glaubens zur Freiheit der Wissenschaft, in der Predigt am Feste des h. Leopold das Verhältniß der Kirche zum Staate. Damit hat er die Frage, ob man theologische und politische Tagesfragen auch auf die Kanzel bringen solle, thatsächlich beantwortet; er sagt: ja, wenn es Zeit- und Ortsverhältnisse erfordern. Durch die Weise aber, wie V. diese schwierigen Themata behandelt, lehrt er uns, daß dies nur von jenen Predigern geschehen soll, die ihrer Aufgabe ganz und gar gewachsen sind; denn die Andern machen die Sachen nur schlimmer.

Unter den zehn Gelegenheitsreden finden sich ein im Katholiken-Verein gehaltener Vortrag über die Ehe (S. 331) und sechs Trauungsreden. In ersterm wird auch die Frage behandelt: wenn die Brautleute selbst die Spender oder mittelbaren Bewirker des Sacramentes sind, „was für einen Werth behält dann die kirchliche Feierlichkeit der Trauung, der priesterlichen Einsegnung oder Copulation? Immerhin einen sehr großen. Denn erstlich erfüllt sie eine durchaus nothwendige Bedingung, nämlich die der Assistenz und Zeugenschaft der Kirche. Fürs Zweite gewährleistet sie den Ausspruch ihrer Zustimmung oder Sanction und des kirchlichen Segens, durch welchen die Gnade mitgetheilt wird, die Christus durch sein Verdienst für die Menschen erworben hat. Im Sacramente der Ehe hat diese Gnade die besondere Wirksamkeit, die natürliche oder bloß irdische Liebe der Ehegatten zur Würde und Ausdauer der himmlischen zu erheben" (S. 343). — Die gleichfalls im Katholiken-Verein gehaltene Rede über die „Askese der Schweigsamkeit" enthält treffende Bemerkungen über die Behutsamkeit und Umsicht im Gespräche über Gegenstände, die dem Gebiete des Glaubens, der Frömmigkeit und des innerlichen Lebens angehören.

Haushowfen. F. Boxler.

Kunstgeschichte.

1. **Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst** von Dr. **Wilh. Lübke.** Fünfte umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 170 Illustrationen. Leipzig, E. A. Seemann 1866. X u. 212 S. 8. 1 Thlr. 12 Sgr.
2. **Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie** des deutschen Mittelalters, von **Heinrich Otte.** Vierte umgearbeitete Auflage. Mit zahlreichen Holzschnitten und andern Abbildungen. 1. u. 2. Lieferung. Leipzig, T. O. Weigel 1863—1866. 556 S. 8. 5 Thlr. 10 Sgr.

Das Erstlingswerk des seither so fruchtbaren und vielgelesenen W. Lübke, die „Vorschule zur Geschichte der Kirchenbaukunst des Mittelalters" (zuerst 1851, 4. Aufl. 1858), erscheint in dem erstgenannten Buche in seiner 5. Auflage, die allerdings insofern ein neues Werk ist, als die frühern Auflagen bloß den Bau der Kirche, die gegenwärtige aber auch deren Ausschmückung behandelt. In der „Geschichte des Kirchenbaues", dem ersten Theile, bespricht der Verf. 1. die altchristliche Basilika; 2. den byzantinischen, 3. den romanischen, 4. den Uebergangsstil; 5. den gothischen Stil; 6. den deutschen Backsteinbau; 7. Klosteranlagen des MA. Der zweite Theil, „Ausstattung der Kirche", handelt vom Altar, den Altargeräthen, von Kreuzen und Reliquiarien, Leuchtern, Taufgefäßen, Grabmälern, von Lettner, Kanzel und Orgel, von Stuhlwerk und Schreinen, von malerischem und plastischem Schmuck u. dgl.

Zunächst hat Lübke seine „Vorschule" wohl für angehende Architecten und Studirende des Baufaches bestimmt. Ob das Werkchen diesem Zwecke entspricht, ob namentlich, wie es scheinen könnte, das in dem ersten Theile Gelieferte nicht viel zu allgemein und zu wenig technisch eingehend ist, kann ich nicht beurtheilen. Um so gewisser wird es aber einem andern Leserkreise entsprechen, allen Laien in der Kunst nämlich, die sich eine oberflächliche, aber einigermaßen richtige Kenntniß der kirchlichen Baustile, der bedeutendsten Denkmäler mittelalterlicher Architectur und einer stilgerechten Ausschmückung des Gotteshauses erwerben wollen. Da eine solche übersichtliche Kenntniß namentlich allen zu wünschen ist, denen die Sorge für die Kirchenbauten anheim gegeben ist, also vor allem den Geistlichen, und da ein ähnliches, verhältnißmäßig so vollständiges und gutgeschriebenes Compendium mir nicht bekannt ist, so möchte ich die Vorschule besonders den Studirenden der Theologie dringend empfehlen. Die Ausstattung derselben mit zahlreichen, trefflichen Illustrationen ist vorzüglich geeignet, das Verständniß zu unterstützen. Der Text ist knapp, ohne in den ermüdenden und abstoßenden Ton gewöhnlicher „Leitfäden" und „Grundrisse" zu verfallen. Den Preis muß man relativ billig nennen. Von Versehen, die zu Erinnerungen Anlaß gäben, möge u. a. das erwähnt sein, daß mehrmals technische Ausdrücke gebraucht werden, deren Verständniß dem Laien und Anfänger mit Unrecht zugetraut wird. So wird S. 13 von „kämpferartigen Aufsätzen", S. 30 von „diamantirten Flächen", S. 73 von „Stern- und Netzgewölben", S. 81 von „Fächergewölben", S. 204 von „Eierstäben, Palmetten und Profilen", ohne alle Erklärung dieser termini gesprochen. Ferner ist die Eintheilung der altchristlichen Kelche in Meßkelche und Ministerialkelche S. 113 nicht erschöpfend, denn es gab bekanntlich noch andere. Unter den ausgezeichnetern gravirten Grabplatten, welche S. 162 aufgeführt werden, ver-

diente die des Cardinals Nicolaus Cusanus in der Cueser Hospitalkirche wohl eher eine Erwähnung, als andere zu Erfurt u. s. f. — Der satirische, den Klerus verhöhnende Charakter der mancherlei Fratzenbilder und Eulenspiegeleien auf den Chorgestühlen und Misericordien des spätern M.A. ist nicht so ausgemacht, als es nach S. 176 scheinen muß. Die vereinzelte Inschrift der Freisinger Chorstühle cantent in choro, sicut asellus in foro; hic locus est horum qui cantant, non aliorum) beweist nichts für den allgemeinen Sinn jener Darstellungen.

Wesentlich erhöht würde der praktische Nutzen der „Vorschule", wenn der Verf. auch der Renaissanceperiode einige Seiten widmen wollte; da ja auch nach rückwärts über das Mittelalter hinaus in die urchristliche Zeit hinübergegriffen werden mußte und so bereits der Titel des Buches nicht mehr ganz genau ist, so hätte eine Berücksichtigung des Auslaufes der mittelalterlichen Kunst und ihrer Verdrängung durch die Renaissance wenig Bedenken. Ebenso wäre eine kurze Behandlung der liturgischen Gewänder u. s. f. nur ein Gewinn für das Buch und die Mehrzahl des sich demselben zuwendenden Publicums [1]).

Das zweite oben angezeigte Werk ist nicht bloß ein Compendium für Anfänger, sondern eine tüchtige wissenschaftliche Leistung, die allgemeine Anerkennung gefunden hat und nun bereits in 4. sehr vermehrter und verbesserter Auflage vorliegt. Das Material zu einer sämmtliche Culturgebiete des Mittelalters umfassenden Kunstarchäologie ist noch lange nicht erreichbar, und es war darum ein richtiger Gedanke des Verf., seine Zusammenstellung und Forschung hauptsächlich auf Deutschland zu beschränken und für dieses abgegrenzte Gebiet möglichste Vollständigkeit zu erstreben. Daß die 3. Auflage noch weit von der wünschenswerthen Vollständigkeit entfernt war, hat der Verf. selbst eingesehen und alle Lücken fleißig auszufüllen gesucht. So wurden u. a. die Ausstellungen und Ergänzungen von Sch(äffer) im Correspondenzblatt des Gesammtvereins der deutschen Geschichts- und Alterthumsvereine II, 120 ff. gebührend berücksichtigt. Daß auch jetzt noch mancherlei nachzutragen ist, zeigen schon die leicht zu vermehrenden Zusätze von Lotz und von Quast in dem Correspondenzbl. XIII, 37 ff. Da bis jetzt leider nur zwei Lieferungen, also die Hälfte des Ganzen, in der neuen Auflage erschienen sind, so müssen wir uns eine eingehendere Besprechung bis zum Erscheinen der übrigen Hefte versagen; mögen diese übrigens schneller folgen, als die zweite auf die drei Jahre vorher erschienene erste gefolgt ist.

Nur eine wesentliche Ausstellung möchte ich mir hier erlauben. Bei einem so gründlich angelegten, zur Einführung in eine genaue Kenntniß der mittelalterlichen Kunst in Deutschland so geeigneten Werke muß ich bedauern, daß allgemeinen kunsthistorischen Erörterungen und dem ästhetischen Elemente so wenig Raum gegönnt ist. Und doch ist es ja nicht sowohl die sorgfältige Zusammenstellung und Häufung des Materials, als die philosophische Durchdringung, die ästhetische Analyse des in der Kunst sich offenbarenden Geistes, die Entwicklung der nationalen und individuellen Charaktere, die lebendige Zurückführung der Kunst auf ihre Wurzeln im religiösen, politischen, socialen und klimatischen Völkerleben, was der Kunstgeschichte ihren höhern und allgemeinern Werth gibt, sie eigentlich zur Wissenschaft macht. Die kurze, auf 8 Seiten gegebene Einleitung des Verf. kann darum nicht befriedigen. In dieser Einleitung scheint mir auch Anderes ungenügend. Otte sagt S. 2: „Der Zweck der christlichen Kunst ist Belehrung und Erinnerung einerseits, Erweckung und Erbauung anderseits; sie nimmt daher Verstand und Gemüth gleichzeitig in Anspruch." Sofort werden einige der berühmten Stellen Gregors des Gr. über die Bilder angeführt, mit der Bemerkung: „Mit diesen Grundsätzen Gregors über den didaktischen und asketischen Werth der bildenden Künste im Dienste der Kirche wird die reine Mitte eingehalten zwischen der Bilderverehrung einerseits und der Bilderstürmerei anderseits." Indem nun der Verf. mit Gregor ziemlich übereinstimmende Aeußerungen Luthers, Zwingli's und Calvins beibringt, muß es den Anschein haben, als sei die rechte Ansicht und Praxis bezüglich der Bilder von Männern wie Gregor und den Häuptern der Reformation, im Gegensatze zu der Bilderstürmerei und zu der Bilderverehrung der Katholiken festgehalten worden. Auf die individuelle Ansicht eines Kirchenvaters und selbst der Reformatoren kommt es indessen hier wenig an: wohl aber hatte Otte die Frage zu untersuchen, wie sich der Katholicismus, wie sich der Protestantismus als solcher rücksichtlich der Bilder und der kirchlichen Kunst verhalten habe. Da hätte er denn freilich gestehen müssen, daß, abgesehen von den Ausschreitungen sehr ungebildeter Leute, die katholische Kirche allezeit die gregorianischen, d. h. also die einzig richtigen Principien in Theorie und Praxis festgehalten habe; er hätte ferner einräumen müssen, daß die Meinung Luthers, der die Bilder unter die Adiaphora setzte, und die katholisirende Ansicht Baumgartens (Unters. theol. Streitigkeiten II, 739) u. A. unter den Protestanten wenig Anhang hatten, daß principiell und praktisch die Reformation die Bilder und die Kunst bekämpfte. Die Bilderstürmerei des 16. Jahrh. ist bekannt; weniger allgemein der directe Einfluß der protestantischen Doctrin auf Kunstsinn und Kunstübung; und doch ist letzterer ebenso unleugbar. So steht der nördliche Andreasthurm in Braunschweig thatsächlich da als eine signatura temporis, wie Voigt ihn genannt hat. Der berühmte Meister Barward Tafelmaker, der die obern Geschosse des Thurmes gebaut hatte, sagt in seiner Selbstbiographie: „Da fing Dr. M. Luther zu schreiben an, daß die guten Werke nicht verdienstlich, sondern sündlich seien. Nun wollte keiner mehr dazu (zum Kirchenbau) geben, wir mußten den Bau stehen lassen, und unsere Herren setzten andere Leute bei der Kirche an." Warum war Otte nicht geneigt, den Einfluß der neuen und der alten Lehre auf die Kunst zu beleuchten? Konnte er sich nicht entschließen, die völlige Unfähigkeit des protestantischen Geistes zur Erzeugung einer kirchlichen Kunst einzuräumen? Ganz mit Recht sagt er S. 3: „Das christliche Kunstwerk geht aus dem christlichen Geiste hervor und ist eine von den Formen, in welchen er sich darstellt. Die Einbildungskraft eines ungläubigen Künstlers kann ein christliches Kunstwerk niemals erzeugen. — Die Gaben und Kräfte sind verschieden, und da es in der christlichen Gemeinde solche Glieder gibt, welche das Charisma empfangen haben, das Heilige in sich künstlerisch zu gestalten, so treibt sie der Geist, der sich nicht dämpfen läßt, dieses Innerliche auch äußerlich künstlerisch darzustellen." Wenn nun unbestreitbar der Protestantismus als religiöses Princip keine Kunst besitzt; wenn aber die Kunst eine der Formen ist, in denen sich der christliche Geist offenbart und wenn er, „der sich nicht dämpfen läßt", mit Nothwendigkeit treibt, wo er vorhanden ist: welchen Schluß wird jeder Unbefangene da ziehen müssen? Freilich,

---

1) In vieler Hinsicht auch Theologen empfehlenswerth sind die übrigen Lübke'schen Schriften, wie die Kunstgeschichte, die Gesch. der Architectur und der Plastik. Damit will ich keineswegs Lübke's Richtung in Allem gelobt haben; er gehört eben jener, namentlich in Berlin vertretenen Richtung an, die für die Gothik kein rechtes Herz fassen kann. Freilich ist L. weit entfernt von der Einseitigkeit und Beschränktheit mancher seiner „kunstgelehrten" Collegen, die oft Erstaunliches leisten. Wenn z. B. Gailhabaud für die Vorzüge der Gothik plaidirt, so bemerkt einer seiner deutschen Herausgeber dazu, der Franzose stehe noch auf einem in Deutschland bereits überwundenen Standpunkt: bei uns sei die Frage über den Vorzug der Gothik oder der Romantik bereits abgethan und es sei die Kunst zu einem höheren Dritten fortgeschritten — zu der Nachahmung der Natur. Was sich dieser „Baugelehrte" unter der Nachahmung der Natur im Gegensatz zur Gothik oder Romantik nur denken mag? Im praktischen Kirchenbau sind die Erfolge jener Schule jedenfalls bis jetzt sehr harmlos gewesen. [Eine eingehende Recension der „Vorschule" von Hefele s. Tüb. Quartalschr. 1867, S. 61.]

Hrn. Otte als lutherischem Pastor, kann man kaum zumuthen, die naheliegende Schlußfolgerung auszusprechen.

In der Hoffnung, später auf das Werk zurückzukommen, kann ich demselben nur die allgemeinste Verbreitung wünschen. Druck und Illustration sind ausgezeichnet.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Katholische Poesie.

Fünfter Artikel.

II. Epische, lyrische und didaktische Poesie.

2. Hosanna dem Sohne Davids! Ein Kranz biblischer Gesänge aus dem Leben unseres Herrn und Heilandes. Von Theophil. Cöln, Boisserée 1866. 157 S. 8. 20 Sgr.
3. Gedichte von Emilie Ringseis. Freiburg, Herder 1865. VIII u. 240 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.
4. Siegfried und Chrimhilde. Eine poetische Neugestaltung der Nibelungensage von Wilhelm Wegener. Brandenburg, Müller 1867. VIII u. 324 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

2. „Hosanna." Ein vom Verleger mit aller Sorgfalt fein und zierlich ausgestattetes, nicht, wie man nach dem Titel vermuthen könnte, Gesang-, sondern Erzählungsbüchlein in hübschen Reimen auf den Grund der h. Schrift oder doch im Anschluß an dieselbe. Zur „Einleitung" auf „die Erscheinung des Herrn" dienen drei prophetische Gesänge: „Balaam, David, Isaias" (S. 3—8); dann folgen zwölf Abschnitte aus dem N. T., von den Weisen aus dem Morgenlande bis zur Heilung des Blinden bei Jericho, ohne daß ein Plan zu erkennen wäre, der den Verf. bei der Auswahl, Anordnung und Einkleidung bestimmt hätte; endlich (S. 137—156) geschichtliche, topographische und sprachliche Erläuterungen. Sehen wir uns nur „die Magier im Osten" und ihren Zug nach Bethlehem etwas genauer an. Es sind „drei Fürsten Eines Stammes", die „im Perserland an Babels Grenze" weithin herrschen „über tapfere Männer ohne Zahl."

Doch Keiner dient dem einzig wahren Gotte,
Sie beten an der eiteln Götzen Rotte
Und huldigen dem falschen Baal.

Zu Baals Ehren entzünden sie die Naphtaquellen und „dann beten sie die Flammen an." Aus dem Westen ist ihnen wohl „schon manche Kunde" gekommen von „Jehovah";

Doch fand die heil'ge Lehre bis zur Stunde
Nur tiefen Hasses ungebeugten Sinn.

Alle drei sind fest entschlossen, durch nichts Neues, nichts Fremdes, sich abwendig machen zu lassen von „dem reinen Lichte", das ihre „Ahnen stets mit ernstem Triebe verehrt" haben. Da erscheint ihnen gleichzeitig in einem „wundervollen Traume — ein Kind auf goldnem Throne", das ihnen zuruft:

Ich bin der Schöpfer Himmels und der Erde,
Der Anfangs sprach das Schöpfungswort: Es werde!
Da ging vor [von?] Mir die Welt hervor!
Jetzt steige Ich zur armen Erde nieder u. s. w.

Nun eilen sie sofort Einer zum Andern und

Von Weitem rufen sie mit Freudenmienen:
Der wahre Gott ist mir im Traum erschienen,
O laßt uns dienen ihm sofort!

Dann erst erscheint auch der Stern, und sie rüsten sich ohne Weilen zu dem „Gotteszuge." In Jerusalem — gewiß

Dort finden sie des Kindes Wiegenbette
Und wird ihr freudig Ringen hoch belohnt.

(Womit oder wogegen haben sie denn gerungen? jedenfalls nicht gegen ihres „tiefen Hasses ungebeugten Sinn"; und Belohnung erwarten sie?) Sie finden sich in der Erwartung getäuscht; aber

Mag auch Niemand kennen
Des Kindes Namen und den Wohnort nennen,
Wir glauben dennoch Ihm allein.

Herodes vielleicht weiß ihnen zu „künden, wo weilt der Gottessohn." Der König „hört zum Schein entzückt" auf ihre „Gotteslehren" u. s. w. So gelangen sie nach Bethlehem, um da nicht vergebens mehr

zu suchen
In der Felsenhöhle Stufen
Der Seelen höchste Seligkeit.

Auf den ersten Blick erkennen sie in dem Kinde „ihren Gott."

Und Gold dem Weltenkönige sie schenken, —
Er kann allein der Fürsten Herzen lenken; —
So rein wie Gold **sind** auch der Weisen Seelen,
Die nach des Kindes göttlichen Befehlen
Ihm dienen nun in Lauterkeit.
Als Heil'ge kehren sie zur Heimath wieder.

Ich sehe nicht, wie das in Einklang zu bringen sei mit der biblischen Erzählung, mit der kirchlichen Ueberlieferung, mit der katholischen Gnadenlehre, mit aller christlichen Geschichtsanschauung.

Aus dem Folgenden mögen hier nur noch die Worte stehen, womit der Heiland den Hauptmann von Kapernaum entlassen haben soll (S. 34):

Drum ziehe hin, du Glaubenheld!
Wie du geglaubt, sei dir beschieden!
Doch deiner Demuth denk' die Welt,
So oft sie ißt mein Fleisch hienieden!

Das Ganze kommt mir vor wie in der Hauskapelle einer „höhern Töchterschule" angekleidete Heiligenbildchen, mit deren Umkleidung von Zeit zu Zeit den Kindern ein ziemlich unschuldiges Vergnügen gemacht werden kann. Ueber die Gartenmauer des Klösterchens hinaus jedoch hätten sich diese Uebungen in der edlen Vers-Kunst nicht versteigen sollen. — Curiositatis causa vergleiche man einmal die entsprechenden Abschnitte im Heliand; der alte Westfale hat vor mehr denn tausend Jahren sich auf die Würde der h. Schrift und auf die Würde der christlichen Kunst weit besser verstanden, als unser Theophilus oder unsere Theophile.

3. Die „vermischten Gedichte von Emilie Ringseis" sind den meisten unserer Leser wohl schon bekannt, oder sie kennen doch den Geist und die Kunst der Verfasserin aus ihren Dramen: „Veronika", „die Sibylle von Tibur", „die Getreue." Der Empfehlung bedarf es demnach hier nicht mehr; am Einzelnen aber zu mäkeln verschmäht die Kritik, wo sie im Allgemeinen das Wesen der Kunst so richtig erkannt und mit so hohem Ernste, wie es hier geschehen, die Lösung ihrer Aufgaben in die Hand genommen sieht. Nur ein Wort der Verständigung sei uns erlaubt zu den beiden Sonettenkränzen über die „Kunst", welche S. 46—66 den eigentlichen Kern der ganzen Sammlung bilden, und aus welchen wir in der Einleitung zu diesen Artikeln (Sp. 353 u. 354) je eine Stelle hervorgehoben haben. „Die Schauspielkunst" wird S. 54 redend eingeführt; sie beklagt sich über ihre Zurücksetzung namentlich von Seiten vieler „Frommen." Sie verlangt als „eine Kunst gleichbürtig ihren Schwestern" geachtet zu werden und will mit ihnen allen in die Schranken treten „auf den Sieg ob ihrem Ideale." Jenen, klagt sie, gönnt es Gott, die heiligen Orte ihm bauen und ausschmücken zu dürfen „mit Opfergaben im stummen Stein, im Bild, im Klang, im Worte." „Mir aber gab" derselbe Gott, „die Menschen zu handhaben"; und der ein solches Pfund mir anvertraut hat, er sollte mich kaum leiden wollen „an des Tempels Pforte? — Bin ich verpönt, laßt alle Kunst begraben!" (S. 55). — „Unbeseeltes zur Erscheinung bringen", das mögen die übrigen Künste; „ich aber hab' die Seelenwelt nur zu entschachten." Verklärt sieht sie demnach sich selbst in einer Glanzgestalt, die „von Hellas' Dichtersternen durch die Zeiten" zu uns herniederschwebt, um in jenem „Bergdorf", das im Feierschmucke jüngst aus allen Fernen frohe Pilger herbeizog, im Ammergauer Passionsspiele also, die rechte „Wahlstatt" siegreich zu betreten (S. 66).

Dagegen wäre nichts zu erinnern, wenn „die Zunft, die sich verkleidet", auch nur aus weiter Ferne dem Leitstern folgen wollte, welchen ihre Jüngerin und Advocatin sich für ihre Person aus dem entnehmen konnte, was in der h. Schrift von Entäußerung, Entkleidung, Einkleidung und Ueberkleidung steht, oder von einem: „Allen

Alles werden", ja: „Nicht ich mehr lebe, sondern u. s. w." und: Spectaculum facti sumus angelis et hominibus. Aber die *μίμησις*, als Kunst betrachtet, hat niemals in diesem höhern Sinne „den Menschen zu handhaben" gehabt; nicht sie ist berufen, „die Seelenwelt zu entschachten." Das Erstere ist Sache des Pädagogen im weitesten Sinne des Wortes; das Zweite thut der Dichter, thut der Denker, und es helfen dazu Glaube und Unglaube, Himmel und Hölle. Was diese entschachtet haben, das hat ein Klinsor zu sichten, und dann erst hat es der Schauspieler nicht in sich, nicht für sich, sondern nur für Andere an sich darzustellen. „Den Menschen" hat er allerdings auch „zu handhaben", in sich selbst nämlich, aber so, daß er auf sein Ich, so gut es geht, verzichtet, um ganz als materia sich einer fremden forma hinzugeben. Seine Kunst, oder er als Künstler vielmehr, wird um so höher geschätzt, je mehr er aus sich ein ihm ganz fremdes Wesen sprechen zu lassen versteht, und je zahlreicher und je verschiedenartiger die fremden Wesen sind, mit deren Bild er sich der Reihe nach auf Augenblicke beprägen zu lassen bereit und fähig ist. Gegen diese Kunst des Gestaltenwechsels ist noch immer dasselbe Mißtrauen erlaubt und der Kirche jedenfalls keine geringere Vorsicht geboten, als Plato sie von seinem allerdings übermäßig beschränkten Standpunkte aus für den Staat für nöthig hielt. *Οὐκ ἔστι διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει. — Ἄνδρα δὴ δυνάμενον ὑπὸ σοφίας παντοδαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα* — nun, einen solchen Proteus ehre man um der Geschicklichkeit willen, preise ihn hoch und hehr, salbe ihm das Haupt und setze ihm einen Kranz auf, schicke ihn aber dann zum Lande hinaus, denn ein solches *κεκραμένον* kann nur auflösend oder verwirrend wirken auf den einheitlichen Charakter wie des einzelnen Menschen, so der gesammten Rechtsordnung (*Πολ. γ.* 397. 398). Auch das Ammergauer Spiel wird dieser Einwirkung der „Schauspielkunst" als solcher nicht Stand halten, an Ort und Stelle nicht einmal, vielweniger in dem Nachbild, das seit einiger Zeit von Stadt zu Stadt über die Bretter geschleppt wird.

4. „Siegfried und Chrimhilde." Eine Ilias post Homerum, die ungefähr mit demselben Rechte hieher gehört, wie die Dramatisirung desselben Stoffes, welche wir Sp. 570 kennen lernten: nicht als „katholische Poesie", sondern als Umbildung und Verunstaltung dessen, was vom deutschen Mittelalter her für katholische oder doch nicht unkatholische Poesie gegolten hat. Vom rein ästhetischen Standpunkte aus betrachtet, wird es dem Buche wahrscheinlich an Lobrednern nicht fehlen. Der Nibelungenvers oder die Nibelungenstrophe vielmehr ist gut gehandhabt, schön abgerundet sind die einzelnen Gesänge und so erscheint auch das Ganze in sich geeinigt und wohl gegliedert; die Charakteristik spricht an, die Handlung schreitet lebendig voran, die Sprache ist alterthümlich, aber doch nicht, wie bei Berthold, übermäßig alterthümelnd. Ganz löblich mag auch die Absicht des Verf. heißen, eine Art von Vorhof zu bilden, der zum Eintritt in den gothischen Burgbau freundlichst einladen sollte; nicht löblich ist aber die Art und Weise, wie er den Bau selbst meistert, wie er ihn ausgebessert und ergänzt haben will. Er meint in der Vorrede: „Nicht bloß die Fremdartigkeit der Darstellung hält so Viele von einer eingehenden Lectüre (des Nibelungenliedes) ab, der Grund liegt auch an gewissen dichterischen Mängeln, die das Epos neben hohen Vorzügen hat. Siegfrieds Fahrten sind lücken- und nebelhaft gezeichnet, Brunhildens Vergangenheit wird sehr vermißt, ihr Ende ist poetisch ungerecht behandelt, Etzels fremdartige Größe tritt nirgends hervor, die Darstellung der Kämpfe in Etzelnburg ist etwas verworren, anderseits ist manches Wunderliche dem höfischen Zeitgeschmacke zu Liebe über Gebühr ausgeführt, das Colorit ist vielfach ungleich, oft bleifarben." — Was aber für uns hier die Hauptsache ist: „Das Christenthum ist im alten Nibelungenliede bekanntlich [?!] nur als eine Art Firniß angewendet und offenbart sich fast allein durch Meßgeläut. Diesem Uebelstande abzuhelfen gibt es zwei Wege. Man rückt die Handlung ins reine, germanische Heidenthum zurück, ein poetisch wohl gerechtfertigter Weg, oder man sucht einen Schritt über den alten Autor hinaus zu thun, indem man dieser Religion [der christlichen nämlich] eine bedeutsame Stellung einräumt. Dies Letztere schien mir geboten, weil [?!] die Völkerwanderung im zweiten Theile als geschichtlicher Hintergrund auftritt und in ihr das Christenthum allerdings seine Macht im Völkerleben zu zeigen begann. Die größere Betonung des Christenthums darf freilich nicht in kleinlicher tendenziöser Weise geschehen, keiner der Helden kann als besonderer Träger desselben dargestellt werden, nur als elementare [?], die Gemüther beeinflussende Macht muß sie [?] poetisch verwerthet werden. Christenthum und Heidenthum dürfen nur der Handlung die gegensätzliche Beleuchtung geben, wie etwa Kaulbach in seinem bekanntem Wandgemälde dies mit den Mitteln der Malerei gethan hat."

Man denke sich einmal, ein neuer Heinrich von Veldeck spreche zu uns oder einer der florentinischen Humanisten des 14. und 15. Jahrh. habe zu seinen Italienern gesprochen: Virgils Aeneis leidet ohne Zweifel neben hohen Vorzügen an gewissen Mängeln. Der Verfasser hat das selber anerkannt und deshalb sein Werk ins Feuer geworfen. Mehr als eine Person, Turnus der Vaterlandsfreund z. B. und die Königin Amata, ist offenbar poetisch ungerecht behandelt. Die Darstellung der Kämpfe ist nicht selten unklar, dem kaiserlichen Zeitgeschmacke zu Liebe viel Wunderliches eingemischt und über Gebühr betont, namentlich aber in den sechs letzten Gesängen das Colorit vielfach ungleich und nur zu oft bleifarben. Darum will ich, um das Verständniß der alten Aeneis meinen Zeitgenossen („auch das weibliche Geschlecht" nicht ausgenommen) zu erleichtern und ihnen den alten Sagenstoff zu ergänzen und genießbarer zu machen, eine neue Aeneis schreiben in möglichst treu nachgebildeten Hexametern, „Aeneas und Dido"=Brunhilde, oder „Aeneas und Lavinia"=Chrimhilde betitelt, mit Erweiterung und reicherer Belebung des Schauplatzes nach den neuesten Forschungen über Siculer, Samniter und Etrusker, besonders aber mit besserer Würdigung jener Mischung von hellenischen und ausonischen, orientalischen und occidentalischen Elementen, wie sie unter Augustus zwar schon ihren Anfang genommen hatte, aber doch erst in den folgenden Jahrhunderten durch den Neu-Platonismus vollzogen werden sollte: was hätten dazu vor vier- oder fünfhundert Jahren die Freunde der classischen Literatur gesagt, was würden sie jetzt dazu sagen? Man antworte nicht: „der Fall ist ungleich." Der Einwurf hebt sich, wenn man nur betrachtet, was Karl Bartsch in der Einleitung zum dritten Bande von Pfeiffers Sammlung „deutscher Classiker des Mittelalters", Leipzig, Brockhaus, 1866. S. XVII schreibt: „Der Dichter (des Nibelungenliedes) kannte die Sage in ihrem ganzen Umfange, aber er hat mit verständigem Maßhalten aus ihr und aus den ihm bekannten Volksliedern nur das aufgenommen, was für künstlerische Composition [aber gewiß nicht die künstlerische allein] des Ganzen ihm passend erschien. Bewährt sich der Dichter als Meister in dem maßvollen Hineinziehen und Abweisen des Stoffes, so zeigt sich seine Größe nicht minder in den Charakteren, die er uns vorführt." Diese maßvolle Selbstbeschränkung des alten Kürenbergers, oder wie sonst der Verfasser unseres jetzigen Nibelungenliedes heißen mag, seine wahrhaft künstlerische Selbstbeschränkung nach oben sowohl als nach unten hin, sie hat Wegener ganz und gar verkannt und so dessen Werk ins Heidenthum zurück und nur zum Schein tiefer ins Christenthum hineingeführt. Zu dem vielen „Messesingen" thut er zwar noch etwas von dem Seinigen hinzu, indem er es (wahrscheinlich „Messe" von „Metten" herleitend) noch „spät im Dunkeln" wieder anheben und „bis gen Mitternacht" fortklingen läßt (S. 158), aber seine Anthropologie ist keine christliche mehr. Brunhilde namentlich ist hier wieder ganz die alte Walküre geworden, wie Chriemhilde bei Hosäus und Schenck, ein Wesen also, das nicht Mensch und nicht Thier, nicht Engel und nicht Teufel, nicht natürlich und nicht übernatürlich, göttlich am allerwenigsten, das nur widersinnig und widernatürlich genannt werden kann. Und dieses

Wesen oder Unwesen soll (nicht durch die Kraft, sondern nur durch die List des verkappten Lichthelden bezwungen) sich Jahre lang so haben stellen müssen, als sei sie ein Mensch und eine Christin, bis die Bosheit der Menschen und Christen ihr das Recht zurückgab, ihre nicht eigentlich sündhaft böse (denn von freiem Willen kann da nicht die Rede sein), sondern von Urbeginn dämonische Natur hervorzukehren und zerstörend auszuwirken bis zur endlichen Selbstvernichtung. Wie sich dazu die Brunhilde des Nibelungenliedes verhalte, sie nicht mehr die Unholdin der Edda, die Schwester von Atli, Budli's Sohn, sondern ein Mensch wie andere Menschen, ein Bild der Kraft und der Ohnmacht im Uebermaße der Selbstgenügsamkeit einer germanischen Jungfrau, die nicht aus höhern Beweggründen, sondern nur aus stolzer Freiheitsliebe ihre Reinigkeit bewahren will, das und was alles damit zusammenhängt, in der Schilderung des natürlichen Edelmuthes Attila's z. B., in der Schilderung des nicht mehr einäugigen, aber doch auch mit seinen zwei Augen[1]) immer noch bloß natürlich klugen Hagen, dessen Klugheit, weil sie nicht über sich selbst hinaus zur Weisheit werden will, in den eigenen Netzen gefangen wird, — das kann hier nicht weiter auseinandergesetzt werden. Ich bemerke nur noch, daß Wegener in seinem Schlußgesange ganz in Widerspruch mit der Sage, mit der Geschichte und mit der Behandlung, welche diese beiden im Nibelungenliede erfahren haben, Dietrich von Bern (Theoderich den Großen, den Arianer) „die Völker schaaren" läßt

zu einem bessern Reich,
Darin das Kreuz erstrahle von den Thürmen allzugleich! — —
Ich bau zu Schutz und Trutze den Amelungenthron,
Darin die wilde Brandung der Völker bricht ihr Drohn.
Was stark und edel, reife in Burg und Städten schön,
Ob denen Dietrichs Hände das sieghafte Kreuz erhöh'n.

Ein Zeichen des Kreuzes ist das und nichts als ein Zeichen, wie es seitdem so Mancher erhoben hat, dem die Lehre vom Kreuze ein Aergerniß war und eine Thorheit, — ähnlich der „Kirche" im letzten Acte von Schencks „Rüdiger", nach dem Bilde des Kapellchens in Göthe's Wahlverwandtschaften.

Spellen. G. Schündelen.

Kirchlich-politische Schriften.

Kirche, Staat und Freiheit oder die Encyklika vom 8. December 1864 und die Principien von 1789 von **Emil Keller**, s. Z. französischem Deputirten. Vom Verfasser autorisirte deutsche Uebersetzung nach der zweiten Auflage des Originals. Mainz, Kirchheim 1866. VIII u. 344 S. 8. 1 Thlr.

Das Christenthum allein hat den Individuen und den Völkern die Freiheit gebracht; darum ist sein Stifter Gott, seine Lehre Wahrheit, und die Kirche, welche sie unverfälscht bewahrt, die von Gott bestellte Lehrerin der Wahrheit. Außerhalb der Kirche und ohne den Glauben an Christus gibt es keine wahre Freiheit, weder eine religiöse, noch eine sociale, noch eine politische. Wo der wahre Gottesglaube untergegangen ist, da herrscht trotz aller schönen Theorieen bei dem Vorhandensein der Erbsünde in Wahrheit die Selbstsucht des Menschen, das Grab aller Freiheit. Das ist der Grundgedanke, den der Verf. nach den verschiedenen Seiten des Lebens in vortrefflicher Weise entwickelt. Damit hat er zur Lösung der Aufgabe, die er der Gegenwart stellt, „die Politik und Nationalökonomie mit der katholischen Lehre in Einklang zu setzen" (S. 3), einen werthvollen Beitrag geliefert. — Zwar hat K. die Schrift zunächst an seine Landsleute gerichtet und deswegen vorwiegend auf das französische Volk und seine Geschichte in alter und neuer Zeit Rücksicht genommen. Allein das Thema hat für Alle Interesse, die sich mit der wichtigen Frage der Freiheit beschäftigen.

Die Schrift hat drei Haupttheile: im ersten wird die Nothwendigkeit einer positiven religiösen Macht zur Aufrechterhaltung der Freiheit nachgewiesen: im zweiten wird auf geschichtlichem Wege gezeigt, daß das Maß der Freiheit dieser religiösen Macht, d. i. der Kirche, auch das Maß der Freiheit der Völker ist; zuletzt wird in allgemeinen Umrissen ein politisches und sociales Programm gezeichnet, das in eine aufrichtige Versöhnung von Staat und Kirche ausläuft. Voraus gehen noch einige besondere Capitel über die Encyklika (S. 1—40).

Den Nachweis der Nothwendigkeit einer moralischen Macht für das sociale Leben beginnt der Verf. mit der Darlegung der natürlichen Beziehung des Menschen zu den drei Formen der Gesellschaft. „Jeder ist durch seine Geburt Mitglied einer Familie, eines Staates, einer Religion und damit auch der dreifachen Autorität eines Vaters, eines Staates, einer Kirche unterworfen, deren Gedanken er in sich aufnimmt, ehe er selbst zu denken vermag, und die ein Recht auf seine Ehrfurcht und Dankbarkeit haben, ehe er das Recht hat, dieselben in Frage zu stellen. Diese drei Lebenssphären durchdringen aber einander so innig, daß es unmöglich ist, auch nur einen Augenblick sie zu trennen. Die Familie kann nur bestehen, wenn sie den Gesetzen des Staates und der Kirche sich unterwirft, Gesetzen, die nicht, auch nur in einem Punkte, einander widersprechen können, ohne sofort die Gewissen in Unruhe und Verwirrung zu setzen. Dem Staate liegt es ob, die Freiheit des socialen und religiösen Lebens zu sichern und zu gleicher Zeit für Ordnung, Wohlstand und Sicherheit im ganzen Lande zu sorgen. Die Religion endlich beherrscht alles Uebrige, lehrt Jeden seine Pflichten und zeigt im Auftrage der ewigen Gerechtigkeit den Weg zur wahren Glückseligkeit, wonach das menschliche Herz verlangt. Bis hierher erscheint alles wohlgeordnet, harmonisch und friedlich. Nichtsdestoweniger ist diese Welt ein Kampfplatz, wo man sein sociales, politisches und religiöses Leben gegen furchtbare Feinde zu vertheidigen hat" (S. 41). Der erste Feind, den wir besiegen müssen, sind wir selbst. Diesen Sieg verleiht uns allein die Kraft der Religion, indem sie uns allein die Aufwallungen unserer Leidenschaften unterdrücken und die unbegreiflichen Mißgeschicke und Ungerechtigkeiten, wovon unser Leben durchflochten ist, ertragen lehrt. Sie „ist also nothwendig, um den Menschen gegen sich selbst zu schützen. Wie erst, wenn es gilt, ihn gegen Andere zu vertheidigen?" Der Staat schafft uns zwar zunächst diese Hülfe. Wird aber die Regierung selbst ihre Macht nicht mißbrauchen und statt zur Beschützung der Freiheit der Familie und des Gewissens zur Befriedigung ihrer eigenen Leidenschaften, zur Unterdrückung des Rechtes und der Wahrheit anwenden? Kein Mensch könnte sie daran hindern; denn nicht die Tugendhaftesten, durch die Majorität erwählt, herrschen in Wirklichkeit, sondern „die Stärksten, durch die Noth uns auferlegt. An dieser Natur der Dinge können die künstlichsten Combinationen nichts ändern. Um zu bestehen, muß der Staat vor allen Dingen die stärkste Gewalt besitzen. Diese Gewalt ist aber immer in der Hand einer Minderzahl, die stärker, reicher und intelligenter ist, als die Uebrigen; eine dreifache Oligarchie, welche alle Jahrhunderte sich gefallen lassen mußten. Merkwürdiger Weise ist demnach die Autorität gerade in den Händen derjenigen, deren Uebergriffe am meisten der Abwehr und Beschränkung bedürften" (S. 45). Eine bloße Aenderung der Regierungsform hilft hier nichts; nur die Religion bietet ein volles Gegengewicht gegen den Mißbrauch der materiellen Gewalt; nur sie vermag mit ihrer Autorität zu helfen; denn einem Menschen und einer menschlichen Macht gehorcht der Mensch nie freiwillig, sondern Gott allein; daher ist die Religion dem Staate ebensowohl als dem Individuum nothwendig. Die Geschichte zeigt auch, daß die Staaten nur so lange mächtig und stark waren, als der Glaube an eine positive Religion in ihnen herrschte. Es läßt sich hier nicht einwenden, daß die Lösung der Schwierigkeit so nur hinausgeschoben werde, da ja die Möglichkeit eines Mißbrauchs der Macht der Religion, der Kirche und der Priester

1) Sensus et ratio — sine intellectu.

nicht aufgehoben sei. K. verkennt die Gefahr dieser verabscheuungswürdigsten aller Handlungen keineswegs, eine Gefahr, die so groß ist, daß alle menschliche Religionen der Versuchung unterlegen sind, indem sie sich stets mit der Staatsgewalt zur Ausbeutung der Völker verbunden haben. Dagegen macht er aber geltend, daß eine Religion besteht, die nie in ein heuchlerisches und selbstsüchtiges Staatskirchenthum aufgegangen ist, sondern stets Gottes Rechte vertreten, sein Wort in seiner ganzen Reinheit erhalten und zu gleicher Zeit den Menschen jene ganze Summe möglicher Freiheit, die Gott selbst in ihnen achtet, gesichert hat. Das ist die Religion der katholischen Kirche, die sich eben dadurch als göttliche erweist. Er schneidet auch den Einwand ab, daß bei dem Fortschritt der Civilisation diese Religion wie jede andere überflüssig werde, indem er bemerkt, daß sie hier im Gegentheil um so nothwendiger wird, da eben mit diesem Fortschritt des Volkes, wie mit dem Wachsthum des Individuums, die Leidenschaften um so mächtiger hervorbrechen, gegen welche die menschliche Kraft allein nichts mehr vermag. Wird jenes Zugeständniß gemacht und die ehemalige Einmischung der Kirche in die zeitlichen Angelegenheiten der Völker wesentlich auf die Rohheit und Unwissenheit der alten Zeit zurückgeführt, so kommt man folgerichtig zur Leugnung der katholischen Wahrheit und zum Triumph des Rationalismus, „wenn man nicht auf der einen Seite die stets zunehmende Unfruchtbarkeit und mithin Falschheit der sog. Vernunftreligion und auf der andern Seite die stets wachsende Nothwendigkeit und somit Wahrheit des katholischen Christenthums handgreiflich nachweist. Diese so oft vernachlässigte Beweisführung ist gerade diejenige, die am unmittelbarsten den Bedürfnissen und dem Verlangen unserer Zeit entspricht. Sie ist vielleicht die einzige, welche die moderne Welt zum Glauben zurückführen und vor der drohenden Auflösung bewahren kann" (S. 54).

Nach dieser theoretischen Deduction der Nothwendigkeit der religiösen Macht für die Sache der Freiheit unternimmt es K., den Beweis hiefür auch an der Hand der Geschichte zu führen. Der Staat ist das Organ zur Aufrechterhaltung der Freiheit; das ist wenigstens eine und zwar die erste Bestimmung desselben. Wie er dieser Aufgabe vor der Kirche entsprach, ist bekannt. Die Menschheit befand sich damals nicht etwa nur auf einer niedern Stufe der Cultur, sondern „mit den großartigsten Elementen der Wissenschaft, des Reichthums und selbst sittlicher Größe ausgestattet, hat sie schon vor Christus ihre Kräfte gemessen, wie sie es heute wieder versuchen will. Aber weit entfernt, in einen natürlichen Triumph der Tugend und eine fortschreitende Entfaltung der Civilisation auszulaufen, hat dieser Versuch nur zur Herrschaft der Gewalt und des Lasters geführt, zu deren Vortheil alle materiellen und intellectuellen Hülfsquellen des Alterthumes schließlich dienen mußten" (S. 54). Die sociale Freiheit existirte nicht. Der Genuß der Früchte der Arbeit ward demjenigen zu Theil, der am wenigsten arbeitete, obwohl er am meisten hätte arbeiten können, dem Stärkern. Auf allen Schwachen lastete der Druck der Tyrannei, sie waren entweder gesetzlich oder thatsächlich rechtlos. Die Kirche erst hat diese Armen frei gemacht, gegenüber dem schrankenlosen Eigenthumsrecht des Staates das Privateigenthum gesichert und durch Begründung der freien Arbeit dem Sclaventhum den eigentlichen Grund seines Daseins entzogen. Fortan ist auch ihr Loos mit dem des Volkes, das sie freigemacht, aufs innigste verknüpft. „Beider Interessen sind so enge mit einander verwachsen, daß man die einen nicht unterdrücken kann, ohne den andern zu schaden. Darum ist es auch das Meisterwerk der Despotie, beide zu trennen und die Leiden des Volkes dadurch unheilbar zu machen, daß sie dasselbe mit Feindschaft gegen die Kirche erfüllt" (S. 96). Wie die sociale Freiheit, so wurde auch die politische und religiöse erst durch das Christenthum und die Kirche begründet. — Dagegen wurde die Freiheit wieder gefährdet, als die Wirksamkeit der Kirche (hauptsächlich von Philipp dem Schönen an) beschränkt und „das Schisma oder die Kirche im Staate" geschaffen wurde; die alten freien Institutionen gingen verloren, es entwickelte und befestigte sich der königliche Absolutismus, an die Stelle der christlichen Monarchie trat das mit Recht verhaßt gewordene „alte Regime." „Vom Schisma zur Häresie (Kirche unter dem Staate), von der Confiscation zur Verfälschung der Wahrheit ist nur ein Schritt." Der Staat machte der Kirche ihre volle Freiheit streitig im Namen der nationalen Vernunft, deren Repräsentanten er sich nannte. Dieser Zustand erreichte seinen Höhepunkt unter Ludwig XIV.; „es gab keine kirchliche Unabhängigkeit, kein Wahlprincip, fast selbst kein Erbprincip mehr als nur in einem einzigen Menschen, der jedes Princip leugnete, indem er sprach: »Der Staat bin ich.« Schisma und Häresie führten zur Revolution, zum Staat ohne die Kirche." Die Revolution wollte eine vollendete Freiheit schaffen ohne die Kirche. Allein die Praxis stellte durchweg das Gegentheil der Theorie dar. Unter ihrer Herrschaft existirte keine Freiheit: die religiöse nicht, denn die dem Wortlaute nach toleranteste der Religionen, die darin besteht, keine Religion zu haben, wurde in Wirklichkeit die intoleranteste; die nationale nicht, denn das revolutionäre Frankreich erkannte gegenüber den fremden Nationen kein erworbenes Recht mehr an; die politische nicht, denn die Principien von 1789, Trug nach außen, haben auch im Innern nichts zur Freiheit beigetragen, wo alles vielmehr einen gegentheiligen Geist athmete, weshalb K. mit Recht fragt: „Was bleibt von den Principien von 1789 noch übrig? Ist es nicht mehr zu verwundern, wenn man heut zu Tage noch sich den Schein gibt sie zu behaupten, als wenn man sie leugnet. Warum hat man nicht den Muth, diesem alten Götzenbilde, das man in der Praxis verachtet und mit Füßen tritt, während man in der Theorie ihm Weihrauch streut, endlich sein Recht angedeihen zu lassen?" (S. 186) — endlich die bürgerliche Freiheit nicht; der confiscirte alte Besitz, der sie anbahnen sollte, kam nur einer verschwindenden Minorität zu Gute, die ökonomische Lage des Landes verschlechterte sich aber außerordentlich und die Theilnahme an dem Nationalreichthume, die man einem jeden Einzelnen versprochen hatte, verwandelte sich in einen Antheil an neuen Steuern, Zwangsanleihen u. s. w. Da dem Volke nicht materiell geholfen wurde, so blieb es ungeachtet der Erklärung der Menschenrechte in allseitiger Abhängigkeit. „Nur eigenes Vermögen begründet wahre Unabhängigkeit. Für den, der nichts hat, ist das allgemeine Recht, die sociale Freiheit, die politische Freiheit, die Religionsfreiheit nichts als eine werthlose Lockspeise. Sein Leib ist ein für alle Mal zur mühseligsten Arbeit, sein Geist zur Unwissenheit, sein Herz zur Unzufriedenheit, sein häuslicher Heerd zur Verlassenheit, seine wenigen Kinder zur Glaubenslosigkeit oder zur Verführung verdammt. Wenn es glücklicher Weise nicht überall so schlimm steht, so verdankt man es Tugenden und Ueberlieferungen, die von dieser modernen Civilisation ganz und gar unabhängig sind" (S. 212).

Im letzten Haupttheile gibt K. eine allgemeine Darstellung der socialen, politischen und religiösen Wahrheit als des Principes einer gleichen Freiheit. Wie er dieselbe versteht, ist zum Theil schon aus dem Bisherigen ersichtlich. Die religiöse Wahrheit ist die Grundlage der beiden andern. Die Lösung der socialen Frage erwartet er hauptsächlich von der Entwicklung des katholischen christlichen Lebens, das in dem Armen wie in dem Reichen die Tugenden erzeugt, die jedem geziemen und sein geistiges und materielles Wohl begründen. „Durch Sparsamkeit und Association auf der einen und durch freiwillige Spenden und Anstalten der Wohlthätigkeit auf der andern Seite werden die Arbeiter nach und nach wieder zu einem kleinen Vermögen gelangen, worin die wahre Krone der socialen Freiheit besteht" (S. 225). Neben der persönlichen Freiheit ist hier aber auch die Staatsgewalt eine Rolle zu spielen berufen. K. faßt sein

bezügliches Programm folgendermaßen zusammen: „Freiheit der kirchlichen Ehe, Freiheit der religiösen Erziehung und des religiösen Unterrichtes, Freiheit des Sonntages, Freiheit der religiösen Genossenschaften und Corporationen, mit Einem Worte, Freiheit der Kirche, die nichts anderes ist, als die sociale Wahrheit in der religiösen Wahrheit und welche allein durch freie Tugenden und freiwillige Opfer der socialen Freiheit eine stets größere Entwicklung verschaffen kann." — Die Autorität, die Grundlage der politischen Ordnung, hat nur dann einen wahren Bestand, wenn sie auf der Religion und auf Gott ruht. Zur Sicherung der politischen Freiheit ist eine unabhängige moralische Macht erforderlich, welche die mit der Autorität bekleidete Regierung hindert, das ihr gegenüberstehende Volk auszubeuten und seiner rechtmäßigen Freiheit zu berauben. — Die religiöse Wahrheit endlich ist nicht das Werk des lediglich seiner eigenen Einsicht und seinen Kräften überlassenen Menschen. Ihre Fortdauer und Reinerhaltung ist vielmehr an „eine lebendige Organisation, eine Hierarchie, eine unabhängige Autorität, eine sichtbare und bleibende Verkörperung, d. h. eine Kirche" gebunden, der sie von dem Urheber der Wahrheit zur Bewahrung anvertraut ward. Diese Wahrheit läßt sich nicht mit Gewalt aufdringen, aber sie bedarf zu ihrer Freiheit des Rechtes der Vertheidigung, denn „die Frage wird eine ganze andere, wenn es sich um unsere äußere Thätigkeit, um unsern Einfluß auf unsere Mitmenschen handelt," wenn es gilt das Böse abzuwehren, das „nur Zerstörung und Vernichtung des Guten um sich verbreitet." Hier fordert der Verf. den Staatsschutz, um so mehr, da es sich nicht bloß um die religiöse, sondern auch um jede andere Wahrheit handelt. Denn „weder die christliche Familie, noch die christliche Gesellschaft sind möglich, wenn der Familienvater oder der Staat nicht offen die Kirche durch seine Autorität schirmt und unterstützt, und wenn nicht die Verfälscher des Glaubens und die Verspotter der Religion ebenso für Frevler angesehen werden, wie diejenigen, welche die Sitten verderben und die Regierungen umstürzen" (S. 270). — Schließlich spricht sich K. gegen die Trennung von Kirche und Staat aus, einen Zustand, „der sich ebenso überlebt habe, wie das Ideal des alten Regime's, das in der Unterwerfung der Kirche unter den Staat bestand", und fordert Eintracht zwischen beiden, durch die allein das gegenseitige Heil begründet werde.

Das ist der wesentliche Inhalt der Schrift K.'s, die wir als ein glänzendes Product begrüßen, wenn wir auch mit einigen wenigen Punkten nicht ganz einverstanden sind. Besonders scheint uns die Beweisführung bisweilen zu rasch zu sein, so z. B. wenn das Recht der Vertheidigung der Kirche ohne weiteres mit Staatsschutz identificirt wird. Wenigstens dürfte hier eine genauere Präcisirung der Begriffe angezeigt sein. — Die Uebersetzung ist im allgemeinen gelungen.

Tübingen. Funk.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:
Eichendorff, Nachgelassene Schriften, von Stumpf.
Gams, das Jahr des Martyrertodes Petri, von Peters.
Hirschel, das Eigenthum an den kath. Kirchen, von Bauerband.
Laib und Schwarz, Formenlehre, von Kayser.
Montalembert, Mönche des Abendlands, von Ruckgaber.

Correspondenz der Redaction. — No. 2. 80: Briefliche Mittheilung dankend erhalten. — No. 82. 120. R. in T.: Dankend erhalten.

Die in Nro. 16 angesagte Besprechung der Mitarbeiter des Literaturblatts hat nicht stattgefunden. Die Münchener Nunciatur hat nämlich in einem Schreiben an den Hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Freiburg die in dem bekannten Nunciatur-Schreiben an die deutschen Bischöfe vom 5. Juli 1864 enthaltenen Bestimmungen hinsichtlich der sog. „Gelehrten-Versammlungen" auch auf die beabsichtigte Besprechung ausdehnen wollen. Dieser ihr unberechtigt scheinenden Forderung gegenüber hat die Redaction des Literaturblatts im Sinne der Herren Mitarbeiter zu handeln geglaubt, indem sie die Einladung zu der Besprechung zurücknahm. Ueber die ihr angemessen erscheinenden Verbesserungen und Vervollkommnungen des Blattes wird die Redaction, so gut es angeht, sich mit den Herren Mitarbeitern brieflich zu verständigen suchen, im Uebrigen aber vorläufig, im Vertrauen auf die fortdauernde Unterstützung der Mitarbeiter und Abonnenten, die Leitung des Blattes in der bisherigen Weise fortführen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 16. Sept. 1867. №19.

Neutestamentliche Literatur.

Commentaire sur **l'Évangile de Saint Jean** par **F. Godet**, Pasteur Paris, Librairie française et étrangère 1864. 65. Zwei Bände, XI u. 522, 779 S. 8. 4 Thlr. 15 Sgr.

Prüfung der wichtigsten kritischen Streitfragen unserer Tage über **das vierte Evangelium** von **F. Godet,** Pfarrer in Neuenburg. Auszug aus desselben Verfassers Commentar zu dem Evangelium des Johannes nebst einem neuen Kapitel über die Gewissheit der evangelischen Geschichte. Aus dem Französischen übersetzt von *S. C. Wirz*, Pfarrer in Wildberg (Kant. Zürich), nebst einem Vorwort von *J. Riggenbach*, Prof. der Theol. in Basel. Zürich, C. Meyer 1866. VI u. 122 S. kl. 8. 12 Sgr.

Die Zeugnisse für das **Evangelium Johannis** neu untersucht durch **Christoph Johannes Riggenbach,** Th. Dr. Prof. Sammt einem Anhang über die mosaische Stiftshütte. Basel, Bahnmaier 1866. 195 S. kl. 8. 1 Thlr.

Das vierte kanonische Evangelium ist bekanntlich in unserm Jahrhundert Gegenstand ausgedehnter kritischer Untersuchungen geworden. Zumal wegen der beiden großen und bis ins kleinste Detail aufs klarste dargestellten Wunder der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus haben die Rationalisten sich alle Mühe gegeben, die Unechtheit des Evangeliums nachzuweisen. Viele wurden hierzu auch veranlaßt durch den theologischen und christologischen Lehrgehalt des Buches, den sie um keinen Preis der Apostelzeit zuerkennen mochten. Diese Controverse über die Entstehungszeit des Johannes-Ev., wie sie zwischen Bretschneider, der Tübinger Schule, Strauß und deren Gegnern abgehandelt worden war, erhielt in der neuesten Leben-Jesu-Literatur nothwendig wieder neue Bedeutung. Freilich hatte man früher schon ziemlich Alles über diesen, obgleich inhaltreichen Gegenstand gesagt, was darüber gesagt werden kann. Indeß ließen sich noch immer neue Combinationen versuchen, neue Standpunkte für das bereits Vorgebrachte ausfindig machen. Dazu kam, daß gerade in der neuesten Zeit, seit dem Anfange der fünfziger Jahre, auch neues Material herbeigeschafft wurde, welches die Lösung der großen Frage erleichterte oder erschwerte, je nachdem man sie zu beantworten unternahm. Die Siegesgewißheit, mit welcher Strauß die Unechtheit des Ev. behauptete, wurde seit dem Erscheinen der Philosophumena des Hippolytus und des Schlusses der pseudoclementinischen Homilieen bedeutend gelähmt. Auf jeden Fall mußte man die Entstehungszeit des Ev. in ein höheres Alter hinaufrücken, als es früher geschehen war. Und je sicherer nun Viele als Zeit der Abfassung irgend ein Decennium des 2. Jahrh. ausfindig gemacht hatten, desto bedenklicher mußte deren Position dem Ev. gegenüber werden, da ihre frühern Behauptungen durch unbestreitbare Thatsachen in ihrer vollsten Nichtigkeit erschienen. Daß Einige selbst zu Sophismen und Albernheiten ihre Zuflucht nahmen, um jenen neuen Beweismitteln die Beweiskraft zu entziehen, wird Niemand bei der weittragenden Wichtigkeit der Frage und der Heftigkeit des Streites auffallend finden.

Vor Allen hat unter den Deutschen Volkmar in Zürich (der Ursprung unserer Evangelien. Zürich 1866) sich unsägliche Mühe gegeben, die Zeugnisse für die Echtheit des Joh.-Ev. zu mißdeuten. Gegen ihn ist besonders die zuletzt angezeigte Schrift von Riggenbach gerichtet. Dieselbe enthält in ähnlicher Anlage wie die bekannte Schrift Tischendorfs über die Entstehung der Evangelien eingehende historische und kritische Untersuchungen über die äußern Zeugnisse für die Echtheit des Joh.-Ev. Es herrscht in derselben ein wohlthuender, ruhiger, aller Leidenschaft entbehrender Ton, und könnte man sie in dieser Beziehung als Muster christlicher Apologetik empfehlen. Auch sind die wissenschaftlichen Untersuchungen mit Strenge und Genauigkeit geführt, wenngleich man bei einem so schwierigen Gegenstande über manche Einzelheiten anderer Ansicht sein kann, als der Verf.

S. 38 ff. z. B. spricht R. über die von Epiphanius Aloger genannten Gegner der joh. Schriften und erwähnt dabei die noch immer zu wenig bekannte Untersuchung Döllingers (Hippolytus und Kallistus. Regensb. 1853, S. 293 ff.) über diesen Punkt. Er wendet sich hauptsächlich gegen Volkmar, der in den Alogern die Montanisten überhaupt erkennt, während Döllinger sie für einen Zweig der montanistischen Secte hält. R. geht zu der gewöhnlichen Ansicht zurück, nach welcher sie Gegner der Montanisten gewesen sein sollen. Es ist ihm aber meiner Meinung nach nicht gelungen, die betreffenden Stellen bei Irenäus und Epiphanius zu Gunsten jener Ansicht zu deuten. Nur vermittelst gewaltsamer Aenderung der Texte hat man die so allgemein verbreitete Annahme, als ob die Aloger Gegner der Montanisten gewesen wären, erzeugen können, wie Döllinger treffend nachgewiesen hat. Ein näheres Eingehen auf Döllingers Ausführungen, welches man bei R. vermißt, würde wohl zu weitern Bedenken und Untersuchungen geführt haben, war aber jedenfalls im Interesse der Gründlichkeit unerläßlich. Auch darin müssen wir Volkmar gegen R. (S. 87) Recht geben, daß er im sog. Barnabas-Briefe das vierte Buch Esdras schon benutzt sein läßt. Die Uebereinstimmung der beiden Stellen Ep. Barn. c. 12 und 4. Esdr. 4, 33; 5, 5 kann man nicht mit R. aus der gemeinschaftlichen Benutzung einer frühern uns unbekannten Quelle herleiten. Das unter Nerva geschriebene Buch Esdras lag dem unbekannten Verf. des Barnabasbriefes jedenfalls zur Benutzung vor, wie es überhaupt, obgleich eine jüdisch-apokryphische Schrift, in der alten Kirche großes Ansehen genoß, und Stellen aus ihm sogar ins römische Missale und Brevier übergegangen sind. Vgl. Reusch, Einl. ins A. T. 2. Aufl. S. 127.

S. 180 erwähnt R. aus der 4. Aufl. der bekannten Schrift Tischendorfs, Wann wurden unsere Evang. verfaßt? Leipzig 1866, S. 118 ff., daß eine Vaticanische Handschrift aus dem 9. Jahrh. (Vat. Alex. Nr. 14) die Worte enthält: Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne, adhuc

in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus discipulus Iohannis carus in exotericis i. e. in extremis quinque libris retulit. Es ist dabei nicht gesagt, was Tischendorf erwähnt, daß Aberle (Tüb. Quartalschr. 1864, S. 7 ff.) auf diese Bemerkung schon früher aufmerksam gemacht hat, wenngleich er auch nicht aus directer Quelle schöpfte, sondern nur aus der Angabe des Cardinals Thomasius, nach welcher die besagte Notiz sich in einem Manuscripte der Königin Christine von Schweden befand. Dieses war aber eben jene Vaticanische Handschrift, auf welche Card. Pitra Tischendorf aufmerksam gemacht hat. Was den kritischen Werth der Nachricht betrifft, Joh. habe sein Ev. dem Papias dictirt, so kann man, weil keine glaubwürdige Quelle für dieselbe zu entdecken ist, ihr auch keine Bedeutung als Beweismittel für die Echtheit des Joh.-Ev. beimessen. Der bestimmten Angabe hingegen, daß Joh. nach dem Berichte des Papias sein Ev. geschrieben und den Kirchen übergeben habe, ist um so eher Glauben zu schenken, als bekanntlich die Schrift des Papias, welche nun bis auf wenige Fragmente verloren ist, noch im 13. Jahrh. existirte. Freilich verdient auch dieses Zeugniß als ein bloß mittelbares und wegen der Unbekanntheit seines Vermittlers nicht, vollberechtigt unter den Beweisen für die Echtheit des Ev. angeführt zu werden. Jedenfalls indeß ist es geeignet, diejenigen bedenklich zu machen, welche aus der Mittheilung der Zeugnisse des Papias über die Ev. des Matth. und Mark. bei Eusebius voreilig genug geschlossen haben, Papias habe bloß jene beiden Ev. gekannt. Schließlich erwähne ich noch, daß R. die von Pitra (Spicil. Solesm. t. I. II.) zuerst veröffentlichte Schrift des Bischofs Melito von Sardes, Clavis genannt, welche mehrere Citate aus dem Joh.-Ev. enthält, gar nicht berührt hat. Allerdings ist die Echtheit derselben mehr als zweifelhaft (vgl. Steitz in den Stud. u. Krit. 1857, S. 584 ff.); aber eine Besprechung hätte die doch noch nicht ganz erledigte Melito-Frage, schon ihrer Neuheit wegen, immerhin verdient.

Ich wende mich zu dem umfangreichen Commentare Godets. Derselbe unterscheidet sich in seiner Anlage von der gewöhnlichen Form der biblischen Commentare darin, daß dasjenige, was als Einleitung voraufgeschickt zu werden pflegt, theils an der Spitze, theils am Schlusse des Werkes erscheint. Nach einigen einleitenden Bemerkungen folgen vier Abhandlungen über die äußern Zeugnisse zu Gunsten der Echtheit des Ev., über die Lebensumstände des Verfassers, die Verhältnisse, unter denen er das Ev. schrieb, über den Plan und die Integrität des Buches, und über die kritischen Hülfsmittel zur Herstellung des richtigen Textes. An diese Einleitung schließt sich unter Anführung der französischen Uebersetzung und mit Einschiebung von historischen und dogmatischen Excursen. die Erklärung des Originaltextes an, der indeß im Zusammenhange nicht mitgetheilt wird, im 1. Bde. Cap. 1—4. Im 2. Bde. folgt der Erklärung von Cap. 5 ab ein die Resultate zusammenfassender Schluß, in welchem noch einmal von dem Plan, Inhalt und Charakter des Ev., von dessen Verhältniß zum A. T. und dessen Schreibart gehandelt wird. In einem 2. Cap. vertheidigt der Verf. die Echtheit des Buches gegen Baur und den französischen Rationalisten Nicolas, der den aus Eusebius bekannten [wahrscheinlich gar nicht existirenden] Presbyter Johannes für den Verf. hält. Hier beschränkt sich G. auf die Discussion der innern Gründe für und gegen die Echtheit, weil er die äußern Zeugnisse bereits in der Einleitung mitgetheilt hat. Am wichtigsten hieraus ist die in der neutestamentlichen Kritik noch immer nicht eingehend genug vorgenommene Vergleichung des Ev. mit der Apokalypse des Apostels (S. 733 ff.). Es wäre nur zu wünschen gewesen, daß die Vergleichung sich nicht auf den Lehrgehalt beschränkt, sondern auch auf den Stil und, was noch wichtiger gewesen wäre, auf die ganze Art und Weise der Darstellung und Auffassung der christlichen Lehre ausgedehnt hätte. Denn hierin liegt eben die größte Differenz zwischen dem Ev. und der Apok., daß jenes, durchaus abweichend von der damaligen palästinensischen Literatur, speculativ und mystisch gehalten ist, während diese ganz nach der Weise der jüdisch-apokalyptischen Schriften in großartigen, meist alttestamentlichen Bildern die Welt- und Offenbarungsgeschichte historisch-prophetisch beschreibt. Die Erklärung für diese durchgreifende und wesentliche Differenz würde sich ergeben haben aus einem Vergleiche der Zwecke beider Schriften mit einander und aus der Betrachtung, daß gerade Johannes, im Judenthume erzogen, gleichwohl vermöge seiner Naturanlagen und seines besonders innigen Verhältnisses zum Heilande auch vorzüglich geeignet war zur Abfassung eines von der jüdischen Manier sehr abweichenden Werkes, wie es sein Ev. ist. — Um zu unserm Commentare wieder zurückzukommen, so läßt der Verf. jener Abhandlung über die Echtheit des Ev. eine andere über die Glaubwürdigkeit der Reden folgen, welche der Evangelist mittheilt, und bespricht zumal deren Verhältniß zu den Reden Jesu in den synoptischen Evangelien. Noch einmal handelt er dann von der Zeit und dem Orte der Abfassung und der Texteskritik des Ev. Man ersieht schon aus dieser Uebersicht über den Inhalt des sehr verdienstvollen Werkes, daß alle das Ev. betreffenden Fragen mit der größten Sorgfalt besprochen werden, und auch der Umfang der Erklärung selbst läßt schließen, daß sie die wünschenswerthe Ausführlichkeit und Gründlichkeit besitze. Bei der Lectüre bewährt sich denn auch diese Vermuthung in hohem Maße als richtig; der Commentar leidet mitunter sogar etwas an Weitschweifigkeit, wie auch die Behandlung der kritischen Fragen in der Einleitung und im Schlusse nothwendig Wiederholungen hervorrufen mußte. Eben dieser Umstand würde eine solche Anlage, wie sie Godets Werk besitzt, bei vielen andern biblischen Büchern als unangemessen erscheinen lassen; bei dem Joh.-Ev. ist sie insofern motivirt, als manche dasselbe betreffende kritische Fragen nicht ohne vorgängige genaue Kenntnißnahme des Inhaltes nach Gebühr gewürdigt werden können. Was die Ausführlichkeit der Erklärung angeht, so steht auch der 1. Bd. zum 2. nicht in ganz richtigem Verhältniß; er ist etwas weitschweifiger angelegt. Wenn wir uns endlich auch durchaus damit einverstanden erklären müssen, daß G. seinen Commentar nicht mit einer ermüdenden Aufzählung aller verschiedenen Erklärungen der einzelnen Stellen überladen, sondern im Zusammenhange, in sehr ansprechender, selbst den Laien anziehender Form seine eigenen Deutungen vorgetragen hat, so ist doch in dieser Hinsicht Einiges zu bemängeln. Wo der Verf. nämlich auf abweichende Ansichten eingeht oder exegetisches Material verwerthet, da ist es stets nur die protestantische Literatur, welche Berücksichtigung erfährt; die exegetischen Werke der Kirchenväter und die der ältern wie neuern Katholiken kommen so zu sagen gar nicht zur Sprache. Dies bildet einen nicht unbedeutenden Mangel des sonst vorzüglichen Werkes, wenn auch der Verf. zunächst nur seine eigenen Ansichten darlegen wollte ohne vollständige Kritik des vorhandenen Materials.

Ich komme zu Einzelheiten. I, 153 bemerkt der Verf., auch die Vulgata interpungire im Prologe: sine ipso factum est nihil. Quod factum est u. s. w. Dies haben allerdings außer vielen griechischen Vätern auch Lateiner gethan, wie *Novat.* de Trinit. c. 14. 15. 17, *Ambr.* in Ps. 36 u. 98, *Aug.* an vielen Stellen, wie tract. in Ioan. II, 16, sermo 22 (Nov. Patr. Bibl. I, 47), *Hil.* tract. 2 (ibid. p. 485. 487) u. A.; aber in der heutigen Vulgata-Ausgabe wird das quod factum est auf das vorhergehende nihil bezogen, was auch schon von *Hieron.* in Ezech. XI, 37 (ed. Migne V, 347) richtig geschehen ist. In lateinischen Handschriften ist allerdings die bei den Kirchenvätern gewöhnliche, aber unrichtige Interpunction festgehalten (vgl. *Sabatier* Bibl. sacr. lat. vers. III, 385), wie auch noch *Sixtus Sen.* Bibl. sacra VI, 173 erklärt, daß dieselbe in der ganzen lateinischen Kirche gebräuchlich sei. Heutzutage gilt davon das Gegentheil. — Bei der Stelle, an welcher Joh. erzählt, wie

Maria auf der Hochzeit zu Kana sich an Jesus wandte und die bekannte, nur scheinbar harte Antwort erhielt, hat G. (I, 352) die unglückliche Erklärung des h. Chrysostomus adoptirt, Maria habe mit ihrer Bitte ehrgeizige Zwecke verfolgt und sei darum von Jesus abgewiesen worden. Newman (die h. Maria, übers. von Schündelen, Köln 1866, S. 150) hat den Versuch gemacht, den h. Chrysostomus von jener irrigen Ansicht, sowie den h. Basilius und Cyrill von Alexandrien von ähnlichen Irrthümern rein zu waschen. Aber nachdem er a. a. O. selbst eingestanden hat: „daß sie wirklich gesündigt habe, wenn auch nur läßlich, denken zwei von ihnen, ... Basilius und Chrysostomus", heißt es auf derselben Seite nach einer etwas unlogischen Erörterung weiter: „Es will demnach Chrysostomus nicht behaupten, sie habe gesündigt." Dieser auffallende Widerspruch dürfte am klarsten zeigen, daß man einfach und unumwunden eingestehen muß, die genannten Väter haben in jenen Punkten geirrt. Ein solcher Irrthum war im 4. Jahrh. sehr verzeihlich. Nun, nachdem die betreffenden Bibelstellen, welche über die h. Maria handeln, nach allen Seiten discutirt worden sind, ist er es nicht mehr. Nach unserer Ausdrucksweise wäre die Entgegnung: „Weib, was habe ich mit dir zu thun?" hart und enthielte die Voraussetzung unedler Motive zu der gestellten Bitte. Aber auch am Kreuze bedient sich Jesus der Anrede γύναι (Joh. 19, 26), wie überhaupt γυνή bei den Griechen nicht unserm „Weib", sondern „Frau" in dem edelsten Sinne entspricht. Die Worte τί ἐμοὶ καὶ σοί sind die Uebersetzung einer hebräischen Phrase, die z. B. auch 2. Sam. 16, 10 in freundlichem Sinne steht. Uebersetzen wir demnach jene Stelle ihrem wahren Sinne nach, so lautet sie etwa: Laß das gut sein, Mutter; ich werde schon zur Zeit dafür sorgen. Daß die Mutter Jesu zu ehrsüchtigen Zwecken ein Wunder begehrt habe, ist auch nicht dem Scheine nach im Texte angedeutet. — In einem Excurse über die Brüder Jesu I, 369 leugnet der Verf. die Aeiparthenie Mariens, wie die meisten Protestanten thun; es möge dies hier nur erwähnt werden, weil über diesen Punkt alles nur Denkbare bereits gesagt ist, und ich selbst in diesem Blatte bei früherer Gelegenheit (1866, Sp. 40. 510) mich darüber ausgesprochen habe. Auch in der Christologie steht der Verf. nicht auf dem Standpunkte der altkirchlichen Orthodoxie, vielmehr lehrt er (z. B. II, 36), ähnlich wie sein Landsmann und Confessionsgenosse Pressensé und ähnlich wie Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung, die Selbstentäußerung des Logos in der Incarnation in einem Sinne, daß die Verendlichung der Gottheit, eine Art von umgekehrtem Eutychianismus nicht ausgeschlossen erscheint. Die durchaus allegorische Erklärung der Rede Jesu von der h. Eucharistie im 6. Cap. kann bei dem protestantischen Standpunkte des Verf. ebenfalls nicht auffallen; II, 136 spricht er sich denn auch für die Auffassung des letzten Abendmahles als einer bloßen Gedächtnißfeier des Todes Jesu unumwunden aus. — Auch die Verwerfung der Perikope von der Ehebrecherin (8, 1 ff.) als unecht hat der Verf. mit den meisten seiner Glaubensgenossen, selbst Tholuck, Hengstenberg, Lachmann und Tischendorf gemein. Da unter den Katholiken Erasmus (Annot. ad h. l.), C. Jansenius (Comment. in concord. Ev. Lovan. 1577, p. 581), Feilmoser (Einl. S. 248 ff.), mit einigem Schwanken Reithmayr (Einl. S. 443) nur die historische Glaubwürdigkeit jener Stelle festhalten, die Abfassung durch Joh. aber Preis geben zu müssen glauben, und auch neuestens noch Bisping z. d. St. in gleichem Sinne sich geäußert hat, so halte ich es für angezeigt, den kritischen Thatbestand jener Frage bei dieser Gelegenheit noch einmal zu revidiren.

Die Perikope fehlt in unsern ältesten und besten Handschriften, in dem Cod. Alex., der aber von 6, 50—8, 52, und in dem Cod. Ephr. rescr., der von 7, 3—8, 24 defect ist, ferner in dem Cod. Vat. und Cod. Sin. In dem Cod. Sin. ist dieselbe mit Obelen, im Cod. Ephr. mit Asterisken bezeichnet, ähnlich in vielen Minuskeln. In andern Handschriften steht sie nach 7, 36 oder nach 8, 12, oder am Ende des Ev., auch gar hinter Luc. 21. Außerdem sind die Varianten an jener Stelle außerordentlich zahlreich; in den 12 Versen, welche die Perikope ausmachen, finden sich deren ungefähr 60. Griesbach hat in Folge dessen sogar eine dreifache Textgestalt zu erkennen geglaubt. Auch in den ältesten Handschriften der syrischen, armenischen, koptischen und arabischen Uebersetzung fehlt die Stelle. Eusebius übergeht sie in seinen Canones, Origenes, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und Theophylakt in ihren Commentaren, wobei freilich zu bemerken ist, daß die Commentare des Origenes und Cyrill gerade an jener Stelle defect sind, Theophylakt aber sich durchweg an Chrysostomus anzuschließen pflegt. Nach diesem kritischen Thatbestande, nach welchem mit Ausnahme der Vulgata unsere ältesten und besten Quellen die Perikope nicht besitzen, und in den spätern Handschriften dieselbe auch noch in verschiedener Gestalt, an verschiedenen Stellen und nicht unbestritten erscheint, sollte man sie wirklich für sehr verdächtig halten. Der Verdacht wird außerdem noch dadurch vermehrt, daß die Schreibweise von der gewöhnlichen johanneischen abweicht, manche Worte nur hier, und sonst nicht bei Joh., gefunden werden. Was nun den letztern Punkt angeht, so hat schon A. Maier, Comment. zu Joh. I, 28 ff., die oft hervorgehobenen stilistischen Differenzen auf den wahren Thatbestand zurückgeführt, wonach allerdings noch einiges Sonderthümliche zu constatiren ist, dieses aber in dem besondern Inhalte der Perikope und in der häufigen Ueberarbeitung, welche diese erlitten hat, seine ausreichende Erklärung findet. Das Hauptbedenken ist und bleibt also das Fehlen in den ältesten Handschriften. Indeß darf diese Angabe nicht mißverstanden werden. Hieronymus (adv. Pelag. II, 6) sagt ausdrücklich, er habe die Perikope in vielen Handschr. gefunden. Auch kennen die apost. Constitutionen, Ambrosius, Augustinus, Sedulius u. A. die Stelle; ferner hat sie, so viel wir wissen seit jeher, also seit dem Ende des 2. Jahrh. in der lat. Uebersetzung gestanden. Man darf also nur behaupten, die vorhandenen Handschr. des 4. und die meisten des 5. Jahrh. enthielten die Perikope nicht; denn wohl existirten solche schon im 3., ja im 2. Jahrh., welche dieselben lasen. Es ist demnach der Beweis nicht zu erbringen, daß die ältesten Manuscripte die Stelle nicht gehabt hätten, dieselbe also später eingeschoben worden sei. Nur so viel geht aus dem kritischen Thatbestande hervor, daß man schon in alter Zeit an der Echtheit der Perikope gezweifelt oder dieselbe auch ganz verworfen habe. Da nun der h. Augustin (de coni. adult. II, 7) und übereinstimmend mit ihm der Armenier Nikon berichtet, sittlicher Bedenken wegen habe man jenen Passus aus den Handschriften entfernt, so ist auch vom rein kritischen Standpunkte aus die Ursprünglichkeit desselben wenigstens als sehr wahrscheinlich festzuhalten. Ob die nach Euseb. III, 39 dem Papias bekannte Erzählung von einer vieler Sünden beschuldigten Frau mit der Erzählung des Joh.-Ev. zusammenhängt, läßt sich nicht entscheiden. Auf keinen Fall konnte dieselbe die Veranlassung zur Interpolation unserer Perikope bilden. Noch weniger aber läßt sich ein anderer Grund für die vermeintliche spätere Einschiebung entdecken. Die positiven innern Gründe, welche für die Echtheit sprechen, sind sehr eingehend, wenn auch nicht in allen Punkten überzeugend behandelt worden von Graf in Heidenheims Vierteljahrsschr. für englisch-theol. Forschung 1866, S. 152 ff.

Der Auszug aus dem Godetschen Werke über die wichtigsten das Ev. betreffenden kritischen Streitfragen, der auch in deutscher Uebersetzung erschienen ist, hat insofern noch ein besonderes Interesse für uns, als demselben eine in jenem Werke nicht vorkommende Abhandlung über die Gewißheit der evangelischen Geschichte beigefügt ist. Sie hätte aber auch hier füglich fehlen können; denn weder leistet sie, was der Titel verspricht, noch ist ihr Inhalt an sich sonderlich bedeutend. Sie richtet sich

gegen Renan und vorzüglich gegen das 1864 erschienene Leben Jesu von Strauß, handelt von dem Begriffe des Uebernatürlichen, von der Person und Wirksamkeit Christi, wie sie nach des Verf. Auffassung uns hauptsächlich im vierten Ev. entgegentritt. S. 110 ff. äußert er sich mit anerkennenswerthem Freimuth und, wie man sieht, in der aufrichtigsten Wahrheitsliebe über die Christologie ganz in dem oben angedeuteten Sinne und erklärt ausdrücklich, die alte orthodoxe Auffassung habe das Verdienst, den Glauben an die Gottheit Christi aufrecht erhalten zu haben; sie habe freilich auch stets an der Menschheit Jesu theoretisch festgehalten, sei aber factisch derselben nicht gerecht geworden. Mit andern Worten: das Dogma des Concils von Chalcedon wird als eine Verbindung von Begriffen bezeichnet, welche nicht mit einander realisirbar seien. Es würde zu weit führen, hier das Vernunftgemäße der kirchlichen Christologie nachweisen zu wollen. Man gestatte darum nur die Bemerkung, daß der Verf. an die Stelle des freilich nicht völlig begreifbaren, aber nicht widersinnigen Dogmas eine unklare und unlogische Vorstellung gesetzt hat. Was soll man sich darunter denken, daß Gott, sich verendlichend, zum Menschen geworden sei, um in menschlicher Entwicklung die absolute Vollkommenheit Gottes sich selbst wieder zu erwerben?

Bonn. Langen.

Geschichte des Rationalismus.

History of Rationalism: embracing a Survey of the present state of Protestant Theology. By the Rev. **John F. Hurst,** A. M. New York, Charles Scribner 1865. XV u. 623 S. 8. [1]).

History of the Rise and Influence of the Spirit of **Rationalism in Europe.** By **W. E. H. Lecky,** M. A. Third Edition. London, Longmans 1866. 2 voll. XXX u. 447, XI u. 449 S. 8.

Lecky's „Geschichte der Entstehung und Einwirkung des Rationalismus" hat in England eine nicht unbedeutende Aufmerksamkeit erregt. Das Werk wird vermuthlich, wie Buckle's „Geschichte der Civilisation in England" (übers. von Arnold Ruge, Heidelberg 1864. 65. 2 Bde.), wovon es eine Art von Ergänzung ist, in einer deutschen Uebersetzung bei uns verbreitet werden. Jedenfalls verdient die Richtung, welche darin vertreten ist, und die Methode, welche der Verf. anwendet, unsere Beachtung.

Was Lecky eine Geschichte der Entstehung und Einwirkung des Rationalismus nennt, ist nichts anderes als ein neuer Versuch, den Abfall vom positiven Christenthum zu rechtfertigen und zwar durch Reflexionen über vollendete Thatsachen. L. weist nach, wie der Geist der Aufklärung sich anfangs nur an die offenbarsten Aeußerungen des Aberglaubens gewagt, dann aber, nachdem er diese beseitigt hatte, die Fundamente des religiösen Glaubens angegriffen habe. Der siegreiche Erfolg muß als Beweis für die Wahrheit der siegenden Sache gelten. Die historische Nachweisung von der immer mehr wachsenden Stärke und Verbreitung der Aufklärung erscheint hier als der schlagendste Beweis für die gute Sache des Rationalismus. Das ungefähr ist der Grundgedanke des Buches.

Der Verf. nimmt sich nicht die undankbare Mühe, die Grenzen des Rationalismus, sein Verhältniß zum Glauben logisch und dialektisch darzustellen; das wäre langweilig. Er wählt einen leichtern, anziehendern Weg zur Vertheidigung seiner Grundsätze. Er läßt Thatsachen sprechen. Die Thatsachen, von fröhlichen Gedanken beleuchtet, mit scheinbarer Unparteilichkeit gewählt, mit Witz ausgenützt, mit einer gewissen Ruhe und Mäßigung besprochen, üben in weiten Kreisen eine fast unwiderstehliche Ueberzeugungskraft, wenigstens bei viel beschäftigten, nicht gründlich denkenden Lesern. Ist der an sich fließende Vortrag, wie hier, durch eine Fülle von Citaten gestützt, die dem Leser in den Anmerkungen sich darbieten, ohne die interessante Darlegung selbst zu stören, so darf nur noch die Würze des englischen Humors hinzukommen, und die Zauberkraft der Schrift ist sicher.

L. beginnt die Darstellung der Triumphe des Rationalismus mit einem sehr saftigen Thema, nämlich jenem vom Glauben an Hexerei und von den Hexenprocessen. Das ist für seinen Zweck gut; aber für einen wahrheitliebenden Schriftsteller ist es nicht empfehlend, daß er Zauberwesen und Wunder der Heiligen in Eine Kategorie stellt. „Kein Wechsel in der Geschichte der letzten drei Jahrhunderte ist überraschender und drängt so sehr zu genauen Untersuchungen, als jener, der hinsichtlich der Beurtheilung des Wunderbaren stattgefunden hat. Gegenwärtig nehmen fast alle Gebildeten einen Bericht von einem Wunder, das zu ihrer Zeit vorgefallen wäre, mit so vollkommener, wohl auch spöttischer Ungläubigkeit auf, daß sie sich von vornherein jeder Nachfrage und Beweise für überhoben glauben." Wenige Jahrhunderte früher war es nicht so; man glaubte nicht nur an Hexen, man verfolgte sie auch. L. entwirft ein gräuliches Bild von den Hinrichtungen, welche der Glaube an den Teufel veranlaßt habe. Die Reformation habe dieses Zauberreich unberührt gelassen. Luther, das wird unparteiisch anerkannt, habe fest an den Teufel geglaubt und die Vollstreckung der Todesstrafe an Hexen mit Nachdruck gebilligt. „Wahrscheinlich der geschickteste Vertheidiger des Glaubens (an Hexerei) war Glanvil, ein Geistlicher der englischen Staatskirche, und einer der einflußreichsten war Baxter, der größte Theologe der Puritaner. Mit dem Puritanismus verbreitete er sich über die neue Welt, und die Hinrichtungen in Massachusetts bilden eines der dunkelsten Blätter in der Geschichte von Amerika. Der größte Führer religiöser Bewegungen im vorigen Jahrhunderte (Wesley) gehörte zu den letzten Vertheidigern dieses Glaubens" (I, 8). Der dunkeln Wirklichkeit dieses Glaubens stellt sich als lichtvoller Gegensatz die Aufklärung des 17. und 18. Jahrh. gegenüber.

Es charakterisirt die Strategik des Buches, daß die Frage von der Existenz einer Zauberkraft mit jener von der Möglichkeit und Wirklichkeit göttlicher Wunder vereinigt wird. „Es kann, glaube ich, als eine unveränderliche Wahrheit festgestellt werden, daß, wenn immer eine Religion, die in bedeutendem Umfange auf einem Systeme des Terrorismus beruht und welche mit starken und grellen Farben das Elend der Menschen und die Macht böser Geister malt, mit Nachdruck durchgeführt wird, der Glaube an Zauberei hervorgerufen wird (S. 13). .... Die Vertheidiger dieses Glaubens, nicht selten Männer, die sich durch großes Talent auszeichneten, behaupteten, es gebe in der Geschichte keine Thatsache, die vollkommener bestätigt sei" (S. 14). Die grausame Verirrung der Rechtspflege, welche in den Hexenprocessen wehrlose Opfer schlachtete, stammt also einzig aus den Principien des Supernaturalismus. Nach einer lebhaften Schilderung der unglücklichen Lage der Schlachtopfer des mittelalterlichen Hexenglaubens, schließt L.: „All diese Leiden waren die Wirkung eines einzigen Wahns, welchen der Geist des Rationalismus zerstört hat." Unmittelbar hieran reiht sich die Beleuchtung der Wunder der Kirche: „Die nämliche Stimmung der Geister, welche den ersten Anstoß dazu gab, von dem Glauben an Zauberei mit instinctartigem und unwillkürlichem Widerstreben als von einer durch und durch unzulässigen Sache sich abzuwenden und später denselben offen zu verwerfen, hat in einer ganz ähnlichen Art und mit ganz ähnlichem Erfolge auf den Glauben an Wunder neuerer Zeit geübt" (S. 151).

Der Verf. hat sich in der That große Mühe gegeben, aus

1) Eine englische Ausgabe, revised and enlarged from the third american edition, ist kürzlich bei Trübner & Co. in London erschienen (10 s. 6 d.).

der Geschichte des Aberglaubens die interessantesten Fälle auszuwählen, und noch größere, die Sache des Glaubens und des Aberglaubens zu vermengen. Daß er in ersterer Beziehung weit davon entfernt ist, Vollständiges zu bieten (der dritte und vierte Band der Mystik von Görres scheint ihm unbekannt zu sein), wollen wir ihm nicht zum Vorwurf machen; aber das kann man von jedem Schriftsteller, welcher sich mit der Frage des Aberglaubens beschäftigt, erwarten, daß er den Unterschied von Glaube und Aberglaube kenne und beachte. L. hat die mittelalterliche Kunst, über welche er specielle Studien gemacht zu haben scheint, sehr stark in Anspruch genommen, um die Entartung der Religion nachzuweisen; als wären die Maler die eigentlichen Kirchenväter jener Jahrhunderte gewesen. Warum wurde nicht daran erinnert, wie die Kirche von Anfang an gegen abergläubische Gebräuche und Neigungen kämpfte? Eines ihrer ältesten Gesetze (Can. 24 des Conciliums von Ancyra) verpönt abergläubische Gebräuche. Dasselbe geschah auf dem Concil von Agde (506) für Gallien (Can. 42), durch die Synode des h. Patricius für Irland (Can. 14 u. 16), durch die Synode von Reisbach an der Vils (*Harzheim* II, 566) für Altbayern und Salzburg und durch verschiedene andere Concilien des Mittelalters für größere oder kleinere Bezirke. Es kann genügen, auf den Kampf hinzuweisen, welchen Rhabanus Maurus theils durch Abhandlungen, theils durch Beschlüsse gegen die mannigfaltigsten Arten des Aberglaubens führte (bei *Harzheim* II, 212. 228). Vielleicht veranlaßt L. eine Zusammenstellung der kirchlichen Beschlüsse und Belehrungen, die den abergläubischen Neigungen verschiedener Nationen und Zeiten entgegengewirkt haben. Dann dürften wir ihm für seine Angriffe zu Dank verpflichtet werden.

Der christliche Glaube hat von einer gründlichen Forschung nichts zu fürchten; gefährlich für ihn wird einzig jene Strategik, welche darauf ausgeht, die Sache der apostolischen Religion mit solchen Phänomenen des Völkerlebens zu identificiren, welchen alle getreuen Bekenner und Verkünder des Christenthums, vom heiligen Paulus angefangen, entschieden entgegen getreten sind. Diese Kunst des Angriffs handhabt L. mit Geschick. Wir zweifeln nicht, daß seine Darstellung bei vielen Lesern den Glauben an Engel und den Glauben überhaupt stark compromittiren wird; jedoch nur in den Augen solcher Leser, welche zwei Dinge vergessen: einmal, wie die Kirche den Glauben Jahrhunderte hindurch bekannt und verkündet hat, ohne daß je Hexenprocesse vorgekommen wären; dann, wie sie seit der Bekehrung der germanischen und keltischen Stämme mit den geistigen Mitteln der Belehrung und Bußübung gegen den Aberglauben des Nordens gekämpft hat. — Uebrigens ist die von L. vorausgesetzte stetige Bewegung der Aufklärung mit dem Fortschritte der Zeit historisch nicht zu begründen; sonst könnte nach all den Siegen der Aufklärung, welche L. mit Beredtsamkeit zu feiern versteht, nicht die Tischrückerei und Verwandtes aufgetaucht sein. Das Licht hat nicht in dem Grade in der Welt zugenommen, in welchem der Glaube abnahm. Aber auch nicht die Freiheit.

Es ist eine Hauptaufgabe des Werkes, zu zeigen, wie mit der positiven Religion und einem organisirten Kirchenwesen Duldung und Freiheit nicht bestehen könne. Toleranz und freie Bewegung der geistigen und industriellen Bestrebungen stehen nach ihm im umgekehrten Verhältniß zu den Fortschritten der Kirche. Natürlich wird hiebei die Geschichte der Inquisition vor allem benützt. Die Wirkung dieses Abschnittes wird durch Skizzen aus der Polemik der vergangenen Jahrhunderte verstärkt, in welchen sich die Theorie der Intoleranz darstellt.

Von einem Manne, der seinen Standpunkt über dem Christenthum genommen hat, läßt sich erwarten, daß bei ihm die protestantische Polemik so wenig Gnade findet als die katholische. Um so weniger durfte ein solcher Schriftsteller die Thatsache verkennen, daß der Abfall von der Kirche durch eine unleugbare Zunahme des Despotismus bezeichnet ist. Der evidente Nachweis lag in Döllingers „Kirche und Kirchen" S. 96 ff. vor. Es ließe sich außerdem für die Endresultate der neuern Freiheitsbestrebungen ein interessanter Vergleich zwischen der socialen und politischen Freiheit machen. Ob mit den Constitutionen, welche dem einzelnen Bürger eine Theilnahme an der Gesetzgebung und Verwaltung gewähren, die Gesellschaft freier geworden ist, unter der Dictatur der Heerergänzungsgesetze, der Polizei- und Unterrichtsgesetze, ist eine offene Frage. Sicher ist, daß die echten Fortschritte der Humanität in den letzten Jahrhunderten fast ausschließlich die Wirkung des Christenthums sind. Seine theoretischen Gegner zehren von der Fülle seiner praktischen Wirkungen, und diese treiben auch da Keime und sprossen fort, wo die Hand des Sämanns, der sie ausgestreut hat, nicht mehr sichtbar ist. Wenn sich an den christlichen Namen etwas anknüpft, was wirklich der freien Entwicklung des Lebens feindlich ist, so wird unbefangene Forschung leicht entdecken, daß menschliche Bestrebungen im Spiele waren, welche von der apostolischen Lehre und Uebung der Kirche wesentlich abweichen. So ist es mit jenem im englischen und schottischen Protestantismus großgewachsenen Rigorismus, den Buckle als Asceticismus bezeichnet und mit den grellsten Farben, nicht ohne Uebertreibung, darstellt. (Uebers. von Ruge, II, 370 ff.).

Wenn wir nicht irren, hat die Buckle'sche Auffassung des puritanischen Asceticismus auf Lecky gewirkt, wenn er die Ascese der kath. Kirche in folgender Art beurtheilt: „Früher stellte das Streben nach Selbstverleugnung (asceticism) den Gipfel sittlicher Würde dar und in dem Grade, als die Gesellschaft ihrem Ideal von Auszeichnung sich zuwandte, wurden die Klöster vermehrt. Gegenwärtig ist die Aufhebung der Klöster eine nothwendige Folge des Fortschrittes der Civilisation, die unmittelbare Wirkung einer jeglichen merklichen Bewegung des National-Fortschrittes" (S. 397). „Wenn der Ascet, ausgehend von der Annahme eines tiefen Verderbens im Menschen, dessen natürlichste Leidenschaften auszurotten bemüht ist und die Erweiterung seiner Anlagen niederzuschlagen, die Veränderlichkeit seines Geschmackes zu zerstören und den Trieb und Drang seiner Natur aufzuhalten sucht [vgl. Buckle, a. a. O. S. 391 ff.], so greift er die Kraft und Wirksamkeit der Civilisation in ihrem innersten Wesen an. Daher die traurige, unfruchtbare Erstarrung, welche jene Zeiten eigenthümlich bezeichnet, in welchen das ascetische Princip die Oberherrschaft hatte." In dem Grade, als im alten Griechenland und im neuern Europa der größte Gegensatz gegen jenes ascetische Princip geherrscht habe, sei auch die Cultur und der Verkehr am blühendsten gewesen. — Wir brauchen nicht zu sagen, daß die größte Entfernung vom „Asceticismus" bei den alten Völkern die größte Annäherung an ihren Untergang bezeichnet.

Es kann jedoch nicht unsere Absicht sein, die zahlreichen falschen Schlüsse aus den vorgelegten Thatsachen, deren sich L. schuldig macht, und alle unhaltbaren Sätze, die er aufstellt, zu beleuchten. Es ist von anderer Seite bereits Manches an ihm gerügt worden. Im Juli-Heft des Dublin Review von 1866 wird Lecky's Werk ausführlich (S. 51—79) besprochen. Es wird dort seine Entstellung der katholischen Marienverehrung, seine falsche Auslegung des h. Thomas von Aquin und seine Ungerechtigkeit gegen das katholische Mittelalter überhaupt in mehrern Fällen gerügt.

Zur Charakteristik des Lecky'schen Werkes im Allgemeinen kann das dienen, was der amerikanische Schriftsteller Hurst darüber sagt: Der neueste Vertheidiger des Rationalismus ist Lecky. Er schreibt mit großer Kaltblütigkeit, gibt sich große Mühe, um aus einzelnen Thatsachen allgemeine Folgerungen zu gewinnen und tritt ganz genau in die Fußtapfen von Buckle in seinem Fragment: „Geschichte der Civilisation." Aber seine Beweisführung ist falsch. Nach Lecky ist die menschliche Vernunft der einzige Factor in der Geschichte. Von einer Wirksamkeit des göttlichen Geistes weiß er nichts. Festgestellte Glaubenssymbole und liturgisch geordneter Gottesdienst sind eine hemmende Schranke für den Fortschritt des menschlichen

Geistes, sie legen der Vernunft die Fesseln unlauterer Ueberlieferungen an. Im Rationalismus liegt allein Hülfe und Rettung für die Neuzeit. . . Die Gegenwart ist nach seiner Versicherung rein rationalistisch, weil durchaus fortschreitend. Die Welt ist durch die angeborene Kraft des Geistes aus ihrer Blindheit und Unwissenheit herausgetreten. Die Vernunft hat ihren Zauberstab geschwungen und siehe da, die Schöpfungen der Nacht verschwinden! . . . Der Protestantismus ist vortrefflich, soweit er mit dem Rationalismus Hand in Hand geht; wenn er sich ihm aber widersetzt, ist er nicht besser, als irgend ein anderes Agglomerat von Glaubenssymbolen und Liturgieen. (S. 22 f.)

Hiermit ist zugleich der Standpunkt von Hurst angedeutet; es ist der des bibelgläubigen Protestantismus. Er meint, die Hüter der Interessen der Kirche dürften dem Wachsthum des Rationalismus nicht unthätig zusehen, indem sie mit allzu großem Vertrauen auf die gute Sache des Evangeliums den baldigen Ablauf dieser Zeitströmung erwarteten. Man müsse vor allem wissen, wie und in welchen Uebergängen er sich gebildet habe. Von einer solchen Gesinnung geleitet, geht er daran, in 25 Abschnitten die rationalistische Bewegung in Deutschland, Holland, Frankreich, England und Nordamerika darzustellen. Die fortwährende Rücksichtnahme auf die Bewegungen auf dem Gebiete der Theologie und Religionsphilosophie, die sich Hurst zum Gesetze gemacht hat, hätte ihm das Recht gegeben, sein Buch „Geschichte der protestantischen Theologie" zu nennen. Es bildet jedenfalls ein ebenbürtiges Pendant zu Dorners neuestem Werke. Selbst das, was über die Entwicklung des deutschen Protestantismus und seine feindlichen und freundlichen Beziehungen zum Rationalismus hier gesagt wird, läßt sich nach deutschen Referaten über den Gegenstand hören.

So unterliegt es zwar keinem Zweifel, daß die Darstellung des Schleiermacher'schen Geistes und Systemes bei Dorner (S. 793 ff.) vollständiger und gründlicher ist, als das, was Hurst (S. 241 ff. u. 224—229) zunächst über das Hauptwerk Schleiermachers: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt", sagt. Doch hat Hurst diesen eminenten Stimmführer des deutschen Protestantismus im Ganzen richtig gekennzeichnet. Nach einer Darlegung seiner vorzüglichsten Lehren sagt er: „Eine solche Auffassung der Religion war ein Bedürfniß der Zeit. Der Geist mußte zu Christus, als dem einzigen Helfer gegen Verzweiflung an aller Wahrheit, zurückgeführt werden. Indessen müssen wir eingestehen, daß Schleiermacher mitten unter ganz evangelischen Auseinandersetzungen der göttlichen Wahrheit sehr bedenklichen Zweifeln Ausdruck verlieh." So habe er die Inspiration des Alten Testaments guten Theils aufgegeben und keine correcte Vorstellung von der Trinität gehabt. Er habe keinen Teufel angenommen, den Engelfall Preis gegeben, die wunderbare Empfängniß, die Auferstehung, Himmelfahrt und die Wiederkunft Christi zum Gericht nicht zu jenen Dogmen gerechnet, die man nothwendig glauben müsse. „Nach seiner Ansicht wäre die Sünde nicht so fast eine Schuld, als ein krankhafter Zustand (hurtfulness). Man muß darüber staunen, wie in Einem und demselben Manne so viel Wahrheit und Irrthum beisammen sein konnte . . . Kaum haben wir einen seiner falschen Sätze gelesen, so treffen wir sogleich etwas so Tiefes, Geistvolles und Ernstes, daß wir das Irrthümliche vergessen, indem uns die lebendige Wahrheit mit unwiderstehlicher Lichtkraft anzieht."

Mit wahrer Begeisterung ist Neander geschildert (S. 249—254). Strauß' Leben Jesu sammt den Gegenschriften findet eine ausführliche Besprechung (S. 258—275). Auch das neue Leben Jesu von Strauß vom J. 1864 wird berücksichtigt und genau analysirt. Am Schlusse dieses Referates heißt es: „Das zweite Leben Jesu hat eine kühle Aufnahme gefunden. Das »Volk der Reformation«, welchem es in den schmeichelhaftesten Ausdrücken gewidmet war, gibt einer kernhaftern Theologie den Vorzug. Die Strömung der Zeit hat seit 1835 eine andere Richtung genommen und Niemand fühlt die Macht der neuen Bewegung empfindlicher, als David Friedrich Strauß" (S. 278). Der Einfluß der schönen Literatur auf die Religion, dann das Verhältniß der philanthropischen Pädagogik Basedows, Salzmanns, Campe's u. s. w. wird ebenso aufmerksam berücksichtigt, wie die Einwirkung der deutschen Philosophie.

Hurst hat es verstanden, auf 37 Druckbogen, ohne oberflächlich zu werden, in reicher Mannigfaltigkeit die bedeutendsten geistigen Phänomene der Neuzeit zusammenzudrängen, die sich außerhalb der katholischen Kirche zeigen. Diese ist nur gelegentlich und vorübergehend berührt. Wo es indessen geschieht, vermissen wir leider jene freie Auffassung, wodurch sich ein großer Theil des Buches empfiehlt. Die Gesinnung, welche H. gegen die kath. Kirche hegt, verräth sich deutlich genug in den Worten, womit die Charakteristik von Pressensé eingeleitet wird. „Den Einflüssen, welche den Fortschritt und die Wohlfahrt der protestantischen Kirche in Frankreich zu verhindern suchen, steht eine Opposition rüstiger Kämpfer entgegen. Aus dem Klerus und Laienstand erheben sich Männer von hoher Begabung, welche in kirchlichen Versammlungen und durch die Presse das evangelische Christenthum mit einem Geiste vertheidigt haben, welcher ihren Ahnen aus der Hugenottenzeit würdig ist. Ihre Arbeit war herkulisch. An jedem Punkte des Horizonts zeigte sich der Unglaube und suchte in Paris einen Anhang zu gewinnen. Der Romanismus hat das Vorrücken der Wahrheit unter den Massen verkümmert. Die Priester erfreuen sich der Gunst der Regierung. Doch die gläubigen und gelehrten Anhänger der Orthodoxie [d. h. des biblischgesinnten Protestantismus] sind in allen Theilen des Kaiserreichs gerüstet den Kampf mit ihren Gegnern aufzunehmen. Angeregt durch Männer wie Vinet und Monod, beschränken sie sich nicht bloß auf den Standpunkt der Vertheidigung, sie wagen mit Beharrlichkeit den Angriff. In erster Reihe steht unter Vertretern der Reformation der Name von Edmund de Pressensé" (S. 411). Wir vermögen uns bei einem Schriftsteller, welcher innerhalb des protestantischen Bekenntnisses unvereinbare Gegensätze mit gleichem Wohlwollen umfaßt, eine so schroffe Haltung gegen die kath. Kirche einzig daraus zu erklären, daß er über sie nicht die nöthigen Studien gemacht hat.

So ist es uns auch begreiflich, wie ein jedenfalls gewandter, für wichtige Grundlehren des Christenthums begeisterter und in vieler Hinsicht vorzüglicher Schriftsteller über eine Grundfrage des von ihm behandelten Gegenstandes nicht ins Reine kam. Er mußte den Ursprung des von ihm geschilderten Rationalismus aufsuchen. Daß er nun theilweise in den Principien des ursprünglichen Protestantismus die Wurzel des üppig um uns wuchernden Scepticismus finden sollte, war nicht zu erwarten. Aber untersucht hätte doch werden sollen, wie sich die Principien der Reformatoren zu den Grundsätzen des Rationalismus verhalten. Es hätte hiezu eine Bemerkung Lecky's hindrängen können, wenn man sich von der großen Wirklichkeit der kath. Kirche nicht dazu führen lassen wollte. L. scheint anzuerkennen, daß der Abfall vom katholischen Glauben consequent nicht ein Uebergang zum Protestantismus, sondern zum Unglauben sei. „Was immer der Katholicismus verlor, hat der Rationalismus gewonnen; wo immer der Geist des Rationalismus sich zurückzieht, rückt der Geist des Katholicismus vor" (Lecky I, 188. 191).

Natürlich muß die Frage über den Ursprung des Rationalismus der neuern Zeit ganz anders von jenem beantwortet werden, welcher den Keim des religiösen Scepticismus im protestantischen Grundgesetz von der subjectiven Gewißheit des Glaubensprincips findet, und anders von jenem, der im Bibelglauben den festen Damm gegen den Andrang des Rationalismus sieht. Auf jeden Fall ist die Darstellung des Ursprungs der rationalistischen Zeitrichtung der schwächste Theil des Hurst'schen Werkes. Wenn die Ansichten Tabarands über diese Frage auch nicht un=

bedingt angenommen werden mußten, so verdiente doch seine treffliche Histoire critique du Philosophisme Anglois (Paris 1806. 2 Bde.) neben Stäudlin, Saintes u. A. eine geschichtliche Berücksichtigung. Hurst hat offenbar die an sich werthvollen und anregenden, aber für die Frage vom Ursprung des Rationalismus nicht ausreichenden Schriften Tholucks (Vorgeschichte des Rationalismus. Halle 1853. 1854. 2 Bde. Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. Berlin 1861. 1862. 2 Bde.) einseitig auf sich wirken lassen.

Dabei soll nicht verkannt werden, daß das Werk im Ganzen sich mit einer gewissen ruhigen Objectivität bewegt und die Geschichte der Theologie, theilweise auch die Statistik der protestantischen Parteien durch den Abschnitt über Holland und England auf willkommene Weise fördert.

Allgemeines Interesse bietet das Referat über die englische Staatskirche dar. Hurst scheidet sie in drei Parteien: Hochkirche, Volkskirche (Low Church) und breite, d. h. freisinnige Kirche. In jeder dieser Gruppen unterscheidet er wieder drei Typen: normal, exaggerated und stagnant type; wir würden etwa sagen: Conservative, Ultra's und Indifferente. Er versucht, das Verhältniß dieser neun Fractionen in Zahlen auszudrücken. Die ganze Geistlichkeit der anglicanischen Kirche, die Colonieen mit inbegriffen, wird zu ungefähr 20,000 angenommen. Davon kommen 2000 Landgeistliche und Missionäre in Abzug; es bleiben für England 18,000 anglicanische Geistliche übrig. Diese vertheilen sich so: I. Hochkirche: 1) Normaler Typus, eigentliche Anglicaner 3600; 2) exaggerated type, Tractarian, d. h. Puseyiten 1000. 3) stagnant type, „high and dry" (vornehm und dürr, wie diese Classe, natürlich nur von den Gegnern, genannt wird) 2500. — II. Volkskirche (Low Church): 1) normal type, Evangelical 3500; 2) exaggerated type, Recordite 2600; 3) stagnant type, low and slow 700. Bekanntlich wird jene Classe von anglicanischen Geistlichen Evangelical genannt, welche, ohne die Episkopalverfassung aufzugeben, das praktische religiöse Leben durch pietistische Anregungen zu heben sucht. Aus der pietistischen Gesammtbewegung trat eine engere Gruppe mit puritanischen Bestrebungen hervor, welche in der Zeitschrift Christian Record ihren Ausdruck fanden; von diesem ihrem Organ heißt die Partei Recordite. Daß Hurst der Low Church eine kleine Zahl von 700 als stagnant type anhängt und diese Fraction als low and slow (etwa: „flau und lau", eigentlich: „niedrig und langsam") charakterisirt, rührt von seiner eigenen den Evangelicals verwandten Anschauung her. Es scheint, daß die ganze evangelische Partei von ihren Gegnern auf diese eben nicht feine Art bezeichnet wird (vgl. Dorner, Gesch. der prot. Theol. S. 904. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 220 ff. 239.) — III. Die breite Kirche (Broad Church): 1) Normaler Typus, Theoretiker und Antitheoretiker 3100; 2) exaggerated type, extreme Rationalisten 300; 3) stagnant type 700. — Nach Hurst stand es vor zwölf Jahren, d. h. um 1853, mit der anglicanischen Hierarchie so: von den 28 Bischöfen und Erzbischöfen gehörten 13 der Hochkirche, 10 der breiten Kirche, 5 der Volkskirche an. Er sagt: „Wir bedauern, daß die allgemeine gegnerische Haltung des Klerus gegenüber den Essays and Reviews bei ihrem ersten Erscheinen, nicht von Dauer war. Die breite Kirche hat daher in den letzten zwei Jahren viele neue Anhänger gewonnen" (S. 531).

In der Schilderung des gegenwärtigen Zustandes der holländischen Kirche tritt Hurst offenbar auf die Seite der Reaction gegen den dort vorherrschenden Rationalismus. Er leitet diesen aus der Berührung mit den englischen Deisten, den französischen Philosophen und deutschen Einflüssen her. Die Einführung von Rettungshäusern mit entsprechenden Schulen, um welche sich besonders van Prinsterer verdient gemacht habe, gehört ihm zu den deutlichsten Kennzeichen einer mehr als vorübergehenden Reaction. Er verhehlt sich jedoch nicht, daß der Unglaube große Fortschritte gemacht habe. Beim Anblicke des großen Verfalls des positiven Christenglaubens tröstet er sich auf folgende Art: „Die Kirche von Holland hat seit den Arminianischen Streitigkeiten nie eine so bedeutende Krisis durchzumachen gehabt, wie gegenwärtig. Die orthodoxe Partei ist rührig und viele kräftige Männer schließen sich ihr an. Aber ihre Feinde sind wachsam und verwegen und noch kann man den Ausgang nicht sehen. Der Gährungsproceß ist eine durch die bösen Elemente des 18. Jahrh. herbeigeführte Nothwendigkeit. So lange das Mineral in den Schachten der Erde in Fluß kam, vermengte es sich mit fremdartigen groben Bestandtheilen. Wir dürfen aber die Beimischung nicht durch Anwendung des Hammers beseitigen zu können hoffen. Wird das Metall, gerade so wie es ist, in den Schmelzofen geworfen, so werden die Bestandtheile sich von selbst scheiden. Die Theologie von Holland, gleich der von jedem andern protestantischen Lande, ist gegenwärtig ein Schmelzofen. Die Hitze ist hochgradig, aber dieser hohe Grad bürgt für die Vernichtung der Schlacke, die sich um die Wahrheit gebildet hat" (S. 381 f.).

Eine solche Anschauung über den Zustand der ganzen protestantischen Theologie hat sich bei einem Schriftsteller gebildet, der sich offenbar geraume Zeit darauf verlegt hat, den Stand des religiösen Glaubens im weitesten Umfange des protest. Bekenntnisses zu erforschen. Man begreift die melancholische Resignation des Verf., wenn man bedenkt, von welchen Bewegungen er in seiner amerikanischen Heimath umgeben ist. Er sträubt sich, den ganzen Ernst der Lage anzuerkennen; aber die von ihm selbst angeführten Thatsachen sprechen deutlich genug. H. will finden, daß Amerika vom Geiste des Scepticismus sich verhältnißmäßig frei gehalten habe; doch nicht aus Gleichgültigkeit gegen die geistige Bewegung Europa's. „Der Amerikaner ist wie ein kalter Beobachter der Hemisphäre gewesen, aus welcher unsere VoräKtern kamen. Wir eignen uns die Schätze der alten Welt an und lieben es, sie unser eigen zu nennen. Wir sind gerade so stolz auf das Martyrologium und die Literatur Englands, als ob Latimer und Ridley für ihren Glauben auf dem Forum von Boston den Tod erlitten hätten, und als ob Shakespeare und Milton an den Gestaden des Hudson gelebt hätten." Trotz dieser Achtsamkeit auf die alte Heimath nahmen die Amerikaner den Unglauben Europa's nicht in der Art auf, wie man vermuthen möchte. Allerdings gibt es dort Unitarier, über welche H. manches Bemerkenswerthe mittheilt. Er meint, der Glaube der Unitarier müsse auf gleiche Art studirt werden, wie der Seemann den Meeresgrund erforscht. Das Maß an Einem Orte gilt nicht für andere. „Was vor zwanzig Jahren geglaubt wurde, darf den heutigen Führern nicht mehr zugeschrieben werden." Als Georg Putnam den H. Fosdick in sein Kirchenamt einführte, „sagte er mit empfehlenswerther Aufrichtigkeit: Es gibt keine andere christliche Gemeinde, bei welcher es so schwer ist zu sagen, wo sie anfange und wo sie ende. Wir haben keine anerkannten Grundsätze, durch welche Jemand, der ein Jünger Christi sein und zu uns gezählt werden will, ausgeschlossen werden kann, er mag was immer glauben oder verwerfen." Doch hat der Unitarianismus stets einige wenige Punkte mit beharrlicher Treue festgehalten. Einer derselben ist ein tiefer Abscheu gegen die Orthodoxie.

Es ist interessant zu sehen, wie nach H. ein Unitarier der Gegenwart seinen Standpunkt gegenüber der protest. Orthodoxie rechtfertigt. Nachdem er sich über die Seichtigkeit des gewöhnlichen theologischen Räsonnements geäußert, beklagt er, „wie wenig Einklang zwischen unsern Schulen und unsern Kirchen besteht, zwischen unsern Denkern und unsern geistlichen Führern, zwischen unsern politischen und volksthümlichen Einrichtungen einerseits und unserer gewöhnlichen Theologie anderseits. Es ist nicht das Christenthum, das vernunftgemäße allumfassende Evangelium Christi, welches seine weihevollen Segnungen über und

durch die ganze Menschheit ausbreiten sollte, welches unser ganzes Wesen und Leben weihen und beherrschen müßte, was uns da gelehrt wird. Nein, es ist ein System, welches engherziger als das Judenthum ist und mit welchem verglichen der Romanismus eine fürstliche und großartige Theologie ist. Ich spreche mit Wohlbedacht aus, daß, wenn der Protestantismus die gewöhnlichen Vorstellungen von einer unter Gottes Fluch liegenden Welt festhält, von einem gefallenen Geschlechte, einer juridischen (eig. kaufmännischen) Schuldentilgung, einer verdammten, der Hölle verfallenen Menschheit, einer geheimnißvollen Bekehrung, einer Kirche, welche eine Art von Rettungsboot an einem Schiffswrack ist, um etliche Weiblein und egoistisch bußfertige Männer zu retten, während der kühnere, tüchtigere und größere Theil der Gesellschaft mit dem Schiffe untergeht; wenn das die Summe und der Kern der Religion ist, wenn diese Ideen die Grundlagen der jüngsten religiösen Erweckung und die Lehren sind, wodurch sie Kraft haben soll [Anspielung auf die Protestantentage im Winter 1857—58]: dann ist dieses System der menschlichen Natur, ihren Gebrechen und Wehen, ihren mannigfaltigen und wechselnden Neigungen, Gaben und Anlagen nicht so angemessen, wie das alte katholische System, und ich behaupte, daß wir, statt über das Wachsthum und die Aussichten des Romanismus in diesem Lande zu zittern, wir uns vielmehr vernünftiger Weise über seine Triumphe freuen sollten, weil er besser verdient, das Vertrauen und die Zuneigung des Volkes zu besitzen" (S. 545).

Schon die Analyse der Negationen des Unitarianismus, welche H. gibt, zeigt, daß der Scepticismus in Amerika weit bedeutender geworden ist, als der Verf. im Eingange des Abschnittes über seine Heimath eingestehen wollte. Die Beleuchtung des ersten öffentlichen Jahrtages, welchen die „christliche Gesellschaft für Jünglinge" zu New-York hielt, deckt ein Chaos von gährenden Bestrebungen auf (S. 553). Da sprach sich in wilder Ueberstürzung ein unbeschreiblicher Haß gegen jede Art von fixirtem Glaubensbekenntniß aus. Die Unitarierversammlung zu New-York im April 1865 suchte zwar eine Art von arianischem Symbol zu bilden (S. 559); aber welche Formel vermöchte Bestrebungen, wie sie in dem von H. geschilderten Universalismus hervortreten (S. 560 ff.), zu hemmen oder Einzelbestrebungen aufzuhalten, wie die von Theodor Parker (gest. 1860 in Florenz)? H. schildert die Lehre und das Wirken dieses Verkünders einer absoluten Religion mit Sorgfalt und schließt dann (S. 575): „Wir möchten nicht den geringsten Laut eines unnöthigen Lärms vernehmen lassen; aber, fragen wir, ist es nicht hohe Zeit, daß die amerikanische Kirche von den Anstrengungen Notiz nehme, welche die Rationalisten aller Abstufungen machen, um die Grundlehren der christlichen Offenbarung zu vertilgen?"

Er tröstet sich zum Theil damit, daß gerade der Rationalismus einer gründlichen Kenntniß des Christenthums die größten Dienste geleistet habe. Endlich mahnt er zur Einigkeit und Nachsicht, welche soweit gehen soll, keine Widerlegung von Theorieen, wie die Darwin'sche, zu versuchen. „Im spanischen Kriege bemerkte der Herzog von Wellington einen Artillerie-Officier, der eine Kanone mit großer Schärfe gegen eine Truppe zielen ließ, die links im Gehölze stand. Da ritt er auf ihn zu und rief: Gut gezielt, Hauptmann; aber nicht weiter, es sind die Unsrigen vom 99. Corps."

München. Haneberg.

Liturgik.

Das **Officium unius Martyris de communi,** in seinem Zusammenhang erklärt von Dr. **Ferdinand Janner,** Professor der Theologie am Lyceum zu Regensburg. Speyer, Kleeberger 1867. 2 Bl. 187 S. 8. $17\frac{1}{2}$ Sgr.

Diese Schrift ist uns nicht nur als eine Festgabe zur Jubiläumsfeier des allgemein hochverehrten Herrn Bischofes von Speyer, Nicolaus von Weis, sondern auch um ihres Inhaltes willen willkommen, da sie ohne Zweifel gar manchen Priester im Verständniß des kirchlichen Stundengebetes fördern und die andächtige, segenbringende Persolvirung desselben ihm erleichtern wird.

In einer kurzen Einleitung (S. 1—8) spricht sich der Verf. über das Breviergebet im Allgemeinen, sein Verhältniß zum h. Meßopfer, seine Stellung im Kirchenjahr und seine Bedeutung für das Tagesleben des einzelnen Beters in ganz ähnlicher Weise aus wie Amberger im II. Band seiner Pastoraltheologie. Ueberhaupt schließt sich der Verf. mit seiner Arbeit fast durchweg und aufs engste, übrigens nicht ohne Selbständigkeit, an Amberger an, wie er S. 7 auch ausdrücklich bemerkt. Er wollte an einem einzelnen Officium eingehend zeigen, daß die Ideen, welche Amberger in Beziehung auf das Brevier mehr nur im Allgemeinen ausgesprochen hat, in der That richtig seien und sich an den einzelnen Officien bewähren. Die Meinung, daß unsere Zeit ein Aeon des Martyriums sei, hat den Verf. bestimmt, gerade das Officium unius martyris als Gegenstand seiner Arbeit zu wählen.

Am Schlusse der Einleitung heißt es S. 8: „Die Idee, welche diesem ganzen Officium zu Grunde liegt, ist der Preis Gottes in seinem Heiligen verbunden mit der Anleitung, ihm nachzufolgen. Das erste Moment [des Lobpreises nämlich] schließt sich vorherrschend ab in der Matutin und in den Laudes, indem nämlich die Matutin uns den Heiligen als Prädestinirten oder noch in der göttlichen Idee ruhend, als Lebenden und als Verklärten vorführt. Die Laudes bringen Gott in einem Gesammterguß den in der Matutin nur eingestreuten Preis und Dank dar für die am Heiligen erwiesenen Großthaten. Vom Capitulum der Laudes an tritt mehr das subjective Element hervor, das sich in den vier Horen zu einer Anleitung für die praktische Nachfolge des Heiligen in fortschreitender Entwicklung gestaltet. In der Vesper endlich wiegt wieder der Charakter des Lob- und Dankgebetes vor, sowohl für die Gnadenerweisungen am Heiligen, als auch für die durch des Heiligen Fürbitte an uns geübte Barmherzigkeit. Daran reiht sich als Nacht- und Ruhegebet, als Gebetssabbath, das Completorium."

Daß die Laudes „vorherrschend" den Charakter eines Lobgebetes haben, ist unzweifelhaft. Ob aber auch die Matutin, wie der Verf. meint? Er selber spricht S. 86 der Matutin den Charakter der „Objectivität" zu und bezeichnet sie als „betrachtendes" Gebet; S. 16 äußert er sich über die drei Nocturnen der Matutin wie folgt: „Die 1. Nocturn gibt das Urbild an, nach welchem sich der Heilige mit der göttlichen Gnade zu bilden hatte, sie stellt die kirchliche Idee eines Martyrers auf. Wie dann der Heilige diese Idee im Leben verwirklicht hat, zeigt uns die 2. Nocturn, welche darum auch die Lebensbeschreibung des Blutzeugen enthält, während schließlich die 3. Nocturn uns den Heiligen als Vollendeten und im Himmel Triumphirenden vorführt. Auf diese Weise ist der Martyrer in allen seinen Beziehungen erfaßt, als in der Idee Gottes existirend und zur Seligkeit prädestinirt, als auf seiner irdischen dornenvollen Wanderung begriffen und als sieggekrönter Blutzeuge die Seligkeit im Himmel genießend." Wenn diese Auffassung der Nocturnen richtig ist, wie kann dann noch gesagt werden, die Matutin sei vorherrschend Preisgebet? Erscheint sie nicht vielmehr schon als „Anleitung für die praktische Nachfolge des Heiligen"? ist sie nicht vorherrschend betrachtendes Gebet? Ueberhaupt scheint es uns sehr schwer zu sein, den einzelnen Horen einen bestimmten Charakter in solcher Weise, wie der Verf. es thut, zu vindiciren, zumal im Officium des Sonntages und der Ferien; man verfällt dabei nur zu leicht in Künsteleien.

Auf die grundlegenden Erörterungen in der Einleitung läßt der Verf. die liturgische Exegese der einzelnen Horen folgen; jedesmal werden die betreffenden Psalmen, Hymnen, Antiphonen, Responsorien, Versikel u. s. w. vollständig in einer gut gelungenen deutschen Uebersetzung mitgetheilt, und zeigt der Verf. dann im Einzelnen, in welcher Stimmung der Psalm zu beten, welche liturgisch-ascetische Beziehung ihm zu geben, wie er zu accommo-

diren sei, wie die einzelnen größern und kleinern Bestandtheile einer Hore unter sich zusammenhängen und wie sie sich einheitlich in den Organismus des gesammten Officiums eingliedern; denn davon ist der Verf. überzeugt, daß durch das ganze Officium hin ein wohlberechneter organischer Fortschritt stattfinde, daß ein „geheimnißvolles geistiges Band alle, auch die minutiösesten Theilchen zu einem schönen, duftenden Blüthenkranz vereinige" (S. 2).

Wer sich mit eingehendern Studien über das Brevier befaßt hat, wird zugeben, daß, wenigstens für die Fest- und Heiligenofficien, die Psalmen, Lectionen, Responsorien u. s. w. nach einem gewissen Plane, unter steter Rücksicht auf die Festidee ausgewählt seien; ob nun aber auch von Nocturn zu Nocturn, von Hore zu Hore, von Antiphon zu Antiphon, ja sogar von Versikel zu Versikel ein planmäßiger, organischer Fortschritt stattfinde, wie unser Verf. meint und nachzuweisen sucht, das ist eine andere Frage. Ich muß gestehen, daß ich eine solche bis ins Kleinste gehende, von einer einheitlichen Idee getragene organische Gliederung an keinem einzigen unserer Officien entdecken konnte, wiewohl ich bei meinen Studien von vornherein darauf ausging, eine solche zu finden. Ich fand immer nur, daß die sämmtlichen einem Festofficium eigenthümlichen Bestandtheile im großen Ganzen mit Rücksicht auf die Festidee ausgewählt seien und derselben Ausdruck geben; daß sie aber einen eng geschlossenen Organismus bilden, in welchem jedes Gliedlein aus planmäßiger Berechnung gerade an diese und keine andere Stelle gesetzt ist, davon konnte ich mich nicht überzeugen. Ich war begierig, zu sehen, ob Janner glücklicher gewesen, als ich. Sein Buch zeugt dafür, daß er in reichem Maße den frommen Sinn, die Tiefe des Gemüthes, den Reichthum des Geistes besitze, welche zur allseitigen Erfassung eines kirchlichen Officiums erforderlich sind; an der Tüchtigkeit, den fraglichen Organismus aufzufinden und für Jedermann augenfällig nachzuweisen und offen zu legen, gebricht es ihm sicherlich nicht, ebensowenig an dem entschiedenen Streben darnach; und doch muß ich bekennen, daß mich sein Buch nur in der Ueberzeugung bestärkte, es lasse sich ohne vieles willkürliche Drehen und Deuteln der fragliche organische Fortschritt und strenge Nexus an keinem einzigen Officium befriedigend nachweisen, auch nicht an dem Officium unius Martyris. Ich habe hierbei besonders die Auseinandersetzungen des Verf. über die Matutin im Auge.

In der ersten Nocturn spricht die Kirche nach seiner Ansicht die Idee eines Martyrers aus; welche dies sei, darauf geben ihm die Antiphonen im Zusammenhalt mit den Psalmen die Antwort (S. 17). Der Martyrer muß a) bekennen und üben das Gesetz Gottes an sich; dies der Grundgedanke der Ant.: in lege Domini fuit voluntas eius die ac nocte und des zugehörigen Psalmes Beatus vir; er muß b) Gottes Gesetz bekennen nach außen; dieses zweite Requisit soll in der Ant. praedicans praeceptum Domini constitutus est in monte sancto eius und im Psalm Quare fremuerunt sich ausgesprochen finden. Allein abgesehen davon, daß der Verf. schon die Antiphon kaum richtig deutet (mons ist wohl = himmlische Seligkeit als Lohn für das Bekenntniß durch die That), so erscheint als Grundgedanke des zugehörigen Psalmes nicht das muthige Bekenntniß des Glaubens, sondern lautet sein Thema, wie J. es auch im Verlaufe richtig angibt: „der Messias triumphirt selbst über seine grimmigsten Feinde"; und auf den Martyrer accommodirt, besagt der Psalm: trotz all ihres Wüthens vermochten die Feinde und Peiniger des Martyrers nichts über ihn; erhöht im Himmel (constitutus in monte sancto) ist er eine fortwährende (praedicans; *Praes;* vgl. dagegen Comm. conf.), laute Predigt der unerschütterlichen Satzung (praeceptum) oder des unumstößlichen Gesetzes, welches lautet: Christus vincit, Christus triumphat. — Das dritte Requisit an einen Martyrer ist nach unserm Verf. c) „er muß das Gesetz bekennen mit Gottes Hülfe selbst bis zum schmerzvollen Tode"; dieses Requisit soll seinen Ausdruck gefunden haben in der Ant.: Voce mea ad Dominum clamavi, et exaudivit me de monte sancto suo [nicht eius!], und in dem zugehörigen 3. Psalm. Nun ist aber in dieser Antiphon gerade von dem, worauf es hier ankommt und was zuletzt allein den Martyrer zum Martyrer macht, von der Vergießung des Blutes um des Glaubens willen, vom Opfer des Leibeslebens mit keinem Wort die Rede, sondern drückt die Antiphon nur aus, was auch der Grundgedanke des zugehörigen Psalmes ist: Gott schirmt die Seinigen, die auf ihn vertrauen, in jeglicher Gefahr, erhört ihren Flehensruf. Sollten die Antiphonen der 1. Nocturn wirklich die volle Idee, den Begriff eines Martyrers ausdrücken, so müßte man gestehen, daß sie diesem Zwecke nicht oder nur sehr mangelhaft entsprechen, weil gerade das, was die Hauptsache ist, das certamen *usque ad mortem* (vgl. Resp. I. der 1. Nocturn) in ihnen keinen, wenigstens keinen bestimmten Ausdruck gefunden. Ueberhaupt scheint mir J. die Bedeutung der Antiphonen für das liturgische Verständniß der Psalmen zu überschätzen; wenigstens ist, was S. 17—19 behauptet wird, in solcher Allgemeinheit kaum richtig, nämlich daß die Antiphonen den Gesichtspunkt angeben, unter welchem der zugehörige Psalm aufgefaßt und gebetet werden soll. Es ist dies häufig, aber keineswegs immer der Fall. In dem Officium de dominica stehen in der 1. Nocturn je vier Psalmen von sehr verschiedenem Inhalt, in den Ferialofficien je zwei Psalmen unter einer und derselben Antiphon, die zudem nicht selten ganz kurz und allgemein gehalten ist; was soll sich da Bestimmtes und über die nachfolgenden zwei resp. vier Psalmen Orientirendes aus der Antiphon entnehmen lassen, die zudem zu Anfang der betreffenden Psalmen nur angestimmt und erst am Schluß derselben ganz gesungen resp. gebetet wird? Auch in den Festofficien sind die Antiphonen keineswegs regelmäßig der Schlüssel zum liturgisch-mystischen Verständniß des zugehörigen Psalmes, lassen wenigstens nicht immer das Nähere ersehen, wie der Psalm im Einzelnen zu accommodiren sei. Ich erinnere desfalls nur an das schöne Officium pretiosissimi sanguinis, wo die Antiphonen der Nocturnen sichtlich nicht mit specieller Rücksicht auf die zugehörigen Psalmen und diese nicht mit specieller Rücksicht auf die Antiphonen ausgewählt sind; die betreffenden Antiphonen bieten in chronologischer Abfolge eine Art Geschichte des Opferblutes Jesu und stehen in keinem wesentlichen Nexus zu den mit ihnen verbundenen Psalmen. Solcher Festofficien gibt es noch mehrere in unserm Brevier.

So wenig zwischen Antiphonen und Psalmen sich regelmäßig ein wesentlicher, innerer Zusammenhang nachweisen läßt, ebenso wenig, ja noch weniger zwischen den Responsorien und den zugehörigen Schriftlesungen; das Responsorium ist keineswegs immer die „Antwort des Betenden auf die Lesung, auf das Wort Gottes", ist keineswegs regelmäßig Ausdruck des Grundgedankens, welchen die vorausgegangene Lection im Herzen des Beters erweckt hat (S. 41). Sollten die Responsorien wirklich dieses sein, wie könnte die Kirche verordnen, daß zu der meist ganz fremdartigen Scriptura occurrens die Responsorien aus dem Commune Sanctorum genommen werden? Wie können ferner die Responsorien der Scriptura occurrens selber, die sich gleich durch ganze Wochen hin wiederholen und mit Lectionen des verschiedenartigsten Inhaltes verbunden sind, jedesmal als Echo der zugehörigen Lection, als Antwort des Beters auf sie erscheinen? Nicht einmal zwischen den fixen Lectionen in der 1. Nocturn des Commune unius Martyris und den zugehörigen Responsorien hat der Verf. einen nähern, wahrhaft innerlichen Zusammenhang nachzuweisen vermocht, und was er vollends über Parallelismus zwischen erstem Responsorium und erstem Psalm, zweitem Responsorium und zweitem Psalm, drittem Responsorium und drittem Psalm in der 1. Nocturn geistreich erörtert, erscheint wenigstens mir als unhaltbar, sowie auch das, was er S. 38

über die „fortschreitende, steigende Bewegung" in den drei Versikeln der Nocturnen sagt, mag ich diese Versikel auch noch so oft und keineswegs bloß „oberflächlich" betrachten. Sie enthalten einen Grundgedanken: beziehen sich alle drei auf die jenseitige Glorie des Martyrers, und nicht etwa jeder auf ein anderes der drei Stadien, welche der Verf. unterscheidet und in den drei Nocturnen stufenweise dargestellt findet. Sie lauten: 1. *Gloria et honore coronasti* eum Domine, et constituisti eum super opera manuum tuarum; 2. Posuisti Domine super caput eius *coronam* de lapide pretioso; 3. Magna est *gloria* eius in salutari tuo, gloriam et magnum *decorem* posuisti super eum. Was soll darin für ein Fortschritt des Gedankens liegen? Wer an den Worten nicht künsteln und deuteln will, der wird kaum einen finden.

„Nachdem die 1. Nocturn die Idee eines Martyrers aufgestellt hat als eines Mannes, der das Gesetz Gottes erfüllt im innern und äußern Bekenntniß selbst bis in die Schrecken des Todes, und nachdem diese Anforderungen der Kirche an einen Martyrer durch die Lesungen aus der heiligen Schrift gleichsam bestätigt worden, ist es die Aufgabe der 2. Nocturn, zu zeigen, wie der Martyrer, dessen Feier wir begehen, wirklich (d. i. in seinem Leben) dieser Idee entsprochen hat." So der Verf. S. 44. Wenn seine principielle Auffassung des Verhältnisses der 2. zur 1. Nocturn richtig wäre, so müßten die Antiphonen der 2. Nocturn im Allgemeinen denselben Inhalt in sich schließen, dieselben drei constitutiven Momente des Begriffes „martyr" hervorkehren, wie die der ersten, nur nicht mehr in abstracto, als rein ideal, sondern in concreto, wie sie im Leben des Martyrers sich verkörperten. Allein dem ist nicht so; erscheint es ja geradezu als unmöglich, den Martyrer in abstracto und den in concreto für den Zweck der Liturgie so zu unterscheiden, wie es nach obiger Auffassung geschehen müßte. Das hat auch der Verf. selbst gefühlt; S. 45 sagt er: „Die allgemeinen Grundzüge, welche die 1. und 2. Antiphone (der 1. Nocturn) vom Blutzeugen angeben (meditatur, praedicans — inneres und äußeres Bekenntniß), treten (in der 2. Nocturn) in den Hintergrund, und nur das Specifische am Martyrer (Leiden bis in den Tod) wird (in den Antiphonen der 2. Nocturn) weiter ausgeführt." Nun wird aber gerade das, was aus der 1. Nocturn in die 2. herüber genommen und in ihr weiter entfaltet sein soll, in den Antiphonen und Psalmen der 1. Nocturn gar nicht betont, wie oben bei Besprechung der 3. Antiphon und des 3. Psalmes dargethan wurde, nämlich das Leiden bis in den Tod. — Auf das concrete Leiden des Martyrers bis in den Tod deutet der Verf. die Antiphonen und Psalmen der 2. Nocturn, in welcher nach ihm die bewegenden Grundgedanken folgende würden: 1) der von Gott erwählte Martyrer litt im freudigen Vertrauen auf Gott; 2) er litt im freudigen Vertrauen auf Gott, der in aller und jeglicher Gefahr seinen Diener beschützte; 3) darum wurde er würdig befunden der Herrschaft über die Welt (S. 46). Die drei Antiphonen, in welchen von diesem Leiden des Martyrers die Rede sein soll, lauten: 1. Filii hominum scitote, quia Dominus sanctum suum *mirificavit*. 2. Scuto bonae voluntatis tuae *coronasti* eum Domine. 3. In universa terra gloria et honore *coronasti* eum. Wer denkt hier nicht viel eher und natürlicher an die Glorie des Martyrers, als an sein Leiden?

Am ersten kann man sich mit der Deutung befreunden, welche der Verf. für die 3. Nocturn gibt, in welcher die Vollendung des Blutzeugen, seine Verherrlichung im Himmel zur Darstellung kommen soll; wenigstens passen die Psalmen 14 und 20 ganz vortrefflich zu dieser Auffassung, weniger Ps. 10: In Domino confido, der, wenn des Verf. Auslegung der 1. und 2. Nocturn richtig wäre, entschieden in einer dieser zwei Nocturnen und nicht in der 3. placirt sein müßte. — Auch das Evangelium, welches nicht etwa vom Lohn im Himmel, sondern von der rückhaltslosen, vor keinem Opfer zurückschreckenden Entsagung redet, müßte seinen Platz etwa in der 1. oder 2. Nocturn erhalten haben.

Nicht so ausführlich, wie die Matutin, behandelt der Verf. die übrigen Horen; über den durch vier Horen sich hinziehenden Psalm 118, der bekanntlich jeden Tag gebetet werden muß, ist der Verf. doch gar zu flüchtig weggegangen, was umsomehr zu bedauern ist, als gerade in diesen Psalm mit seinen mannigfachen Wiederholungen sich viele Beter nur schwer hineinzufinden vermögen. Freilich, wenn man darauf ausgeht, die betreffenden Octonare dieses Psalmes in einen innern Zusammenhang mit der zugehörigen Fest-Antiphon zu bringen, dann bleibt nichts übrig, als aus den je 48 Versen der Terz, Sext und Non den einen oder andern aufzugreifen und herauszuheben, der sich mit der Antiphon gerade in Einklang bringen läßt; was aber mit den vielen übrigen Versen anfangen?

Ich habe bisher fast nur auf solches aufmerksam gemacht, was mir an dem Buche als mangelhaft erscheint. Diese Mängel verschwinden aber so ziemlich hinter den bedeutenden Vorzügen. Unter den letztern hebe ich besonders gern hervor, daß die Psalmen sehr gut, meistentheils metrisch, sehr kräftig und fließend übersetzt sind. Hat der Verf. auch nicht das Verdienst, ganz selbständig übersetzt zu haben, so bleibt ihm wenigstens das Verdienst, die von ihm benutzten Uebersetzungen, darunter auch die meinige, an manchen Stellen wohlklingender und fließender gemacht zu haben, freilich mitunter auf Kosten völliger Treue und Uebereinstimmung mit dem Vulgatatext.

Was ich in meiner liturgischen Psalmenerklärung, sollte diese nicht maßlos ausgedehnt werden, nicht bieten konnte, nämlich eine vollständige, auf alle einzelnen Verse jedes Psalmes sich erstreckende Accommodation für sämmtliche Officien, in welchen er vorkommt, das bietet der Verf. wenigstens für die Psalmen (mit Ausnahme des 118.), welche im Officium unius martyris vorkommen. Diese ins Einzelne gehende liturgisch-mystische Exegese der betreffenden Psalmen macht den Hauptinhalt des Buches aus, und für diesen werden dem Verf. gewiß die meisten Leser sehr dankbar sein. Manchen mag auch das, was ich als künstlich und unhaltbar bezeichnet habe, gefallen; indeß werden doch die allermeisten Brevierbeter mir Recht geben, wenn ich behaupte, der ursprüngliche Verfasser des Officium unius martyris würde sich wahrscheinlich darüber wundern, wie viel sein Commentator in diesem Officium finde, resp. in selbes hineinlege, woran er bei der Abfassung des Officiums nicht gedacht habe. Uebrigens bin ich weit entfernt, das Walten des göttlichen Geistes bei der Entstehung und über der Entwicklung unserer Liturgie zu verkennen, zu deren schönsten Vorzügen es gehört, einen sog. sensus foecundus zu haben. Nur meine ich — was ich hier ganz im Allgemeinen bemerkt haben will — die Ausleger und Vertheidiger unsers Breviers sollten sich möglichst aller Künsteleien enthalten, mit ihrer Auslegung nicht zu sehr ins Einzelne gehen, nicht überall eine bis aufs Kleinste sich erstreckende Harmonie finden und nachweisen wollen; sonst erzielt man nur zu leicht das Gegentheil von dem, was man erzielen will, namentlich bei etwas kühlern Naturen, die weniger Phantasie haben und bei denen die Reflexion vorherrscht. Ich glaubte dies hier um so unbedenklicher aussprechen zu dürfen, als mir Niemand wird den Vorwurf machen können, daß ich gar zu kühl und nüchtern und einer tiefern Auffassung der Liturgie abhold sei; meine Psalmenerklärung dürfte eher für das Gegentheil zeugen.

Das Buch von Zanner empfehle ich schließlich ganz dringlich allen denjenigen, welchen es um eine möglichst andächtige, erbauende und segenbringende Recitation des Breviers zu thun ist; was sich Künstliches und Unhaltbares darin findet, das verschwindet gegen die Menge gesunden, körnigen, für Jedermann anziehenden Materials. Ich selber spreche dem Verf. um so lieber speciellen Dank für seine mit so warmer Liebe ausgeführte Arbeit hier aus, als leider die Zahl der Arbeiter auf dem Ge-

biete der Liturgie eine gar so geringe ist. Mögen wir ihm auf diesem Gebiete, für dessen Cultur er entschiedene Begabung besitzt, noch öfter begegnen!

München. Thalhofer.

Kirchenbaukunst.

Formenlehre des romanischen und gothischen Baustils von **Fr. Laib** und Dr. **Fr. Jos. Schwarz**, leitenden Mitgliedern des Rottenburger Diöcesan-Vereins für christliche Kunst. Mit zwölf lithographirten Tafeln. Zweite Auflage. Zürich, Woerl 1867. IV u. 92 S. 8. 18 Sgr.

Obwohl die zweite Auflage der „Formenlehre" 1858 (Stuttgart, Rümelin) erschienen ist, so glauben wir bei der Gelegenheit, wo dieselbe in einen andern Verlag übergegangen ist und von neuem versandt wird, wiederholt darauf aufmerksam machen zu sollen. Wir schulden dieses den Verfassern, welche sich nicht bloß durch die Leitung des Rottenburger Diöcesan-Kunstvereins, sondern auch in weitern Kreisen durch ihre Schriften — Kirchenschmuck, Studien über die Geschichte des christlichen Altars, Biblia pauperum — große Verdienste um die christliche Kunst erworben haben. Doch auch der „Formenlehre" selbst gegenüber fühlen wir diese Verpflichtung; denn sie bietet eine Vorschule zur Geschichte der Baukunst des Mittelalters, die sich rücksichtlich des Inhalts und der Behandlungsweise jedem ähnlichen Werke an die Seite stellen darf, aber den großen Vorzug hat, daß die Verf. eine genaue Kenntniß des christlichen Glaubens und Cultus und seiner Geschichte mit zum Werke heranbrachten. Die Kirchenbaukunst ist nicht eine bloße Technik, einen Sitzraum für möglichst viele Zuhörer und Zuschauer herzustellen; wenn sie eine wahrhaft kirchliche Kunst sein will, so muß sie auf dem Boden des Glaubens und des Cultus ihre Wurzeln treiben. So ist es auch im Mittelalter mit der kirchlichen Kunst, namentlich mit der kirchlichen Architektur gewesen. Ein tieferes Verständniß der Formen ist darum vom rein technischen und constructiven Standpunkte nicht möglich.

Mit Recht haben die Verf. ihrer „Formenlehre des romanischen und gothischen Baustils" einen Abschnitt über den „ältesten christlichen Basilikenbau" voraufgeschickt. Denn in ihm liegt der Keim, aus dem sich die Doppel-Blüthe des christlichen Kirchenbaues im Mittelalter entwickelt hat; in ihm zeigt sich das erste Pulsiren eines selbständigen christlichen Baugeistes, wie die Verf. zu unserer Freude mit besonderm Accent hervorheben. Die Abhandlung, obwohl kurz — sie umfaßt 24 Seiten — ist doch für den Zweck erschöpfend und mit vieler Sachkenntniß geschrieben. Der Leser wird vollständig über die Anlage, Einrichtung und architektonische wie ornamentale Ausstattung der altchristlichen Basiliken orientirt. — Der 2. Abschnitt ist der romanischen Kunstperiode gewidmet. Es ist nur zu billigen, daß der historische Weg bei Behandlung der „Formenlehre" eingeschlagen ist, weil dadurch ein Einblick in den Entwicklungsgang gewährt ist. Mit großer Klarheit sind der Grundriß, der Aufriß (Säulen, Pfeiler, Dienste, Arkadenbogen, Scheidewände), der Gewölbebau, Portale, Fenster, Sockel, Gesimse, Friese, Lisenen, Thürme, Giebelkreuze, wie sie in der Periode des romanischen Stils auftreten, beschrieben. Schon diese dürre Aufzählung beweist, daß in der Darstellung kein Glied des romanischen Baues übersehen ist, bei dem seine Eigenartigkeit zum Vorschein kommt. — Mit dem 3. Abschnitt gehen die Verf. zur gothischen Bauweise über. Auch hier herrscht Klarheit in der Darstellung und Vollständigkeit in der Ausführung. Vom Uebergangsstil bis zur Spätgothik ist diese Blüthezeit der kirchlichen Architektur Schritt für Schritt ebenso kurz und bündig als verständlich und lichtvoll verfolgt.

Zu dem Texte kommen auf zwölf Tafeln eine große Anzahl von Illustrationen, welche dem Verständniß der Beschreibung die wesentlichsten Dienste leisten und die wichtigsten Einzelformen wie ganze Kirchengebäude in Grund- und Aufriß zur Anschauung bringen. Zwar sind vorwiegend Kirchen Würtembergs berücksichtigt; es thut dieses aber der Brauchbarkeit des Buches keinen Eintrag, da die Formen in ihrem Hauptcharakter an allen Orten dieselben sind. Wir glauben daher das Buch dem Klerus und den Theologie-Studirenden, sowie allen, die sich mit der kirchlichen Architektur bekannt machen wollen, nicht dringend genug empfehlen zu können.

Paderborn. J. Kayser.

Kirchlich-politische Schriften.

Aus dem **literarischen Nachlasse Joseph Freiherrn von Eichendorffs.** A. u. d. T.: Joseph Freiherrn von Eichendorffs Vermischte Schriften. Fünfter Band. Paderborn, Schöningh 1866. 330 S. 12. 12 Sgr.

Zu welchem Zwecke die in diesem Bande enthaltenen sechs Abhandlungen Eichendorffs (1. Die Wiederherstellung des Schlosses der deutschen Ordensritter zu Marienburg, — ohne Jahreszahl, wahrscheinlich zwischen 1842 und 1848 entstanden. S. 1—138. 2. Die Aufhebung der geistlichen Landeshoheit und die Einziehung des Stifts- und Klostergutes in Deutschland. 1818. S. 139—201. 3. Ueber Verfassungs-Garantieen. 1833. S. 203—220. 4. „Auch ich war in Arkadien." Eine Phantasie. 1834. S. 221—244. 5. Landsknecht und Schreiber. 1846. [Eine Recension des Werkes: „Aus dem Wanderbuche eines verabschiedeten Landsknechtes." Wien 1844.] S. 245—259. 6. Erlebtes. I. Deutsches Adelsleben am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts. II. Halle und Heidelberg. [Aus der Studienzeit.] 1857. S. 261—329.) ursprünglich geschrieben, ob und wie sie in einem größern oder kleinern Kreise jemals früher bekannt gemacht sind, wer aus dem literarischen Nachlasse des Dichters gerade diese Auswahl getroffen hat, darüber gibt diese Ausgabe, der jede Vorbemerkung mangelt, keine Auskunft. Doch scheinen sie sämmtlich von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt gewesen zu sein, da sie die Absicht, wirksam in das Leben der Gegenwart einzugreifen, deutlich an den Tag legen. Es sind, mit Ausnahme der letzten, Gelegenheitsschriften, denen der ideale Sinn des Verf. eine allgemeinere Bedeutung gegeben hat. Nro. 3 und 5 hätten ihrem Inhalte und Umfang nach recht gut in einer Zeitschrift Platz finden können.

Uns interessirt hier vorzugsweise Nro. 2: „Die Aufhebung der geistlichen Landeshoheit und die Einziehung des Stifts- und Klostergutes in Deutschland." Die Zeit der Abfassung (1818) liegt 50 Jahre hinter uns, und wir sind durch einen großen Umschwung der geschichtlichen Entwicklung von derselben getrennt. Die Säcularisation, die damals eine erst eben vollendete Thatsache war, haben nur sehr wenige der Jetztlebenden so vor sich gehen sehen, daß sie noch aus eigener Erfahrung einen Begriff von den Zuständen vor derselben haben könnten. Die Wirkungen eines so bedeutungsvollen historischen Vorganges, die sich damals erst fühlbar zu machen anfingen, haben sich nun im weitesten Umfange verbreitet. Es ist daher gewiß ein nicht geringes Lob der Eichendorffschen Schrift, wenn man von ihr behaupten kann, daß sie noch jetzt durch tieferes Erfassen ihres Gegenstandes, durch Gedankenreichthum und eine Fülle geistvoller Bemerkungen zu fesseln im Stande ist. Ihre Mängel selbst enthalten die Keime fruchtbarer Betrachtungen.

Den Geist, in welchem der Verf. seine Aufgabe behandelt, erkennt man am klarsten in den Schlußworten (S. 201): „Nicht darin liegt bei dem Kampfe des Alten und Neuen, worin wir begriffen sind, das Uebel, daß das Veraltete weggeräumt worden ist, sondern in der Verblendung, welche den großen Sinn der Vergangenheit verkannte und daher mit dem bloßen Zerstören genug ge-

than zu haben wähnte. Eben so wenig liegt das Heil in der unbedingten Wiederkehr zum Alten, denn in der Weltgeschichte gibt es keinen Stillstand. Aber der unvergängliche Geist aller Zeiten, der in keiner einzelnen vergänglichen Form festgebannt ist, das ewig Alte und Neue zugleich, soll, so scheint es die Vorsehung zu wollen, durch die göttliche Kraft des Erkennens nun sich selber bewußt werden und verjüngen. Es hat in unserer Zeit die Wissenschaft eine hohe religiöse Bedeutung. Vor dem Neuen schützt bei den heutigen literarischen und socialen Verhältnissen keine chinesische Mauer mehr; es wird im Gegentheil dasselbe auf diese Weise, nur von außen halb und abgebrochen vernommen, erst verwirrend und gefährlich, indem es eine verkehrte Lüsternheit erweckt und wohl einen betrüglichen Waffenstillstand, aber keinen Frieden schaffen kann. Es ist daher an uns, das Neue scharf und unverzagt ins Auge zu fassen und, wo es lügenhaft befunden, auch auf dem Boden der Wissenschaft zu bekämpfen. Mögen die Klöster, wo eine höhere Weisheit sie wieder ins Leben gerufen, ihre welthistorische Aufgabe nicht verkennen, durch leuchtendes Vorbild sowie durch Christianisirung der Erziehung und der Volksgesinnung die Jugend und ihre Zeitgenossen zu dem großen Kampfe zu rüsten."

Eichendorff hat unter allen Romantikern die gesundeste und klarste historische Auffassung gehabt. Kirche und Staat des Mittelalters galten ihm nicht als bloße Symbole geheimnißvoller poetischer Gefühle, sondern als erhabene Formen des christlichen Ideals, an dessen Wahrheit er schlicht und einfältig als überzeugungstreuer Christ und Katholik glaubte. Demgemäß erfaßt er die Sendung der Kirche im Mittelalter in ihrer tiefsten Bedeutung. „Und so sehen wir denn", sagt er (S. 145), „die Kirche, im Schooße des Staats heimathlich wurzelnd, sich wie einen mächtigen Baum erheben, Aeste, Blätter und Zweige in scheinbarer Verwirrung durcheinanderschlingend, in der That aber alles irdische Mark und Trieb [!] und die dunkle Sehnsucht der Nation innerlich nach oben leitend und in grünen Kronen versöhnt dem Himmelslichte zuwendend." Die Geistlichkeit habe sich durch das Mittelglied des Grundbesitzes zwischen König, Adel und Volk als einen unabhängigen Stand beschwichtigend aufgestellt, nicht diese oder jene besondere Standesrichtung theilend, sondern alle weltlich (durch die fest ausgeprägten Corporationen) Geschiedenen gleichmäßig in sich aufnehmend. Das Geistliche sei dadurch nicht weltlicher [?], sondern das Weltliche geistlicher geworden. Besonders hervorgehoben wird die vermittelnde Thätigkeit der Päpste. Freilich sei die Wirklichkeit hinter dem Ideal zurückgeblieben, weltliche und geistliche Gewalt würden sehr oft, statt in Harmonie, im Kampfe gegen einander gefunden, aber dieses Leben sei eben ein nicht auszukämpfender Streit. Die Vertheidiger des Mittelalters in neuerer Zeit haben in der That selten Schöneres gesagt, als es E. an dieser Stelle thut. Die religiös-sittliche Staaten-Einheit des Mittelalters stellt er schneidend jenem Systeme eines todten mechanischen Gleichgewichts gegenüber, welches sie ablöste und vergebens zu ersetzen suchte. Auch im Innern der Staaten sei das wahre Gleichgewicht gestört worden. „Indem (S. 156) das Gegengewicht des Glaubens, der Religion und der Nationalsitte unterging, schnellte alles in der andern materiellen Richtung bis zu einer schwindelnden Höhe hinauf. Wenn nach der frühern Einrichtung Deutschlands der Staat durch Religion, ehrwürdige Gewohnheiten, eigenthümliche Sitten und durch eine innige Verbrüderung vom Lehnsverbande bis zu den Zünften hinab ein geistiges, organisch lebendiges Ganze bildete, so wurde nunmehr mit offenbarer Geringschätzung aller moralischen Triebfedern die Macht jedes Staates einzig nach statistischen Tabellen, nach der günstigen oder ungünstigen Handelsbilanz und nach Kanonen berechnet. Das Princip des Lebens, das gesunde Verhältniß zwischen Seele und Körper der Staats war gestört, die verlorene und verkannte Gewalt der innern Würdigkeit sollte einzig und allein und zuverlässiger vertreten werden durch die äußere Gewalt der Waffen. Und so wurde denn der schöne deutsche Wald, wo Stamm an Stamm in lebendiger mannigfaltiger Eigenthümlichkeit die starken Arme in einander wob zur grünen Burg der Freiheit, in mechanischer Gleichförmigkeit zu der großen Schlag- und Schlachtmaschine der stehenden Heere verzimmert." — So Eichendorff im Jahre 1818!

Aber er verzagt nicht; er fühlt, daß ein neuer „welthistorischer Kampf" bevorsteht (S. 158). „Das Gesetz im Staate, das Recht der Staaten gegen einander muß wieder eine heilige Gewähr haben in einer standhaften Volksgesinnung, die sich auf den Geist der Wahrheit gründet." Nur das Christenthum kann diese innere Wiedergeburt und Verjüngung des Volkes hervorbringen, daher „werden wir einen fortdauernden entschiedenen Einfluß der Geistlichkeit auf das Weltliche schwerlich ausschließen mögen. Nicht als ob die Freiheit des Forschens, das tiefsinnige Streben unserer Philosophen nach Wahrheit wie ein geschlossenes Gewerbe einzig in die zünftigen [1]) Hände der Geistlichkeit niedergelegt werden sollte; sondern jene höhere Intelligenz im Volke lebendig vermitteln und wirklich zur Weltkraft machen soll und kann gewiß nur die Geistlichkeit, diese aus und mit der Nation wachsende Universitas des Volkes." Kann man den Beruf der Kirche für diese Welt treffender und schöner bezeichnen? Es entsteht nur die Frage, ob E. sich ein klares Bild davon gemacht hat, in welchen Formen die Geistlichkeit diesen Einfluß auf das Weltliche ausüben solle.

Die Landeshoheit der Bischöfe und Aebte und die Grundherrschaft der Geistlichkeit, wie sie und das römische Reich zuletzt war, hat, meint E., den oben angedeuteten wohlthätigen Einfluß nicht überall geäußert, wenn auch ihre Aufhebung nicht „aus tief durchdachten Grundsätzen, sondern bekanntlich aus Finanznoth" erfolgt sei. Dies Letztere ist nun freilich nur unter bedeutenden Einschränkungen richtig; „Finanznoth" wäre ohne die Wirksamkeit der herrschenden Ansichten schwerlich zum Ziele gelangt; aber mit Recht hat E., indem er, wie nach ihm jüngst auch Bischof Ketteler, das deutsche Staatsideal mit dem französischen vergleicht, auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, welche die geistlichen Staaten im Organismus des deutschen Reiches auch der spätern Zeit, wir möchten sagen, hätten haben können. Er verkennt nämlich nicht, daß dieselben schließlich neben manchen Vorzügen „nicht sowohl energische Opposition, als vielmehr zähe Unempfänglichkeit für alle Neuerungen gezeigt haben, ein Einschlafen über dem Herkömmlichen, woher die unverhältnißmäßige Begünstigung des alten Stiftsadels, die wichtige, wenn auch keineswegs durchaus gegründete Klage über schlechte Erziehungsanstalten und Landschulen, eine fühlbare Schlaffheit in der innern Verwaltung und folglich theilweise Beamtentyrannei, Vernachlässigung der Landescultur, des Handels und der Industrie, mitveranlaßt durch übermäßige Anzahl müßiger Geistlichen, Verwirrung im Rechnungswesen und in der Oekonomie, wenig Geld und wenige oder doch größtentheils übel berufene Soldaten." Es sei also in dieser Hinsicht die Aufhebung der geistlichen Staaten als ein Gewinn für Deutschland und natürlich zunächst für den katholischen Theil desselben zu betrachten (S. 168): „Er (der katholische Theil Deutschlands) ist wie der reiche Erbe einer großen Vergangenheit, welcher lange in der ängstlich hütenden Beschränkung des ahnenstolzen väterlichen Hauses festgehalten, nunmehr seiner Nation wiedergegeben worden, um in dem allgemeinen Kampfe der neuen Zeit die eigene Kraft zu versuchen." In der That haben die geistlichen Staaten Deutschlands, die E. sonst „für vorzüglich geeignet" hält, „ein wichtiges Element der Volksbildung, die Phantasie, lebendig zu erhalten und vor völliger Dienstbarkeit zu bewahren", wohl wegen ihrer mehr oder weniger apathischen Gleichgültigkeit gegen die nationale Entwicklung in der großartigen literarischen Bewegung des 18. Jahrhunderts Namen von Bedeutung kaum aufzuweisen. Das mo-

1) Gedruckt ist „wie ein geschlossenes Gewebe in die günstigen Hände"; ebenso S. 145: „an den Spenden der Geistlichkeit" st. „Synoden"; S. 303: „Alareos" st. „Alarcos", „Porce de Leon" st. „Ponce"; S. 310 „Triost" st. „Ariost".

derne Staatsideal, dessen Hauptrichtung die militärische, gefällt E. aber noch weit weniger, als die mangelhafte Politik der geistlichen Fürsten: „Sollte Alles in die Eine militärische Rüstung hineinfahren, so stände zu befürchten, daß bald nichts mehr übrig bliebe, wofür sich eine Nation im Ernst rüsten möchte" (S. 177).

Meiner Ansicht nach rechtfertigen die Erfahrungen der Geschichte in sehr vielen Fällen allerdings die von E. bekämpfte Meinung, „als störten das Verhältniß des Regenten und sein geistlicher Beruf einander wechselseitig." Es ist gewiß wahr, „daß ein Bischof, dem nicht zugleich eine klare Einsicht in das Weltliche beiwohnt, auch für die Kirche niemals von wesentlicher Wirksamkeit sein könne"; daraus folgt aber nicht, daß nun ein Bischof auch sofort ein weltlicher Fürst sein könne, ohne daß sein geistliches Amt dadurch benachtheiligt würde und umgekehrt. Nicht darum handelt es sich, ob ein Bischof beides, Geistliches und Weltliches, gründlich zu verstehen vermag, sondern darum, ob der wesentliche Gegensatz beider Gebiete es ihm möglich macht, beide zugleich thatsächlich zu regieren; und eben diese Möglichkeit hängt dann nicht zum wenigsten wieder von der Ansicht ab, welche die öffentliche Meinung der Zeit von Staat und Kirche und ihrem Verhältniß zu einander hegt. Sicher ist unter den heutigen Verhältnissen weltliche und geistliche Regierung nur dann in Einer Person ohne Schaden für Staat und Kirche zu vereinen, wenn einerseits diese Person ein durchaus klares Bewußtsein von dem wesentlichen Unterschiede staatlicher und kirchlicher Ordnung und die Charakterfestigkeit besitzt, diesen Unterschied unter allen Umständen festzuhalten, und anderseits wenigstens die weltliche Regierung im weitesten Umfange durch Selbstverwaltung der Laien geführt wird. Praktische Bedeutung hat die Frage für jetzt nur in Hinsicht des Kirchenstaats, wo die Fortdauer päpstlicher Souverainetät als ein Gebot nicht nur des Rechtes, sondern auch der politischen Nothwendigkeit erscheint. Auch dort tritt aber das Bedürfniß nach völliger Umgestaltung der gegenwärtigen Regierungsform deutlich und gebieterisch hervor. Am ersten ließe sich noch die höhere Politik, die Leitung der Gesetzgebung und die Oberaufsicht über die eigentliche Civilverwaltung und das Schul- und Erziehungswesen, mit einem Worte das, was die unmittelbare Förderung der Cultur angeht, mit dem geistlichen Amte des Regenten vereinigen, und die deutschen Bischöfe des Mittelalters wären wohl in der Lage gewesen, den fruchtbarsten Theil ihrer Landeshoheit zu retten, wenn sie rechtzeitig das Kriegswesen, die Gerechtigkeitspflege und die Sorge für die öffentliche Sicherheit dem Kaiser unterstellt hätten; denn daß diese Dinge in einem störenden Gegensatze zum geistlichen Amte stehen, der nur schwer zu beseitigen ist, kann gewiß nicht geleugnet werden [1]). Auch die päpstliche Souverainetät wird nur dann auf festem Grunde ruhend alles Ungeistliche abzustreifen vermögen, wenn sie im neutralen Mittelpunkte einer italienischen oder, falls der italienische Einheitsstaat wider Erwarten bestehen bleiben sollte, einer europäischen Staatenconföderation der Führung des Schwertes, und durch die ausgedehnteste municipale Selbstregierung der Sorge für die polizeiliche Sicherheit überhoben ist.

Die von Vielen gehegte Erwartung, daß durch die Aufhebung der geistlichen Landeshoheit der deutschen Bischöfe der päpstliche Einfluß auf Deutschland entkräftet und die innere Freiheit der deutschen Kirche sicher gestellt werden würde, bezeichnet E. als eine wenig begründete. „Man erinnere sich nur, daß Gregor VII. eben den Feudalnexus, ja seine Nachfolger alles Grundeigenthum der Geistlichkeit aufgehoben wissen wollten, um über letztere eine ungemischte Alleinherrschaft zu behaupten" (S. 169). Diese Bemerkung ist nicht ohne Gewicht; denn in der That hat die centralisirende Richtung in der Kirche niemals ein solches Uebergewicht erlangt, wie seit der allgemeinen Säcularisation. E. selbst irrte, wenn er von derselben trotz seiner Bedenken diese Folge nicht in größerm Umfange befürchten zu müssen glaubte, sondern nur die leider zum Theil ebenfalls eingetretene oder drohende, „daß die Geistlichkeit in bloße Beamte des Staates verwandelt würde." Es ist offenbar, daß die Stürme der neuen Zeit auch das innere Gleichgewicht der Kirche selbst in ein Schwanken gebracht haben, welches nach verschiedenen Seiten hin ernste Besorgnisse erregt. Die niedere Geistlichkeit, in lockerm Verhältniß zum Volke, insbesondere zu den sogenannten gebildeten Ständen, ohne Grundbesitz, ohne lebendiges corporatives Leben, meist ad nutum episcopi; der Bischof selbst, in seiner materiellen Existenz vom Staate abhängig, zwar seine Geistlichkeit fast unbedingt regierend, aber in ihr theilweise eben deshalb eine Stütze im kirchen-politischen und politischen Sinne nicht findend: so stehen sie beide ohne festen Halt den Einflüssen ausgesetzt, welche von der höchsten kirchlichen und politischen Macht beständig auf sie ausgeübt werden, um je nach Zeitrichtung und individuellem Charakter der einen oder der andern sich zu ergeben oder doch allzu willfährig zu beweisen. Der kirchliche Absolutismus aber wäre fertig, wenn die Bischöfe, der ursprünglichen Grundlage ihres Amtes vergessend und die eigene sehr ernste Verantwortlichkeit für das Heil der Gläubigen mit der päpstlichen deckend, einmal nichts mehr wären als Beamte des Papstes. Es wird dahin nicht kommen, weil der Organismus der kirchlichen Verfassung in seinem Wesen unzerstörbar ist, und eine Umkehr von dem Wege, auf welchem das französische bureaukratische Centralisationssystem sich in der Kirche festzusetzen droht, ist wohl schon in der nächsten Zukunft zu erwarten.

Den Wunsch, die Landeshoheit der deutschen Bischöfe hergestellt zu sehen, hegt also E. im Allgemeinen nicht. Wohl aber hält er „das Stimmrecht der hohen Geistlichkeit bei Berathung deutscher Reichsangelegenheiten allen christlichen Zeiten, mit unwesentlichen Abänderungen, welche ja die wandelbare Zeit von selbst an- und abbildet, für unentbehrlich, oder wir müßten denn unbilliger Weise annehmen, daß die Geistlichkeit nunmehr ihren ursprünglichen Beruf wie ein altes, abgetragenes Kleid abgelegt habe und überhaupt nicht mehr geistlich sei" (S. 163). Zunächst ist klar, daß den geistreichen Mann sein Eifer hier zu weit führt. Die Geistlichkeit soll nicht mehr geistlich sein, wenn sie bei der Berathung politischer Dinge nicht mehr Stimmrecht hat! So haben es Christus und die Apostel doch nicht gemeint, als sie die durchgreifende, die Menschheit wahrhaft befreiende Unterscheidung von Staat und Kirche in die Weltgeschichte einführten und die christliche Gesellschaftsordnung auf sie begründeten. Wenn auch der Spruch: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", oft „gutmüthig mißverstanden, noch öfter absichtlich verdreht wird", so weit kann doch die richtige Auffassung desselben nicht ausgedehnt werden, daß man das bestimmende Eingreifen in politische Händel für ein wesentliches Recht der Geistlichkeit erklärt. Der Kirche ist es wesentlich, mit ihren, d. h. mit geistlichen Mitteln in das Weltliche einzugreifen; wenn sie zu einer weltlichen Thätigkeit, wie das politische Stimmrecht ist, bestimmt und veranlaßt wurde, so hatte das in besondern vorübergehenden Verhältnissen seinen Grund und blieb ihr stets unwesentlich. Eine andere Seite der Sache tritt uns bei der Frage entgegen, ob nicht das politische Stimmrecht der hohen Geistlichkeit einer durchaus christlichen Gesellschaft unentbehrlich sei. Mit Bezug hierauf meint nun E. selbst, „daß eine Repräsentation, die nicht materiell mit dem Interesse des Staates verwachsen ist und keine äußere Gewähr ihrer Aufrichtigkeit aufzuweisen hat, nur durch Entwicklung höchst seltener außerordentlicher Geistesgaben, die man aber bei einem fortdauernden Institut wenigstens nie voraussetzen sollte, sich jenes öffentliche Vertrauen, jene Beachtung und das nachdrückliche wirksame Ansehen gewinnen kann, ohne welches alle Repräsentation todt und fruchtlos ist" (S. 164).

---

1) Vgl. meine Schrift: Die polit. Ideen des Nicolaus von Cues. Köln, Bachem 1865. S. 71 ff.

Eine Vertretung der Geistlichkeit als Corporation würde also eine materielle Grundlage für dieselbe voraussetzen, die gegenwärtig zu mangeln scheine, und in dieser Beziehung sei die Säcularisation der Staaten und Güter der Geistlichkeit ein Unglück für Deutschland. Denn einen andern Weg, die Geistlichkeit ins politische Leben wirksam wieder einzuführen, als den eben bezeichneten, kann E. nicht angeben.

Man sehe sich die Sache nur näher an. Die mittelalterlichen Bischöfe und Aebte vertraten nicht nur religiöse Interessen, sondern auch die socialen und materiellen ihrer Unterthanen und Hintersassen, vor allem aber ihre eigene politische Machtstellung. Darin lag allerdings eine Vollberechtigung zur Standschaft, und wie auf der einen Seite eine Garantie für den Staat, so auf der andern auch eine Bürgschaft für die Kirche als rein geistliche Anstalt, der und deren Lehre nun nicht so leicht zugerechnet werden konnte, was aus der Allen offen vor Augen liegenden politischen Stellung eines Kirchenfürsten hervorging. Man konnte den Bischof, ja den Papst bekriegen und doch ein gläubiger Katholik sein. Was und wen aber würde heute ein Bischof im Staate vertreten? Die Gläubigen seiner Diöcese? Allerdings, wenn sie ihn etwa auch zum Abgeordneten gewählt haben würden; wie aber, wenn sie Vertreter schicken, die gegen den Bischof stimmen? Den Grundbesitz, die materielle Machtstellung der Kirche? Sie existirt in den meisten deutschen Staaten nicht mehr oder ist doch so eingeschränkt und abhängig, daß sie in keinem Verhältniß mehr zur Bedeutung des bischöflichen Amtes steht, und wohl jeder Bischof Bedenken tragen wird, sich in einem politischen Staate auf diesen Titel seiner Mitgliedschaft zu berufen. Es bleibt also nur seine Person und seine rein geistliche Würde. Welche Garantie für das Verhalten eines Bischofs vermag die letztere dem Staate bei einer bestimmten politischen Maßregel darzubieten, und umgekehrt, welche politische Widerstandskraft wird sie einer Regierung gegenüber in allen denjenigen Fällen besitzen, wo das geistliche Interesse möglichst enges Anschließen an die Regierung vorzuschreiben scheint? Und endlich, da heutzutage eben die geistliche Würde bei einer Vertretung der Geistlichkeit als Stand der Träger der politischen Rolle wäre, so wäre die Geistlichkeit in Gefahr, bei jedem politischen Mißgriffe unmittelbar die Kirche als geistliche Institution zu compromittiren. Wie mißlich es ist, wenn ein Bischof ohne jene materielle Grundlage in leidenschaftlich erregten Zeiten praktische Politik zu treiben versucht, das zeigt ein Vergleich zwischen den beiden Schriften des Bischofs von Mainz: „Freiheit, Auctorität und Kirche" und „Deutschland im Jahre 1866." Dort allgemeine, ideale Betrachtungen voll Klarheit, Maß und Wärme, hier, offenbar im Gefühle, daß große Interessen der Kirche leicht compromittirt werden könnten, beim Versuche, die deutsche Frage praktisch zu lösen, ein unklares, oft selbst widerspruchsvolles Hin- und Herschwanken, ein Geben mit der einen, ein Nehmen mit der andern Hand, und endlich doch ein halb abgenöthigtes Resultat, welches nur peinlich berühren kann. Der Verfasser ist wohl nicht weniger weise gewesen, als er sein letztes Werk schrieb, aber er war Bischof und es handelte sich um scheinbare Interessen der Kirche und einer kirchlich-politischen Richtung in einem verhängnißvollen Augenblicke. Wie man aber dazu auffordern konnte, ein solches Werk, das nur Leser finden sollte, die an selbständige ernste politische Gedankenarbeit bereits gewöhnt sind, durch eine wohlfeile Ausgabe unter das Volk zu bringen; das ist mir bis heute unverständlich geblieben. Man sollte vielmehr immer aufs neue darauf aufmerksam machen, daß die Politik des Freiherrn von Ketteler eine rein persönliche ist, daß seine Autorität, wie er selbst sagt, in diesen politischen Dingen nichts mehr gilt, als die Gründe, die er vorbringt.

Es scheint nach dem Vorhergehenden, daß die Unmöglichkeit, der Geistlichkeit in der Gegenwart eine Stellung im Staatsleben anzuweisen, uns entweder der Frage nach der Unentbehrlichkeit der gesetzlich bestimmten geistlichen Mitwirkung in politischen Dingen überhebt oder nöthigt, die gegenwärtige deutsche Gesellschaft nicht mehr für eine christliche zu erklären. Zu Letzterm vermag ich mich nicht zu entschließen; einleuchtend aber ist, wie wünschenswerth, ja nothwendig es wäre, daß die Geistlichkeit, abgesehen von den Mitteln, die ihr Schule, Kanzel, Privatbelehrung, Literatur darbieten, wieder in eine innige organische verfassungsmäßige Verbindung, wenn nicht mit der Politik, so doch mit dem Volksleben, mit der Gesellschaft trete. Erst dann wäre sie wahrhaft im Stande, als „Universitas des Volkes" die Intelligenz zur „Weltkraft" zu machen. Die Jetztzeit wird aber meiner Ueberzeugung nach diese Verbindung zwischen Volk und Klerus zunächst nicht auf dem Boden des Staates und der Staatsverfassung, wie E. nach wesentlich mittelalterlicher Anschauungsweise gemeint hat, sondern vielmehr, wie es ja auch am natürlichsten ist, auf dem der Kirche und der kirchlichen Verfassung selbst zu erstreben und diese demgemäß in allen ihr wesentlichen Elementen zu beleben und fortzubilden haben.

(Schluß folgt.)

Coblenz Th. Stumpf.

Literaturgeschichte.

Geschichte der deutschen Literatur von W. Lindemann. Freiburg, Herder 1866. IV u. 714 S. 8. 2 Thlr.

Zu den Wissenschaften, welche sich in kurzer Zeit von kleinen Anfängen aus zu großer Blüthe und hoher Bedeutung entwickelt haben, gehört in erster Linie die Geschichte der Literatur. Zu Anfang unsers Jahrhunderts noch eine Geschichte der Bücher und auf dürre Notizen über Bücher und Schriftsteller beschränkt, ist sie im Laufe weniger Jahrzehnte zu „einer Geschichte der die Bücher producirenden Ideen und der Formen, in welchen sie da verkörpert worden" [1]), erwachsen und bildet gegenwärtig einen der wichtigsten Zweige der Culturgeschichte.

Die erste Anregung zu einer geistvollern Behandlung der Literaturgeschichte ging von der romantischen Schule aus, der wir so vieles Große und Edle auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft verdanken. Das Ungenügende und Drückende, das im ersten Decennium unsers Jahrhunderts auf allen Gebieten des Lebens, in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft herrschte, vermochte tiefere und ernstere Gemüther, sich von der Gegenwart in die Vergangenheit, von der traurigen Wirklichkeit des Lebens in das Reich der Phantasie, „in die Freiheit der Gedanken" zu flüchten und von da aus eine Erneuerung und Wiedergeburt aller Verhältnisse des Lebens, der Kirche, des Staates, der Kunst und Wissenschaft zu versuchen. Von der Universität Jena, wo sich durch eine glückliche Fügung an der Scheide der Jahrhunderte die bedeutendsten Männer Deutschlands, Fichte, Schelling, Steffens, Tieck, die beiden Schlegel, Schiller, Voß, Novalis, die beiden Humboldt u. A. kürzere oder längere Zeit vereinigt fanden, verbreitete sich die geistige Bewegung bald über ganz Deutschland. Damals war es, wo man sich unter dem Drucke der Fremdherrschaft, die wie ein Alp auf Deutschland lastete, der glorreichen Zeiten des Mittelalters, als Deutschland an der Spitze der christlichen europäischen Staaten stand und Blüthen der Kunst und Wissenschaft entfaltete, auf die wir noch jetzt in mancher Beziehung mit Bewunderung zurückblicken, von neuem ermannte. Mit einer Begeisterung, einem Eifer, ähnlich dem, mit welchem man im 15. und 16. Jahrh. das Studium der griechisch-römischen Classiker betrieb, wurden die Handschriften der deutschen Classiker des Mittelalters aus dem Staube der Bibliotheken, in dem sie mehr als 300 Jahre vergraben gelegen, hervorgesucht, erklärt und durch den Druck veröffentlicht. Gleich-

1) Döllinger, die Universitäten sonst und jetzt. S. 43.

zeitig wurde, indem man an der Hand der Sprache alle Seiten des dahingeschwundenen Lebens der vaterländischen Vergangenheit, Recht, Mythologie, Staatsverfassung, Sitten und Bräuche, bis in die ältesten Zeiten durchforschte, der Grund zu einer germanischen Philologie gelegt, welche jetzt ebenbürtig der altclassischen zur Seite steht. Ja, hiermit noch nicht zufrieden wandten sich, dem deutschen Zuge zur Universalität gemäß, einzelne phantasievolle, sprachgewandte Männer der Literatur der bedeutendsten Culturvölker der Erde zu und machten ihre Landsleute durch meisterhafte, bis jetzt kaum übertroffene Uebersetzungen mit den dichterischen Schätzen des Morgenlandes und des Südens bekannt. Wir brauchen nur an die Namen Göthe, Tieck, die beiden Schlegel, Rückert, Voß, Streckfuß, Gries u. A. zu erinnern, um mit einem Male ins Gedächtniß zu rufen, was nach dieser Seite hin ist geleistet worden.

Nachdem so die reale Unterlage geschaffen und die Kenntniß nicht nur der bedeutendern nationalen Schriftwerke aller Jahrhunderte, sondern gleichzeitig auch der des Auslandes in Deutschland vermittelt war, konnte es nach der natürlichen Ordnung der menschlichen Dinge, nach welcher zuerst das Sein, dann die Erkenntniß desselben, zuerst die Gesänge Homers und die Dramen des Sophokles, dann die Poetik des Aristoteles, an einer zusammenhängenden, von allgemeinen Gesichtspunkten ausgehenden und in das Verständniß der Literatur einführenden geschichtlichen Darstellung derselben nicht lange mehr fehlen. Der erste, welcher diese Arbeit mit Geschicklichkeit und Erfolg unternahm und daher als der Vater und Schöpfer der neuen Wissenschaft der Literaturgeschichte zu betrachten ist, war Fr. v. Schlegel. Seine aus Vorlesungen, welche er 1812 in Wien vor einer zahlreichen Versammlung gehalten hatte, hervorgegangene Geschichte der alten und neuern Literatur, in der er „den Geist der Literatur in jedem Zeitalter, das Ganze derselben und den Gang ihrer Entwicklung bei den wichtigsten Nationen darzustellen suchte", zeichnet sich, wie das ähnliche Werk seines Bruders A. W. Schlegel, „Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur", durch eine klare und einfache Sprache, durch Hervorhebung des Würdigsten und wahrhaft Bedeutenden aus und bildete lange Zeit eine Art ästhetischen Kanons, den man allgemein als gültig anerkannte. Auf dem von den beiden Schlegel gebahnten Wege folgten bald viele andere nach, so daß es gegenwärtig kaum ein anderes Gebiet der Wissenschaft gibt, welches mit gleichem Eifer angebaut wird, als gerade die Literaturgeschichte. Besitzen wir doch bereits eine große Zahl von Literaturgeschichten der verschiedensten Art, welche bald die Literatur aller bekannten Völker der Erde, bald einer einzelnen Nation, bald eines besondern Zweiges, wie der poetischen oder prosaischen oder wieder einer besondern Gattung der Poesie oder Prosa von verschiedenen Stand- und Gesichtspunkten behandeln.

In letzterer Beziehung lassen sich der historische, ästhetische, nationale und ethisch-religiöse Gesichtspunkt unterscheiden. Obgleich alle diese Betrachtungsweisen bis zu einem gewissen Grade ihre Berechtigung haben und bei einer Darstellung der Literatur berücksichtigt werden müssen, so ist doch der ethisch-religiöse oder, was für uns dasselbe, der positiv-christliche bei einer Geschichte der deutschen Literatur vor allen maßgebend, weil er allein geeignet ist, ein gründliches Verständniß unserer Literatur zu eröffnen. Es ist nämlich eine Thatsache, die Niemand leugnen kann, daß die christliche Weltanschauung die gesammte Cultur unseres Volkes, Kunst, Wissenschaft und Leben bis zum 15. Jahrh. vollkommen beherrscht. Von da an beginnt allerdings der Kampf zwischen dem christlichen und heidnischen, das Christenthum negirenden Princip, ein Kampf, der bis in die neueste Zeit fortdauert und täglich größere Dimensionen annimmt; aber auch so macht das Christenthum in allen Erscheinungen und selbst bei denen, die sich ihm entziehen wollen, aber nicht können, seinen gewaltigen Einfluß geltend. Wie daher die schönsten Blüthen deutscher Kunst und Wissenschaft aus dem Christenthum hervorgesproßt, so können sie auch nur von diesem Princip aus gründlich verstanden und recht gewürdigt werden. Daher werden diejenigen, welchen das Christenthum Herzenssache ist und die, wie Vilmar, Eichendorff, Barthel, Gelzer, Brugier, die deutsche Literatur vom positiv-christlichen Standpunkte behandeln, unter übrigens gleichen Umständen vor jenen, welche sich gegen das Christenthum gleichgültig oder gar feindselig verhalten, vieles voraus haben. Leider aber ist die Zahl der erstern eine verhältnißmäßig kleine. Um so mehr freuen wir uns, in dem Verf. des vorliegenden Buches nicht nur einen wackern Gesinnungsgenossen, der sich entschieden zum christlichen Princip bekennt, sondern gleichzeitig einen Literarhistoriker ersten Ranges zu begrüßen, dessen Werk sich durch geschickte Anordnung und Eintheilung des reichhaltigen Stoffes, klare und fließende Sprache, maßvolles und sicheres Urtheil, gründliche Forschung, verständige Benutzung und Verwerthung der bereits vorhandenen Arbeiten, durch feinen und geläuterten Geschmack, Wärme und Innigkeit des Gefühls vortheilhaft auszeichnet, so daß es den besten bis jetzt erschienenen deutschen Literaturgeschichten ebenbürtig an die Seite gestellt werden kann, wenn nicht dieselben übertrifft.

Suchen wir das Gesagte durch näheres Eingehen in das Werk zu beweisen. Was zunächst die Eintheilung und Anordnung des reichen Stoffes betrifft, so unterscheidet L. nach der sprachlichen Entwicklung drei große Zeiträume: den ersten, in welchem das altdeutsche Sprachidiom herrscht, von den ältesten Spuren deutscher Denkmäler bis gegen das J. 1150 oder bis zu den Kreuzzügen, den zweiten, in welchem das Mittelhochdeutsche die vorherrschende Schriftsprache ist, von den Kreuzzügen bis zur Reformation oder 1517, den dritten endlich oder die Zeit des Neuhochdeutschen, von der Reformation bis jetzt. Diese Zeiträume werden dann weiter mit Berücksichtigung des sich nach einander entfaltenden Charakters der Poesie in 8 Bücher zerlegt, von denen eins auf die 1., zwei auf die 2., und die übrigen fünf auf die 3. Periode kommen. Die einzelnen Bücher, welche wieder nach den vorherrschenden Dichtungsarten und Stilgattungen in mehrere Unterabschnitte zerfallen, sind mit passenden Mottos geschmückt und enthalten vortreffliche Einleitungen, in welchen die in der Periode vorherrschenden Ideen und ihr Einfluß auf die Literatur geschildert werden. Die bedeutendern Ausgaben der Schriftwerke, sowie die wichtigern neuern Schriften über dieselben sind jedesmal unter dem Text angegeben.

Der Verf. versteht es meisterhaft zu gruppiren, das Bedeutende hervorzuheben, ohne doch das weniger Wichtige unberücksichtigt zu lassen. So treten in dem ersten Buche, welches in der Einleitung interessante Bemerkungen über die Heimath, die Abstammung und die Wanderungen der Germanen, ihre Mythologie, ihr Recht und die althochdeutsche Sprache enthält, das Hildebrandslied, die Bibelübersetzung des Ulfilas und der Heliand in den Vordergrund. Hinsichtlich des letztern heißt es S. 28: Was im vorigen Jahrhundert Klopstock mit allem Aufwand seines Genie's versuchte, aber nicht zu Stande brachte, das christliche Epos zu dichten, das ist vor tausend Jahren einem neubekehrten Sachsen gelungen. Wollte man noch ferner die banale Phrase aussprechen, die Bekehrung der Sachsen durch Karl den Großen habe wegen ihrer theilweisen Gewaltthätigkeit nur eine oberflächliche Annahme des Christenthums erzielt, das Gedicht „Heliand" würde zur Widerlegung ausreichen. Es sind nicht die bekehrenden Mönche, die christliche Ideen oder Legenden in selbstgeschaffenen Versen vortragen; es ist das Volk selbst, gewöhnt an seine alten Sagen, eindringend in die neugebotenen Wahrheiten, das sofort das Leben des höchsten Helden, des göttlichen Friedenskindes, episch zu gestalten versucht u. s. w.

Etwas zu wenig scheint uns dagegen Otfrieds Evangelienbuch berücksichtigt, das, obwohl es sich an Schwung und Kraft der Sprache, an dichterischer Schönheit mit dem Heliand nicht messen kann, doch mehrere schöne Stellen, wie außer der von L. angeführten Darstellung der Geburt Christi noch das Lob der Fran=

ken und die Rückkehr der Magier in ihr Vaterland, aufzuweisen hat.

Mit dem 2. Buche führt uns der Verf. in das erste Blüthenalter unserer Literatur (1150—1300), in jenen Wunderbau der edeln mittelalterlichen Poesie ein, der auch zeitlich den Prachtblumen der Baukunst, die wir noch immer anstaunen, nahesteht. S. 41: Für jene Blüthe der Poesie war zunächst die christliche Kirche von der tiefgreifendsten Bedeutung. Seit der Gnadenthau der christlichen Lehre sich erquickend und neubelebend über die deutschen Lande herabgesenkt hatte, war, wenn auch unter manchen Störungen und stellenweisen Rückschritten, christliche Gesinnung und christliches Leben in reicher Blüthe emporgetrieben. Der Glanz der Kirche erfreute das deutsche Gemüth; durch Androhung und Verhängung schwerer Strafen von den heidnischen Gebräuchen abgezogen, lernte der Deutsche nach und nach die Segnungen der christlichen Religion schätzen. Ein reines Gemüth fand in den Lehren der Kirche seine Befriedigung, in dem Besitz der christlichen Wahrheit und Zuversicht das schätzbarste Gut u. s. w.

Zu den Glanzpartieen des an schönen Stellen reichen Buches gehört vor allen der mit großer Liebe und Innigkeit behandelte Abschnitt über die Legenden-Dichtung. S. 50: Dieselbe sinnige bescheidene Begeisterung, die in den gothischen Tempeln ein ganzes Menschenleben daransetzte, um ein Sacramentshäuslein oder einen Figurenaltar auszumeißeln, und sich dann im Vertrauen auf den Gotteslohn ohne Nennung des Namens zurückzog; dieselbe Sinnigkeit, die in den Miniaturen der mittelalterlichen Missale und Breviere hier die jungfräuliche Unschuld der Gottesmutter, dort das stille Dulden im Antlitz des Martyrers, dann wiederum die himmlische Klarheit des Engels darstellte: sie hat auch diese einfachen poetischen Gemälde geschaffen und ihre Freude daran gehabt, wie noch jetzt jedes sinnige Gemüth sie mit Rührung betrachtet. Der bescheidene Dichter aber begehrt keinen andern Lohn, als daß die besungene Himmelskönigin oder der verherrlichte Heilige sich des armen Pilgers auf dieser Erde erinnere, daß der fromme Leser gleichfalls einen Lobspruch oder auch ein Gebet für den Verfasser spreche, und wenn er vielleicht neue Quellen der frommen Sage kenne, dieselben dem Dichter nicht vorenthalten möge, damit Mariens und der Heiligen Lob immer sich mehre. Neben die ritterlichen Kreuzfahrten stellt sich die Wanderung des armen Pilgrims, der mit Muschelhut und Sandalschuhen unter leisem Gebet die h. Orte aufsucht, sich erzählen läßt von den geschehenen Wunderthaten, die ehrwürdigen Ueberreste verehrt und alsdann mit dem Schatze seiner Legenden, das Herz erquickt durch die segenreiche Nähe des Heiligen, heimkehrt.

Es folgt sodann eine interessante kurze Erzählung der bedeutendsten Legenden. S. 52—62.

In ähnlicher Weise und nicht minder vortrefflich sind die Spielmannsdichtungen, die epischen Volks- und Kunstdichtungen, die Erzählungen und Schwänke, von denen die bedeutendsten in kurzen Auszügen mitgetheilt werden, die Minnepoesie und die Thierfabel geschildert. Ueberall tritt uns aus den Schilderungen die Wahrheit, daß die Literatur ein Spiegelbild des jeweiligen Lebens ist, entgegen. Hier nur noch eine Stelle aus der Einleitung zum Minnegesang. S. 179: Nach Tacitus verehrten schon die alten heidnischen Deutschen in der Frau ein sanctum et providum, ein Heiliges und Ahnungsreiches, das sie einerseits zu der hohen Würde einer Priesterin und Prophetin erheben konnte, auf der andern Seite aber das Verhältniß des Ehelosen zum weiblichen Geschlechte läuterte und hob, daneben in der Ehe der Frau den ihr geziemenden Rang sicherte. An diesem Verhältniß hatte das Christenthum nur wenig gerüttelt; hatte es der Frau Priesterthum und Prophetie entzogen, so hatte es doch dafür in der h. Jungfrau, der Mutter des Erlösers, das ganze Frauengeschlecht erhoben, hatte das Familienleben und dadurch den stillen, segnenden Einfluß der Frau gesichert und verdankte vielfach seine Verbreitung und die ihm entgegengetragene Liebe der zarten Sorge gottgeweihter Jungfrauen. Was Griechen und Römer nie oder nur in den seltensten Augenblicken geahnt, das trat in das Bewußtsein der christlichen Völker des Occidents, vor allem aber des deutschen Volkes ein: die Erkenntniß von die Tiefe, der Würde und Innigkeit des weiblichen Gemüthes, die Verehrung, zu welcher eine reine, fromm-keusche Frauenseele wider Willen hinreißt, die Huldigung, die der sinnigen Wirksamkeit, der zarten Zurückhaltung, der feinen Sitte der Frauen gebührt u. s. w.

Wie das 2. Buch die Blüthe und den Höhepunkt, so schildert das 3. Buch die allmähliche Abnahme und den Verfall der mittelalterlichen Poesie. Waren in der vorhergehenden Periode alle Verhältnisse, die politischen und socialen, für die Förderung der Poesie äußerst günstig, — wir erinnern an die gesangliebenden hohenstaufischen Kaiser, an die vielen Fürsten und Ritter, die ihrem Beispiele folgten und nicht nur die fröhlichen Sänger gern an ihren Höfen sahen, sondern nicht selten selbst die edle Kunst übten, an die Kreuz- und Römerzüge, — so fand in diesem Zeitraume (1300—1517) von alle dem das gerade Gegentheil statt. S. 216: Mit dem Eintritt der Kaiser aus dem habsburgischen Hause war das ideale Streben vorüber; Rudolph begehrte nicht nach dem Lande, wo die Citronen blühen, schenkte auch nicht für ein gutes Lied ein Landeslehen oder des guten Weins ein Fuder. Ein durchaus praktischer Realismus kennzeichnete zum Aerger der Sänger die ersten Habsburger; sie suchten ihre Hausmacht zu vergrößern, ihren Kindern und Gesippten des Reiches beste Theile zuzuwenden... Was die Häupter des Reiches zu thun verschmähten, das war auch den niedern Fürsten nicht ferner willkommen; an ihren Höfen verstummte der Sängermund; auch die Fürsten huldigten einer nüchtern-verständigen Lebensauffassung. An die Stelle der fahrenden Sänger, die früher die Fürstenhöfe belebt und besungen hatten, trat eine Gattung von Reimern, die Wappendichter, welche die Wappen zu beschreiben und das Lob der Wappenträger gelegentlich hineinzuflechten hatten.... Der Adel war der Verwilderung immer mehr verfallen. Unter Schlemmerei und Rohheit waren die Ritterburgen großentheils Raubnester geworden; die Bewohner ernährten sich „der Sattelnahrung" und suchten in den Flüssen „Gewürzinseln" zu entdecken, indem sie dem Kaufmann seine Waare nahmen. Auch die Geistlichkeit war durch die unglücklichen Kämpfe zwischen Papstthum und Kaiserthum, durch das unselige vierzigjährige Schisma, abgesehen von dem zähen Festhalten an dem Gebrauch der lateinischen Sprache, gehindert, noch einmal die im 10. und 11. Jahrhundert behauptete Stellung in der Literatur zu erringen. Unter diesen Umständen ging die Pflege der Poesie von den Fürsten und Rittern an den Bürgerstand, der sich in schweren Kämpfen nicht nur Ansehen und Wohlstand, sondern in den Reichsstädten auch politische Unabhängigkeit errungen hatte, über. Aber die von dem Bürgerstande in den Städten gepflegte Poesie war durchaus realistischer Natur. Das Interesse an der Form trat, bei dem gänzlichen Mangel an hohen und edlen Stoffen, in den Vordergrund. Verse in verschiedener Länge, Reime in verschlungener Wiederholung, Stollen und Abgesang und dadurch kunstreiche, mit der Krämerelle gemessene, nach dem Leisten zurechtgeschlagene Strophen — das war die Aufgabe des Meistergesangs. Außer dem Meistergesang blühte in diesem Zeitraume vorzugsweise die didaktische Poesie, die Satire und ganz besonders das Volkslied.

Mit gewohnter Genauigkeit und Meisterschaft schildert der Verf. nach einander die epischen Gedichte, Reineke de Vos, die Nachklänge des Minnegesanges, den Meistergesang, das Volkslied, die Volksbücher, Räthsel, Jagdschreie, Sprüchwörter, Aufschriften, Priameln, Weingrüße, das geistliche und Kirchenlied, das Drama und die Prosa. Zu den schönsten Partieen gehört der Abschnitt über das Volkslied, aus welchem hier der Eingang eine Stelle finden möge. S. 254: Wir treten nunmehr von der Betrachtung eines Herbariums mit seinen getrockneten, aber künstlich geordneten Pflanzen in die grüne Au mit lebensfrischen, in jeder Form sich herandrängenden Blättern und Blüthen, mit naturwüchsigen Baumgruppen, die kein Künstler zurechtgestutzt, mit dem hellen Vogelgesang, der keine Schulübung verräth, mit dem frischen Morgenduft, der sich nicht verpflanzen läßt. Und alles ist so heimisch und bekannt, als wären wir hier zu Hause, als wären es die traulichen Plätze unserer frohen Jugend. Es sind ja die poetischen Laute, die in unsere Kindheit und Jugend hineinschallten und sich nicht leicht vergessen. Ist im Meistergesang Alles bis zum Ersticken in steife Formen geschnürt, so haben wir im Volksliede den klaren Gegensatz. Und dieser Strom des Volksliedes trat wie aus verborgenen Quellen mit solch wunderbarer Kraft hervor, fluthete einher mit so gesundem reinem Lebenswasser, daß — um mit dem trefflichen Vilmar zu reden — an seinen Ufern die edelsten Blüthen aller Lyrik sprossen konnten, strömt mit solcher Gewalt und Stärke, daß er, später abermals auf zwei Jahrhunderte verschüttet, mit neuer Kraft hervorbrach und die Dichterauen späterer Jahrhunderte tränken, daß ein Herder und ein Göthe aus ihm schöpfen und zum Theil

durch ihn für sich und ihre Zeit und für uns das werden konnten, was sie geworden sind u. s. w.

Mit der Reformation, diesem weltgeschichtlichen Ereignisse, dessen Folgen bis auf den heutigen Tag in alle unsere Verhältnisse tief eingreifen, hebt der dritte große Zeitraum unserer Literatur, in sprachlicher Hinsicht das Zeitalter des Neuhochdeutschen, an. Die neue Periode ist recht eigentlich eine Periode der Gährung und des Kampfes widerstrebender Elemente und Kräfte. S. 309: Ohne Zweifel das wichtigste Ferment in dem großen Gährungsprocesse, aus dem in harten Geburtswehen eine neue Zeit sich entwickeln sollte, ist das Wiederaufleben des classischen Studiums und der fürs erste daran sich ansetzende Humanismus. Zwar mit dem Absterben des römischen Reiches war die classische Gelehrsamkeit nicht zu Grabe getragen; aber das Interesse blieb großentheils an der Sprache haften, die in ihrer dem alten Geiste widerstrebenden Fort- und Umbildung dem Verkehr der Gebildeten dienen mußte, in der die wichtigen Documente abgefaßt, die wissenschaftlichen Fragen erörtert wurden, die das bindende Glied zwischen der großen christlichen Völkerfamilie bildete und als liturgische Sprache die ganze religiöse Seite beherrschte. . . . Trotz dieser Bedeutung der lateinischen Sprache und der Lectüre der lateinischen Classiker in den Schulen blieb doch das eigentliche Volk und die Blüthe unserer mittelalterlichen Poesie von ihr unberührt. Weder Stoffe, noch allgemeine dichterische Regeln, noch Rhythmik und Verskunst kamen dem deutschen Mittelalter aus der römischen Literatur. ... Vollends die griechische Literatur, Homer, die großen Dramatiker und Geschichtschreiber waren für das Abendland verschüttete Erzadern, an deren Dasein kaum Jemand noch dachte, deren Ausbeutung aber auch selbst bei glücklicher Muthung noch unthunlich gewesen wäre. . . . Erst mit der Eroberung Constantinopels durch die Türken im J. 1453, als die griechischen Gelehrten mit ihren literarischen Schätzen ins Abendland flüchteten, öffneten sich unaufhaltsam die Schleusen des Classicismus. Der Einfluß desselben hätte für Deutschland segensreich werden können, wenn nicht das religiöse und nationale Bewußtsein des deutschen Volkes damals stark im Niedergang gewesen, „wenn nicht die Erinnerung an die eigene Geschichte", wie Vilmar bemerkt, „dieses instinctartige, aber darum kräftige Erhalten und Benutzen des alten Erbes schon im Erlöschen gewesen wäre." Jetzt war die Folge, daß „die Beförderer classischer Studien sich als Freigelassene des Christenthums, als Bürger eines altclassischen Staates, als Genossen einer vom Christenthum losgeschälten Societät betrachteten" und vielfach auch dem classisch-heidnischen Leben huldigten.

Einen weitern Gährungsstoff lieferte die sociale Frage, der gedrückte Zustand der Bauern und die traurige Lage des niedern Adels, der jedes geordnete Ziel der Thätigkeit verloren zu haben schien und ohne Verdienst nach den Gütern der Kirche und dem Einfluß bei Hofe lungerte. Da kam die Reformation, welche die Revolution zum Ausbruch brachte. S. 313: Die Rückwirkung auf die Literatur ließ nicht auf sich warten. Zunächst wurde der Bruch mit der Vergangenheit, an dem schon das vorige Jahrhundert fast bewußtlos gearbeitet hatte, mit Bewußtsein immer mehr durchgeführt; so verschwanden die alten Erinnerungen bis auf die Volksbücher. Aber auch der Volksgesang, in dem das katholische und protestantische Deutschland, sonst in Meinungen und Anschauungen zerklüftet, noch einige Zeit geeinigt blieb, erfuhr fortan mehr Hinderniß als Förderung. . . Fast die ganze Literatur aber erhielt in Folge der religiösen Spaltung einen verbitterten polemischen Anstrich; die Satire und das Pasquill feiern ihre Wonnetage; über die Blüthe der Poesie legt sich der kalte Reif des Hasses. Der Meistergesang führt sein Scheinleben fort, ja er scheint in Hans Sachs einmal einen gesunden Zweig zu treiben. Protestantischer Seits blüht das Kirchenlied, welches zur Folge hat, daß auch auf katholischem Boden reichere Sammlungen von Kirchenliedern, zum Theil Ausmünzungen aus dem reichen Schatz kirchlicher Hymnologie, zum Theil aber auch Fortbildung desselben, entstehen.

Bei der Besprechung der Literatur dieses Zeitraums tritt Luther in den Vordergrund. So wenig manche dem kühnen Reformator früher auf politischem und religiösem Gebiete beigelegte Verdienste sich vor dem Richterstuhl einer unparteiischen und besonnenen Kritik behauptet haben, das größte Verdienst um die Förderung der deutschen Sprache und Literatur läßt sich ihm nicht absprechen. Nachdem im Laufe des 15. Jahrh. das Neuhochdeutsche sich allmählich zur Kanzlei- und Hofsprache in einem großen Theile von Deutschland emporgearbeitet hatte, fehlte ihm noch, die Sprache der Gebildeten zu werden, so weit nicht die lateinische Sprache ihm Schranken setzte oder den Einfluß der Dialekte sich übermäßig geltend machte. Diesen Dienst leistete dem Neuhochdeutschen Luther. Durch seine Schriften, ganz besonders durch seine Bibelübersetzung drang das Neuhochdeutsche nicht bloß in den Kreisen der Gebildeten, sondern auch in den tiefern Regionen des eigentlichen Volkes durch und erhob sich unter dem steten Zurückweichen des Niederdeutschen und mit Niederhaltung der Mundarten zur allgemeinen Schriftsprache. Nahm also Luther die Einheit des Glaubens hinweg, so erhielt Deutschland doch durch seinen Einfluß die Einheit der Schriftsprache, — freilich ein bedenklicher Ersatz, aber doch das einzige Band, das alle deutschen Stämme selbst die politisch von der Gesammtheit getrennten, mit einander verbindet. Nicht minder verdient, als um die Sprache, machte sich Luther um das protestantische Kirchenlied. Wer kennt nicht sein „Eine feste Burg ist unser Gott, die Marseillaise des Protestantismus?" In seine Fußstapfen traten bald viele Andere, so daß man bereits am Ende des 16. Jahrh. die Zahl der geistlichen Lieder auf 20,000 anschlagen konnte. Freilich bedurfte jedes Dorf seine eigenen Lieder; sang man ja im Fürstenthum Reuß: „O Herr, gib Regen und Sonnenschein Auf Reuß und Greiz und Lobenstein — Und wollen die Andern auch was haben, So mögen sie's dir selber sagen." Neben dem Kirchenlied bildet die Satire den Hauptzweig der damaligen Literatur, die Signatur der Zeit. S. 324: Ein bitterer Ernst, der hier zu tiefer Schwermuth, dort zu verzweifelnder Rücksichtslosigkeit sich gestaltet, hat sich der ächten Mannesseele bemächtigt; nicht länger mit dem Kitzeln des Humors, sondern mit der Schneide des durchdringenden Spottes, mit der Glühflamme des vernichtenden Zornes geht der Dichter den Krankheiten der Zeit zu Leibe, oder setzt sich als Prophet drohend und Verderben kündend zu Gericht. Die Geister platzen auf einander, im Zusammenschlag der Waffen sprühen die Witzesfunken; unter den immer erneuten Schlägen der Satire soll dem verhaßten Gegner die moralische Vernichtung bereitet werden.

Es folgen sodann sehr eingehende Schilderungen der Hauptsatiriker, Sebastian Brandt, Thomas Murner und Johann Fischart. Das 4. Buch schließt mit einem interessanten Abschnitte „Wildlinge" betitelt, worin der Verf., um ein möglichst vollständiges Bild der literarischen Strömungen jenes Zeitraums zu geben, die einzelnen literarischen Erzeugnisse, welche er unter die gewählte Gruppirung nicht unterbringen konnte, kurz zusammenstellt.

Das 5. Buch behandelt in zwei Abtheilungen, von Opitz bis bis Gottsched, von Gottsched bis Klopstock, die größte Ebbe der deutschen Literatur, welche mit der größten politischen Erniedrigung Deutschlands Hand in Hand geht. Der dreißigjährige Krieg, im Namen der Religion, aber in Wahrheit aus Ehrgeiz und dynastischen Gelüsten geführt, brachte nicht nur eine grauenhafte Verwüstung über alle Landstriche Deutschlands, sondern hatte gleichzeitig die größte Rohheit und Sittenlosigkeit im Gefolge und vergiftete das Volksleben in der Tiefe. Mit dem Verluste des Nationalbewußtseins, an dem die kirchliche Spaltung kräftig gerüttelt hatte, hielt die Verwelschung der deutschen Sprache und der Verfall der Literatur gleichen Schritt. Von den Höfen und Kanzleien, welche das Französische nachahmten und immer mehr Ausdrücke von da in das Deutsche hinübernahmen, verbreitete sich das Verderben der Sprachmengerei über alle gebildet sein wollenden Schichten der Gesellschaft. Zwar wurden, um dem Unwesen zu steuern, sogenannte Sprachgesellschaften von wohlmeinenden Männern gegründet; allein bei dem rein äußerlichen, von Pedanterie, Einseitigkeit und Uebertreibung nicht freien Streben, kam nicht viel dabei heraus. — Wie der Sprache, erging es der Literatur. Der Gelehrtenstand hatte sich vom Volke ganz abgewandt; ohne Sinn für die alten Formen und Stoffe der Poesie, ohne Verständniß für die noch nicht ganz verklungene Volkspoesie, ohne Kraft, um Neues zu schaffen, holten die gelehrten Dich-

ter Muster, Stoff und Form aus der Fremde, weniger aus dem classischen Alterthum, als aus dem benachbarten Frankreich, das geistige Regsamkeit zu entfalten begann, aus Italien, dem Land der Lieder und Gesänge, aus den Niederlanden, die englische Komödianten geliefert hatten und einen Vondel und Cats hervorbrachten. Nur wenige Namen von Bedeutung tauchen aus der Fluth von mittelmäßigen Schriftstellern dieser traurigen Periode auf. Mit Opitz, Flemming, Günther, den katholischen Dichtern Spee, Angelus Silesius, Balde und den Prosaisten Abraham a Sancta Clara und dem Verfasser des Simplicissimus, H. J. Chr. v. Grimmelshausen — der berühmte Leibnitz schrieb meist in französischer oder lateinischer Sprache — dürfte so ziemlich Alles, was über das Ordinär-Mittelmäßige hinausragt, genannt sein.

Mit dem 6. Buche, vom Auftreten Klopstocks bis zum großen Weltkriege, treten wir in das zweite Blüthenalter unserer Literatur, das von dem ersten in gleicher Weise, wie die neuere Zeit von der mittelalterlichen, sich nach allen Seiten hin unterscheidet. S. 473: „Die mittelalterliche Blüthezeit zeigte einen vorwiegend ritterlichen Charakter in der Kunstdichtung; selbst die Volksdichtung mit ihren gewaltigen nationalen Sagen und ihrer sprossenden Lyrik blieb den ritterlichen, höfischen Kreisen nicht fremd... Das neue Blüthenalter zeigt einen durchaus bürgerlichen Charakter. Die Bürgersöhne von Quedlinburg und Camenz, der Patriciersprößling des freien Frankfurt, der freiheitsbegeisterte Unterthan des despotischen Herzogs von Würtemberg — das sind die Hauptträger der neuern deutschen Literatur. Von den Fürstenhöfen aus erhielt die Dichtkunst wenig Beweise der Zuneigung, noch weniger Unterstützung. . . . Nur der Fürstenhof zu Weimar, klein, wie Bethlehem in Juda, unter den deutschen Höfen, schien, wie einst der Eisenacher Hof im waldgrünen Thüringland, der Poesie die ruhige, günstige Stätte gewähren zu wollen. . . . In Folge dessen erhielt nun die ganze Literatur einen unverkennbar bürgerlichen Anstrich. Das Sentimentale, Rührende, die Gefühlsschwelgerei, die Empfindsamkeit, die Klopstocks ganze Erscheinung so unzertrennlich begleiten, dem bürgerlichen Trauerspiel so unauslöschlich ankleben, sodann in dem Roman ihren Triumph feiern, sie sind ein ächt bürgerlicher Gefühlshang, von dem Häuslichen, der Enge des Privatlebens herstammend." Derselbe Charakter zeigt sich bei dem sonst aristokratischen Göthe, bei Schiller und Lessing. Ein anderer Unterschied zwischen der neuen classischen und der mittelalterlichen Poesie besteht darin, daß, „während die letztere neben den Kunstgedichten auch noch die reinen Naturlaute der Volksdichtung besaß, in der zweiten classischen Periode nur die Kunstdichtung dem Gipfel ihrer Entfaltung entgegenstrebte. Der alte Sagenstrom blieb einstweilen noch verschüttet; von Herder erst wurden einzelne Erzstufen des Volksliedes zu Tage gefördert, d. h. den Kunstdichtern und Gelehrten der Zeit vorgelegt, während das unsterbliche Volk seinen Besitz nie aufgegeben hatte. . . . Im allgemeinen standen die Kreise, die wir gewöhnlich als das Volk bezeichnen, und die an ihren eigenen Liedern sich labten, obwohl sie einzelne von Kunstdichtern gefertigte volksthümliche Lieder herübernahmen, den Bestrebungen unserer classischen Dichter und Schriftsteller noch zu fern. . . . Es fehlte meistens die nationale Grundlage; der dichterische Stoff und die Regeln für Anordnung und Durchführung stammten fast immer aus der Fremde. Mit einem Worte, die zweite Blüthenperiode unserer Literatur trägt den Charakter der Gelehrsamkeit. . . . Aber noch ein anderer durchgreifender Abstand liegt zwischen dem Mittelalter und dem 18. Jahrh. in der Verschiedenheit des Glaubens. Das Mittelalter ist eine Zeit des Glaubens, des Christenthums; in der zweiten Blüthenperiode unserer Literatur ist der Glaube verblaßt oder gar verschwunden, das Christenthum nicht bloß praktisch, sondern auch theoretisch abgewiesen; Zweifel, Indifferentismus, dann der nackte Unglaube, die blasse Universalreligion oder der feine Naturalismus wurden dafür auf den Thron gehoben. Nehmen wir den einzigen Klopstock aus, der sich wenigstens ein Gefühlschristenthum bewahrte, so konnte Lessing nicht über die Kluft hinaus, die ihn von dem Glauben an die Inspiration der Evangelien, also an eine positive Offenbarung trennte; Herders Humanismus blieb bei einer Humanitäts-Religion stehn; der ernste Schiller scheint in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" stecken geblieben zu sein; Göthe's leichter Sinn begnügte sich mit dem feinen Naturalismus."

Unter den folgenden 14 Abschnitten dieses inhaltreichen Buches haben uns die über Klopstock und Wieland besonders angesprochen; S. 479: Klopstock war ein Dichter im wahren und ganzen Sinn des Wortes, und was man seit Jahren erstrebt, das schien in ihm plötzlich, wie die lang erwartete Blüthe der Aloe, sich zu entfalten. Man erkannte, daß der Dichter den Quell seiner Begeisterung in sich tragen und aus sich immer von neuem schöpfen muß. Die Poesie mußte fortan als ein Beruf erscheinen, den der Schöpfer durch harmonische Geistesgaben grundgelegt, den der von seinem edlen Beruf Ueberzeugte und Ergriffene mit der Gesammtkraft seines Daseins zur Vollendung herbeizuführen hat. Von Wieland aber heißt es, nach einer kurzen Schilderung der damaligen Zeitstimmung S. 517: Mit praktischem Blick nahm Wieland Besitz von dieser Domäne. In der Religion erklärter Nihilismus, genießbar gemacht durch saftigen Spott über Schwärmerei und Casuistik, in der Philosophie Trockenlegung der ernsten und tiefen Ideen, dagegen französische Salonweisheit, die in epikureische Spitze ausläuft, im Leben Verachtung des Hohen, Edlen und Ideellen als des Ueberschwenglichen und Unerreichbaren, dagegen rücksichtsloses Streben nach dauernder, im Sinnengenuß culminirender Glückseligkeit . . . das war das interessante Geheimniß der Wieland'schen Poesie.

Das 7. und 8. Buch, um dieselben hier noch in aller Kürze zu erwähnen, beschäftigen sich, das erstere mit der neuern Romantik, das letztere mit einem Ueberblick der neuesten Literatur. Trotz des vielen Vortrefflichen, das dieselben enthalten, müssen wir es uns, da wir den uns gestatteten Raum bereits überschritten haben, versagen, näher auf dieselben einzugehen. Nur eine Stelle aus der schönen Schilderung Joseph v. Görres' möge hier am Schlusse unserer Skizze des Buches ihren Platz finden; S. 648: Nicht Staatsmann von Profession, nicht Dichter oder Philosoph oder Geschichtschreiber im eigentlichen Sinne des Wortes und doch alles das viel mehr, als irgend einer der Zeitgenossen, ein Geistestitan von beispielloser Begabung und unerhörter Ausdauer, ein wahrer Säcularmensch, erscheint Joseph v. Görres. Er ist, wie selbst Th. Mundt anerkennt, »eine Ausnahmsnatur, in welcher die deutsche Trennung zwischen Erkenntniß und That nicht vorhanden war, bei der die Erkenntniß immer sogleich in Handlung, der Geist in That sich umzusetzen trachtete.« Ausgestattet mit einer Phantasie, an die kaum einer der dichtenden Romantiker reichen mochte, mit einem unersättlichen deutschen Gemüth, das von Liebe, Poesie und Gottesfrieden erglühte, reich in der Mitgift der Romantik, in Ironie und schneidendem Witz, diese Gaben beherrschend durch einen unerschütterlichen Verstand, stand er überall in den wichtigsten Phasen der deutschen Geschichte auf der Warte der Zeit, rückschauend in wissenschaftlicher Tiefe, vorwärts blickend in divinatorischer Phantasie, ein mahnender, warnender Prophet, auch darin den eigentlichen Propheten ähnlich, daß oft genug das Kreuzigt ihn! gegen ihn ausgerufen wurde.

Nachdem wir mit dem Vorstehenden das dem Werke zu Anfang gespendete Lob, wie wir hoffen, vollkommen begründet, lassen wir einige Ausstellungen, die wir absichtlich, um unsere Skizze nicht zu unterbrechen, aufgespart, hier nachträglich folgen. Was die Sprache angeht, so ist dieselbe zwar durchweg klar und anschaulich, ja mitunter, wo der Gegenstand es erheischt, schwunghaft und bilderreich; allein nichts destoweniger haben wir Einiges daran auszusetzen. So ist die Schreibart gleich im Anfang, S. 7 und 8, wo wir fast lauter einfache Sätze antreffen, zu lose und ohne alle Perioden. Die Bilder und figürlichen Redensarten sind nicht selten etwas ungewöhnlich und dürften die Grenzen des Erlaubten überschreiten. Dahin gehören S. 30 „den edelsten Stoff zu dem schönsten Zweck greifen", S. 3 u. 534 „frisches Blut in die verschrumpften trägen Culturadern hineinbringen." S. 380 und 543: „Haarrauch der Pedanterie und des Rationalismus" dürfte in gewissen Theilen Deutschlands, wo man den Haarrauch nicht kennt, kaum verständlich sein. S. 386: „Schwarten durchführen" ?! S. 401: „mittelmäßige Talente mit geschmeidigem Devotionsrückgrat"; S. 476: „Most, der sich absurd geberdete"; S. 563: „schwulsteinpökelnde Ode", und „so mastig trampeln, wie Elephantenkälber"; S. 620: „funebraler Ernst"; S. 628: „ihr Conveniat feiern" u. dgl. m. — In die Kategorie von harter oder verkehrter Satzbildung, schiefen Ausdrücken und Druckfehlern dürfte gehören S. 11: „die nothwendigen Anfänge einer rohen Baukunst" st. „die nothwendig rohen Anfänge der Baukunst"; S. 28: „Verdichtung [!] himmlischer und höllischer Geister"; S. 348: „Zunächst in Beziehung auf

den Stoff", st. „dies galt zunächst" u. s. w.; S. 392: „Jesuit, lebte er am badenschen Hofe", sehr hart; S. 450: Enconium moriae st. Encomium; S. 463: „natürlich zum größten Unwillen des Autors" u. s. w., elliptische Satzbildung, die kaum gestattet ist; S. 474: „IV. Buch" st. VI. Buch; S. 490: „beschäftigten mit großen, herzerhebenden Gegenständen" st. beschäftigten sich u. s. w.; S. 533: „der Haupt-Campeador", warum nicht Hauptkämpfer, zumal da campeador im Spanischen bereits „ausgezeichneter Kämpfer" bedeutet und somit eine Art Pleonasmus in dem Ausdruck liegt? S. 679: „Kenner und Verklärer des Morgenlandes."

Hinsichtlich des Inhalts finden wir Folgendes zu bemerken: S. 1 müssen wir die Erklärung: „Literatur ist die in die äußere Erscheinung getretene geistige Entwicklung der Völker", als nicht genau und zu weit gehend bezeichnen, da ja auch die Kunst, Sitten und Bräuche u. s. w. unter die Erklärung fallen, ohne doch zur Literatur zu gehören. Es sollte heißen: „Literatur ist die vermittelst der Sprache in die äußere Erscheinung getretene geistige Entwicklung der Völker." S. 35 setzt doch wohl der Verf. zuviel bei seinen Lesern voraus, wenn er sich auf eine einfache Notiz über Lanfrank und Williram beschränkt. Es konnte angedeutet werden, daß die allegorische Auslegung (Kirche, als Braut Christi) durch den letztern Verbreitung fand. S. 47, wo von der Abschwächung in den Vocalen der auf die Stammsilbe des Wortes folgenden Silbe in e die Rede, konnte passend hervorgehoben werden, daß diese Abschwächung die Erweiterung des Reimvorraths zur Folge hatte. Wackernagel bemerkt hierüber: „Jetzt reimten z. B. eben, der Reben, wir leben, — während die vollern Formen, epan, repônô, lepêmês noch weit aus einander gingen." S. 48 heißt es: „Schlichen sich im althochdeutschen Zeitraume Wörter aus der lat. Kirchensprache ein u. s. w." Wir können uns mit dieser Auffassung nicht einverstanden erklären. Die Bereicherung des Althochdeutschen durch das Lateinische war naturgemäß und nothwendig, wie es immer der Fall ist, wenn eine noch ungebildete Sprache mit einer sehr ausgebildeten zusammentrifft. — S. 51. Zu der Sage von Pilatus bemerken wir, daß dieselbe lateinisch, in gereimten Hexametern abgedruckt ist bei *Du Méril*, Poésies populaires latines S. 343 ff. — S. 64 bemerken wir zu Traugemund, daß dasselbe, wie so viele Wörter, volksverständlich aus mittellateinischem dragumânus, arab. tardjamân = Ausleger, woher auch unser Dragoman, umgebildet ist. — S. 70, Anmerk. 3. So gut, wie Bacmeister hätte auch Scheffels Uebersetzung aus Eckehard erwähnt werden sollen. Es liegt sogar die Vermuthung nahe, daß Simrock in Vers 4 S. 68 auf sie anspielt. — S. 88 ist das Urtheil über R. Wagner sehr problematisch; mindestens ebenso gut wären Geibel und Hebbel zu erwähnen, ferner auch Cornelius' Zeichnungen, Jordans Versuch, die alliterirenden Rhapsodieen neu zu schaffen. — S. 93. Die Schrift von Haupt über Gudrun, nach welcher die Sage nicht an der Nordsee, sondern an der Ostsee ihren Schauplatz hat, war dem Verf. wohl noch nicht bekannt; sie ist scharf und gelehrt, wenngleich, wie bei dieser Schule häufig, in übermüthigem Tone abgefaßt. — S. 167 hätte zu bîspel = Beispiel die Etymologie des Wortes (von bi = bei und ahd. und mhd. spël = Rede, Erzählung) angegeben und auf die Wörter Kirchspiel = mhd. kirspël und ahd. gotspël, engl. gospel = Erzählung von Gott, Evangelium, verwiesen werden können. — S. 401. Bei Aßmann von Abschatz hätte das für jene Periode nach Form und Inhalt unerwartet herrliche Vaterlandsgedicht „Eisenhütel" nicht vergessen werden sollen. — S. 527. Es ist schon von anderer Seite bemerkt worden und wir müssen dem Bemerkten beistimmen, daß das Biographische in dem Buche mitunter zu sehr vernachlässigt sei. So fehlen bei einer großen Anzahl, mitunter nicht unbedeutender Dichter, wie Blumauer, Langbein, Lichtenberg, Hamann, Tiedge, Matthisson, Salis, Claudius u. A. theils das Geburts- und Sterbejahr, theils der Geburtsort, theils beides. Das sollte nicht sein. — S. 568. „Der Riese Goliath" ist als zeitgemäßer Spott über militärische Renommisterei aufzufassen. S. 577. „Wie der Vogel, der den Faden bricht" u. s. w. bezieht sich auf Lili, nicht auf Charlotte Buff. S. 645 ist Tieck mit Werner, Fr. Schlegel, Ad. Müller zusammengestellt, die von der Seligkeit des Gefühls gezogen, oder in consequenter Verfolgung ihrer Principien zum Katholicismus gelangt seien. Dies könnte zu der irrigen Ansicht führen, als ob Tieck katholisch geworden. Schließlich bemerken wir noch, daß wir ungern die Namen einiger katholischen Dichter der neuesten Zeit, unter andern der Westfalen Ed. Michelis und W. Junkmann, des Tyrolers Beda Weber und des Frankfurters J. Friedrich Schlosser vermißt haben.

Frankfurt a. M. H. Webewer.

Literarische Notizen.

— Herr von Bethmann-Hollweg hat sich mit Recht durch die große Zahl der schon vorhandenen Nachrufe an Savigny nicht abhalten lassen, auch seinerseits dem großen und edlen Todten eine Erinnerung zu widmen [1]). Bei aller Vortrefflichkeit der frühern, insbesondere der „Erinnerung" von Rudorff, wird erst durch Bethmann-Hollwegs Schrift das Bild der seltenen, harmonisch abgeschlossenen Persönlichkeit vollendet. Der Verf., seit 1814 mit Savigny bekannt, durch seine Verbindung mit ihm, seine eigne Stellung, seine Studien und eignen Leistungen wie kaum ein Zweiter dazu befähigt, erfaßt S.'s Wirken als Rechtslehrer beim tiefsten Kerne, legt den großen Gegensatz zu andern Koryphäen der Zeit dar, in welche der Beginn von S.'s epochemachender Wirksamkeit fällt, und zeigt, warum und wie er so gewaltig gewirkt hat. Die Schilderung S.'s als Staatsmann bildet eine um so erfreulichere Zugabe, als sie Momente hervorhebt, welche nach der Natur der Sache nicht so allgemein bekannt sein können. Die Schilderung desselben als Christ vollendet das Bild. Männer, die so gewaltig wie S. ein ganzes Feld menschlicher Thätigkeit durchdringen, wirken weit über ihre Sphäre auch in der Wissenschaft hinaus. Deshalb verdiente diese Erinnerung auch im ‚Theol. Lit.-Bl.' besprochen und auch dessen Lesern empfohlen zu werden.

— In einem im „Evangelischen Vereine" zu Berlin am 5. Febr. 1866 gehaltenen Vortrag von O. Mejer [2]) wird Niebuhr durchgehends auf Grund der „Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr" und einiger anderer Werke und mit den Worten Niebuhrs selbst, wo es auf sie ankommt, nach einer Richtung, nämlich seiner religiösen geschildert. Rückblicke auf die religiösen Anschauungen der Zeit, in welche N.'s Jugend fiel, und der spätern Zeit und Einblicke in die Zustände der protestantischen Kirche bilden den Hintergrund. Es ist somit dies Bild immerhin interessant bei einem so großen Manne; jedoch beweist gerade diese Schrift, daß N. überhaupt weder mit sich im Reinen noch sich seiner kirchlichen Stellung klar bewußt war. Neues und Unbekanntes bietet der Vortrag nicht, außer der Mittheilung aus den Ministerialacten S. 46 ff., daß N. sich durchaus für die Bildung der kath. Theologen in Seminarien, nicht an den Universitäten ausgesprochen habe, wobei er freilich sogar fragt, ob die kath. Kirche bestehen könne, wenn die Geistlichen nicht in Seminarien gebildet würden. Er wünscht übrigens dasselbe für die protestantischen Theologen. — Auf die Bedeutung Niebuhrs und seinen Einfluß für die Geschichtswissenschaft aufmerk-

1) Erinnerung an Friedrich Carl von Savigny als Rechtslehrer, Staatsmann und Christ. Von M. A. von Bethmann-Hollweg. [Abdruck aus der Zeitschrift für Rechtsgeschichte VI.] Weimar, Böhlau 1867. 55 S. gr. 8. 10 Sgr.

2) Eine Erinnerung an Barthold Georg Niebuhr. Von Dr. O. Mejer. Rostock, Stiller 1867. 92 S. 12. $12\frac{1}{2}$ Sgr.

sam zu machen, wäre überflüssig. Aber gerade wegen jener Bedeutung darf darauf hingewiesen werden, daß es in mehrfacher Hinsicht interessant ist, den religiösen und sittlichen Standpunkt Niebuhrs genau zu kennen. Darin liegt der Werth dieser Schrift, die warm und schön geschrieben ist.

Prag. Schulte.

— In der Recension des Werkes „Die Basilikenform" von Oskar Mothes im Theol. Literaturbl. Nr. 7, Sp. 248 wird gesagt: „Es ist erfreulich, daß die Frage, nach welchen Mustern die ältesten christlichen Kirchen, die sog. Basiliken, gebaut worden seien, nachdem sie lange ausschließlich von Kunsthistorikern und Archäologen erörtert worden, nun auch von einem Architekten in Behandlung genommen ist, der außer seiner praktischen Befähigung eine reiche archäologische und ästhetische Bildung zu dem Unternehmen bringt und der fast alle altchristlichen Basiliken, die uns erhalten oder als Ruinen auf uns gekommen sind, aus eigner Anschauung kennt." Sp. 251 wird dann eine Reihe von Schriftstellern genannt, welche nach Zestermann sich mit dieser Frage beschäftigt haben. An keiner dieser beiden Stellen wird das Werk von Hübsch über die altchristlichen Kirchen [1]) erwähnt, obgleich dasselbe als ein Hauptwerk über diesen Gegenstand anerkannt ist (vgl. u. a. die Anzeigen des Werkes von Hefele in der Tüb. Quartalschr. und von Lübke in den Wiener Mittheilungen über bildende Kunst), und obgleich die Titel der Befähigung, welche die Recension dem Verfasser des oben angeführten Werkes als Architekten beilegt, auch von diesem seinem Vorgänger in hohem Maße gelten. Es möge einem Freunde des verstorbenen ausgezeichneten Architekten (von dessen Leben und Werken die hist.-pol. Blätter 1865 ein biographisches Gemälde geben) gestattet sein, hier nachträglich an dessen großes Werk zu erinnern.

Freiburg. Zell, Geh. Hofrath.

1) Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und ältern Beschreibungen, und der Einfluß des altchristlichen Baustils auf den Kirchenbau aller spätern Perioden. Von Dr. Hübsch, großh. bad. Oberbaudirector. Karlsruhe 1863. gr. Folio. Ein Band Atlas mit 63 Platten und ein Band Text. Preis: 66 Gulden. Wie in öffentlichen Blättern bekannt gemacht worden ist, kann das Werk bei unmittelbarem Bezuge von der Frau Oberbaudirector Hübsch zu Karlsruhe gegen baare Bezahlung für 50 Gulden rh. bezogen werden. — Von dem Werke ist vor Kurzem auch eine französische Uebersetzung erschienen: Monuments de l'Architecture chretienne depuis Constantin jusqu' à Charlemagne, et de leur influence sur le style des constructions religieuses aux époques postérieures par *Henri Hubsch.* Paris, Morel 1866. 150 Frcs.

Zur Besprechung sind ferner in Aussicht genommen:
Alberdingk-Thijm, Karel de Groote.
Ebeling, Vermischte Schriften.
Gams, Leben Möhlers und Möhlers Kirchengeschichte.
Giefers, die Externsteine.
Hansjakob, die Salpeterer.
Kobler, Studien über die Klöster des Mittelalters.
Pasig, Johann VI. Bischof von Meissen.
Reischl, Bibelübersetzung.
Schrader, de unitate romana.
Stigloher, die Münchener Nunciatur und der Emser Congreß.
Thiel, Epistolae rom. pontificum a S. Hilaro usque ad Pelagium II.
Werner, Gesch. der neuzeitlichen Apologetik.

Die Redaction bittet die Herren Mitarbeiter, welche die Besprechung einer dieser Schriften übernehmen wollen, um gef. Benachrichtigung.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 30. Sept. 1867. № 20.

Alttestamentliche Geschichte.

Das Leben Davids. Eine historische Untersuchung von **J. J. Stähelin,** Dr. Theol. und Prof. Basel, H. Georg 1866. II u. 116 S. 8. 16 Sgr.

David, der König von Israel. Ein biblisches Lebensbild mit fortgehenden Beziehungen auf die Davidischen Psalmen von Dr. **Friedrich Wilhelm Krummacher.** Berlin, Wiegand und Grieben 1866. XII u. 428 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Diese beiden gleichzeitig erschienenen Schriften über denselben Gegenstand unterscheiden sich mehr noch als durch den Umfang durch ihren Charakter. In der ersten trägt ein Rationalist das Ergebniß seiner kritischen Untersuchung der geschichtlichen Berichte des A. T. über David vor, und zwar in einer ausschließlich für den gelehrten Bibelforscher berechneten Form; die zweite enthält Betrachtungen oder homiletische Vorträge eines streng bibelgläubigen protestantischen Theologen, welche zwar auf fleißigem und eingehendem Studium der alttestamentlichen Berichte beruhen, aber auf alle wissenschaftlich-exegetische Begründung verzichtend, sich an einen größern gebildeten Leserkreis wenden. Beide Schriften enthalten Material, welches bei der Erklärung der betreffenden biblischen Abschnitte oder der Darstellung der alttestamentlichen Geschichte auch von dem katholischen Gelehrten nicht unbenutzt oder unberücksichtigt gelassen werden darf; wenn auch begreiflicher Weise den Anforderungen, welche an eine wissenschaftliche oder populäre Darstellung des Lebens Davids auf unserm Standpunkte zu stellen sind, beide Schriften nicht entsprechen.

Das Charakteristische in der Darstellung von St. ist die durch die ganze Schrift sich hindurchziehende Parallelisirung des Königs von Israel mit andern orientalischen, namentlich moslemischen Fürsten. „Die Religion des Islam" glaubt St., „auf Juden- und Christenthum basirt, doch immer eine mittelbar oder indirect geoffenbarte" nennen zu können, „die die Hauptlehren jener beiden Religionen, wenn auch entstellt und verflacht, wiedergibt" (S. 111). „Den sehr festen Glauben, den wir oft bei den Moslemen treffen", vergleicht St. „darum mit dem der Hebräer, weil der Moslem, wie der Hebräer, des ewigen Bestandes seiner Religion versichert ist. Auch Geduld und Ergebenheit in den Willen Gottes im Unglück finden wir im Islam" u. s. w. Da sich nun bei moslemischen Fürsten oft neben tiefer Frömmigkeit Wollust und Grausamkeit finden, so „machen solche Analogieen bei David, obschon diesem eine tiefe religiöse Erkenntniß und also auch eine innigere Frömmigkeit zuzuschreiben ist als den Moslemen, seine Grausamkeit gegen Moab, sein zahlreiches Harem, seine Willkür in Bestimmung der Thronfolge und daneben seine tiefe Frömmigkeit, die wir oft in den Psalmen neben harten Aussprüchen finden, erklärbar. Der Geist der Grausamkeit und der Hang zur Wollust verschwindet nie ganz auch bei den frömmsten morgenländischen Fürsten" (S. 114).

Allerdings war David ein „morgenländischer Fürst" und seine Schwächen und Versündigungen sind wesentlich die eines solchen; aber seine religiöse Erkenntniß und seine Frömmigkeit ist nicht bloß eine graduell, sondern eine wesentlich verschiedene; er ist — davon weiß St. auf seinem Standpunkte natürlich nichts — ein alttestamentlicher Heiliger, ein Werkzeug in der Hand Gottes bei der Leitung des auserwählten Volkes und eines der hervorragendsten Organe der alttestamentlichen Offenbarung. Diese Seite tritt bei Kr., wie billig, in den Vordergrund, ohne daß darüber das Menschliche in David vergessen würde. Von Einzelheiten abgesehen, ist darum bei ihm das „biblische Lebensbild" correct gezeichnet. Mit Recht wird wiederholt hervorgehoben, daß bei der Beurtheilung der subjectiven Sittlichkeit Davids nicht der Maßstab des Christenthums angelegt werden dürfe. „Auch die Frömmsten jener Tage standen an Feinheit und Schärfe des sittlichen Urtheils und durchgreifender gründlicher Herzensheiligung noch weit hinter den Wiedergeborenen der Gemeine Jesu Christi zurück, und waren viel weniger als diese vor bedenklichen Rückfällen unter die Macht ihres verderbten Fleisches gesichert. Als die mit Gnadenmitteln noch ungleich spärlicher bedachten wollen sie auch mit einem andern Maße gemessen sein, als diejenigen, welche »sahen und hörten, was viele Könige und Propheten vor ihnen zu sehen und zu hören begehrten, aber nicht erlebten.« Es trifft uns der Vorwurf einer Verwechselung der Zeiten, wenn wir so manche Fehltritte, zu denen wir in der biblischen Geschichte je und dann selbst die Trefflichsten und Gottesfürchtigsten sich vergessen sehen, schon mit der Wage des neutestamentlichen Heiligthums wägen wollen" (S. 55; vgl. S. 80. 343).

Besonders anstößig ist bei David — mehr noch als der durch Buße gesühnte Ehebruch und Mord, worüber Kr. S. 283 besonders schön spricht — seine letzte Verordnung in Bezug auf die Bestrafung des Joab und Simei, denen er selbst früher Verzeihung und Straflosigkeit zugesichert hatte. Kr. bemerkt darüber S. 412 u. a. folgendes: „Nach dem Wortlaute des Gesetzes war David unbedingt gehalten, sowohl den Tod des Abner und Amasa an Joab, der beide meuchlings hingeschlachtet hatte, zu rächen, als auch wider den Simei, der in ihm, dem Gesalbten des Herrn, öffentlich den Herrn selber lästerte, der Gerechtigkeit freien Lauf zu lassen. Wohl ließ David zur Zeit seiner Wiedererhebung auf den Thron einstweilen Gnade vor Recht ergehen. Er schonte des Joab zuerst, weil er bei seinem Regierungsantritt, den er auch nicht gern mit einem Todesurtheil bezeichnen mochte, eines so entschlossenen und tapfern Kämpfen nicht wohl entrathen konnte, später nach der Ermordung des Amasa durch Joab, weil er es nicht über sich vermochte, an diesem die gebotene Strenge zu üben, da ihm, dem Könige selbst, nach seinem eigenen tiefen Falle Gott so gnadenreich begegnet war. Wenn er dem Simei feierlich zuschwor, er werde ihn nicht am Leben strafen, so handelte er aus persönlicher Feindesliebe als Privatmann und nicht als König. Jetzt standen aber die durch das ganze Land ruchbar gewordenen Frevelthaten Joabs und Simei's ungesühnt vor dem Volke da, und dies bedrohte das Ansehen des Gesetzes mit einer folgenschweren Verdunkelung. Und wer hatte es verschuldet? David war sichs wohl bewußt. Auf seinem Sterbebette beunruhigte ihn noch die unerledigt gebliebene Sache sehr, und so überwand er sich und richtete, indem er die Gefühle seines zum Verzeihen geneigten Herzens seinem Gewissen und der unwiderruflichen

Gottessatzung unterordnete, an seinen Sohn die Aufforderung, an den beiden Uebelthätern nachträglich die Vergeltung zu vollziehen, die das Gesetz erheischte, zumal sie bisher keine Spur von aufrichtiger Reue hätten blicken lassen. Er fügte jedoch seinem Auftrage, ihn in etwa mildernd, die Bemerkung bei: »Du bist ein weiser Mann und wirst ja wissen, wie du dich zu verhalten hast.« Offenbar lag hierin die Aufforderung, die allezeit gefährlichen Männer genau zu beobachten und sich bei Gott im Gebete zu befragen, was hier Rechtens sei und dem Könige Israels zieme. (Joab wurde getödtet, nachdem er sich in neue hochverrätherische Umtriebe eingelassen, Simei aus Veranlassung eines offenen Bruches des ihm auferlegten Stadtbannes.) Das Gesagte wird dem Auftrage des sterbenden Davids das Anstößige benehmen; das Schmerzliche desselben bleibt freilich für uns zurück, kommt aber auf Rechnung nicht der Gesinnung des scheidenden Königs, sondern lediglich der Haushaltung des Gesetzes, die David als Israels Haupt zu vertreten hatte. Ein evangelischer [christlicher] König würde in gleichem Falle allerdings anders verfahren. David war aber ein solcher, ob auch schon in den wesentlichsten Grundzügen dem Herzen nach, so doch nach seiner beruflichen Stellung noch nicht. Vor dem Richterstuhle der göttlichen Reichsökonomie, unter der er lebte, war sein Verfahren tadellos."

Um ein vollständiges Charakterbild Davids zu entwerfen, müssen außer den geschichtlichen Berichten des A. T. seine Psalmen berücksichtigt werden. Daß St. dieses so gut wie gar nicht thut, hängt damit zusammen, daß er David nur wenige Psalmen zuschreibt: „Von der Unkritik, so viele Psalmen, die nicht in seine Zeit gehören, ihm zuzuschreiben und ihn nach ihren Aussagen außerordentlich hoch zu stellen, mußte ich mich frei halten" (S. I). St. meint, ohne diese Meinung in seiner Schrift näher zu begründen, das 5. Buch enthalte keine Davidische Psalmen (110 vielleicht ausgenommen) und im 1. und 2. Buche würden ihm manche mit Unrecht zugeschrieben (S. 109). Kr. hält die dem David durch die Ueberschrift beigelegten Psalmen für echt und benutzt außer diesen auch noch andere, zum Theil auch solche, die wahrscheinlich einer spätern Zeit angehören [1]). Da die geschichtliche Veranlassung mancher Psalmen nicht sicher zu ermitteln ist, läßt sich über die Weise, wie sie Kr. in das Lebensbild Davids verwebt, streiten; es wäre zweckmäßiger gewesen, nur diejenigen Psalmen bei den einzelnen Abschnitten des Lebens Davids zu verwerthen, welche sicher diesen Perioden angehören, dann aber in einer besondern Abhandlung das Charakterbild zu schildern, welches uns aus den Psalmen Davids entgegentritt. Es würden dann auch die angeblichen Aeußerungen der Selbstgerechtigkeit und die sog. Fluchpsalmen [2]) eine eingehendere Erörterung erfahren haben, und namentlich Davids Stellung in der Entwicklung der messianischen Weissagung besser hervorgetreten sein, als durch die zerstreuten, großentheils recht guten Bemerkungen, die sich bei Kr. finden. Bei St. ist für den letzten Punkt nichts zu finden. Selbst die Verheißung Nathans ist ihm nicht messianisch und wenn 2 Sam. 7 berichtet wird: „In dieser Nacht erging das Wort Jehova's an Nathan", so sagt St. zwar S. 91: „Nathan wurde in der Nacht durch eine göttliche Offenbarung, wohl einen Traum, belehrt", fügt aber S. 92 bei: „durch einen Traum, den er als Prophet für einen göttlichen halten mußte, wie Nestor (Ilias II, 82) den des Agamemnon, weil es ein Traum des Edelsten der Achaier sei."

1) Sehr naiv ist Kr.'s Ansicht über die beiden Texte Ps. 18 (17) und 2 Sam. 22: „Jedenfalls rühren auch die Veränderungen, mit denen Ps. 18 hier (im 2. Sam.) erscheint, von Davids eigener Hand her und sollten nur manchem dort nur kurz Angedeuteten zur Ergänzung und Erläuterung dienen." Selbst Keil (BB. Sam. S. 339) sagt: die zweite Textesrecension „rührt von dem prophetischen Geschichtschreiber her, dem es bei der Aufnahme des Lobliedes Davids in die Geschichte seiner Regierung nicht sowohl auf diplomatisch wörtliche als vielmehr nur auf sinngetreue und leichtverständliche Wiedergabe desselben ankam."

2) Beide Punkte sind neuerdings gut, wenn auch nicht erschöpfend behandelt worden von Kurtz, Zur Theologie der Psalmen; vgl. No. 11, Sp. 363.

Das Brauchbare in der Abhandlung von St. ist in den geographischen, archäologischen u. dgl. Bemerkungen zu einzelnen Stellen des A. T. enthalten, die er in seine Darstellung einflicht, und zwar, wie es scheint, grundsätzlich alle Noten vermeidend, mit Citaten und allem, was sonst in Noten beigefügt wird, sehr zum Schaden der Lesbarkeit seines Buches in den Text aufgenommen hat. Die zahlreichen Notizen aus orientalischen Schriften, welche St. (ähnlich wie in seiner speciellen Einleitung in das A. T.) beibringt, beweisen seine große Belesenheit, sind aber zum Theil für die Sache ohne Bedeutung, einzelne ganz werthlos, z. B. S. 37: „Die neubefestigte Stadt oder Burg erhielt nun den Namen Stadt Davids, wie Bagdad von ihrem Erbauer Mansur Mansuria genannt wurde," oder S. 27: „wie im A. T., finden wir auch bei den Moslimen Gebete um Vergebung der Sünden (Abu Nuwas von Kremer S. 135)" 2c. 2c.

Zur Vervollständigung der Charakteristik des Buches von Kr. muß noch erwähnt werden, daß die Darstellung für unsern Geschmack durchgehend zu sehr im Predigerton gehalten ist, daß die Anwendungen und Anspielungen auf Verhältnisse der Gegenwart (auch die „in hochtrabenden Phrasen sich selbst bespiegelnden und die Majestäten lästernden Kammerreden" fehlen nicht, S. 47) nicht immer passend und tactvoll sind und daß auch einzelne Bitterkeiten gegen die kath. Kirche vorkommen („der alte römische Riesenbau wird, soweit er heute noch steht, nur noch zur Noth durch künstliche Stütze und Reife aufrecht erhalten" S. 220). — Nebenbei bemerkt, sollte es einem so bibelfesten Manne wie Kr. nicht begegnen, daß er statt des Lamech, des Nachkommen Kains Gen. 4, 19, „Lamech, Noahs Vater" Gen. 5, 28 zum ersten Verletzer der Monogamie macht (S. 147).

Reusch.

Kirchengeschichte.

Die Mönche des Abendlandes vom h. Benedict bis zum h. Bernhard. Vom **Grafen von Montalembert.** Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von P. Dr. Karl Brandes, Benedictiner in Einsiedeln. Dritter und vierter Band. Regensburg, Manz 1866. 1867. XVI u. 502. 520 S. 8. Jeder Band 2 Thlr. 6 Sgr.

Schon in der berühmten Rede, welche Graf von Montalembert im Jahre 1844 in der französischen Pairskammer zu Gunsten der religiösen Orden hielt, durfte der ausgezeichnete Mann sagen, daß er das Mönchthum bereits seit zehn Jahren zum Gegenstand besonderer und gründlicher Studien gemacht habe. Aber es dauerte noch nahezu 16 Jahre, bis Montalembert mit den beiden ersten Bänden seiner Geschichte der Mönche des Abendlandes hervortrat. Zunächst freilich war er nur Willens, seinem schönen Buche über die h. Elisabeth ein Leben des h. Bernhard zur Seite zu stellen; aber bald faßte er den Entschluß, auch diejenigen Studien, die er vorbereitender Weise zu machen gehabt, der Oeffentlichkeit zu übergeben. Es mußte sich ihm dies schon darum empfehlen, weil er wesentlich für den praktischen Zweck schrieb, zur Rehabilitirung der Orden in unserm Jahrhundert beizutragen, und weil er diesem Zwecke offenbar um so mehr hoffen durfte genügen zu können, in je größerm und umfassenderm Sinn er seinen Gegenstand zur Behandlung brachte. So entstand das hervorragende und in seiner Art einzig dastehende Werk über die Geschichte des Mönchthums im Abendland von dem h. Benedict bis zum h. Bernhard. In den beiden ersten Bänden verbreitete sich M. über die Vorläufer des Mönchthums im Morgen- und Abendland, um sofort zu der Besprechung des h. Benedicts, des vorzüglichsten Begründers des abendländischen Mönchthums, und des großen Mönch-Papstes Gregors des Großen überzugehen, der in der That nächst dem h. Patriarchen selbst die schönste Zierde des Benedictiner-Ordens, dessen zweiter Gesetzgeber

und eigentlicher Verbreiter im Occident genannt zu werden verdient. In die Darstellung des Lebens der beiden großen Männer ist selbstverständlich die Entwicklung des Mönchwesens in Italien verflochten und von Gregor läßt sich nicht wohl handeln, ohne zugleich in der angedeuteten Richtung Spanien in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. Das 6. Buch beschäftigt sich mit den Mönchen im Frankenlande und das 7. insbesondere mit dem h. Columban, dem keltischen Missionar, der, unabhängig von der Regel des h. Benedict, halb und halb sogar ein Antagonist des letztern, in allen Hauptpunkten aber nach dem gleichen Ziele strebend, die berühmte klösterliche Metropolis in Luxeuil am Fuße der Vogesen gründete, mit St. Gallus der Missionar der Alemannen wurde, um endlich in Italien,! wo er Bobbio gestiftet, zu sterben.

Der dritte und vierte Band haben es ausschließlich mit den Mönchen in Großbritannien und Irland zu thun. Im 10. Buche (in der 2. Auflage des franz. Originals haben die beiden ersten Bände in Folge einer neuen Eintheilung statt sieben neun Bücher) werden die Ursprünge des Christenthums auf den britischen Inseln besprochen. In England selbst mußte die christliche Religion vor den einbrechenden Angelsachsen (um 450) sich nach Wales zurückziehen, oder wie der alte Name lautet, nach Cambrien. Die Zustände dieses merkwürdigen Landes werden eingehend geschildert und es wird gezeigt, wie hier das Heiligthum des keltischen Volksgeistes und der geistige Heerd zu suchen ist, von welchem die keltischen Stämme Licht und Wärme zu empfangen gewohnt waren. Von Cambrien aus erfolgten vor Allem nach Irland, das übrigens schon durch St. Patritius christlich geworden, fort und fort Auswanderungen und diesem Einfluß hauptsächlich ist die unermeßliche Entfaltung des Mönchthums auf der grünen Insel zuzuschreiben. — Das 11. Buch gibt in zehn Capiteln das Lebensbild des h. Columba 521—527, des Apostels Caledoniens, d. h. des heutigen Schottlands. Damit sind wir bei der Glanzpartie des 3. Bandes angelangt. Niemand wird diese Blätter durchlesen, ohne auf das tiefste für diesen großen Irländer, den hochberühmten Abt von Iona interessirt zu werden. — Das 12. Buch gibt die Geschichte des h. Augustinus von Canterbury und der römischen Missionare in England 597—633. Für die heidnischen Angelsachsen war nämlich bis dahin weder von Cambrien noch von Iona aus irgend etwas geschehen. Die Kelten betrachteten das Christenthum als ein Gut, das sie ihren barbarischen Feinden, den Eroberern der schönsten Provinzen Großbritanniens, mitzutheilen keinen Grund hätten. Von Seite Gregors des Gr. geschahen die ersten Schritte zur Gewinnung der eingedrungenen Germanen für das Evangelium und was die römischen Missionare in dieser Beziehung thaten, hatte zwar nur in Kent dauernden Erfolg, aber es bleibt ihnen doch das Verdienst, den ganzen großen Proceß der Christianisirung einmal eröffnet zu haben. Glücklichere Boten des Evangeliums unter den Angelsachsen waren die keltischen Mönche aus der Ordensgenossenschaft des h. Columba, 634—660, als diese endlich sich entschlossen, gerufen von northumbrischen Fürsten, nach dem Süden zu pilgern. Die Briten in Cambrien ihrerseits bewahrten ihre Exclusivität und nicht selten kämpften sie mit heidnisch gebliebenen germanischen Stämmen gegen solche, die bereits christlich geworden waren. Von diesen Dingen handelt M. in seinem 13. Buch (dem ersten des vierten Bandes). Das 14., dem h. Wilfrid gewidmet, bildet eine herrliche Parallele zu der Darstellung des h. Columba. Es wird von M. sehr schön nachgewiesen, wie durch den Angelsachsen Wilfrid die ordentlichen Beziehungen zwischen England und dem h. Stuhl festgestellt wurden, wie er wesentlich bei dem Siege der römischen Gewohnheiten über abweichende, den keltischen Völkerschaften eigenthümliche mitwirkte, wie hauptsächlich durch seinen Einfluß, die Regel des h. Benedict überall förmlich durchdrang, und der Grundsatz der Inamovibilität der Bischöfe die allgemeine Anerkennung sich errang u. s. w. Aufs innigste verwoben mit dem Leben des h. Wilfrid ist das seines großen Zeitgenossen Theodor von Canterbury. — Das 15. Buch beschäftigt sich gleichfalls mit Zeitgenossen des h. Wilfrid, mit dem liebenswürdigen und eines seltenen Nachruhms theilhaftig gewordenen h. Cuthbert und dem Freunde der Wissenschaft und Kunst, dem h. Benedict Biscop.

Im Einzelnen bietet uns M. außerordentlich viel Interessantes; ausdrücklich wollen wir nur verweisen auf seine Ausführungen über das, was das keltische Kirchthum sonderthümlich charakterisirte und worauf ahnenlustige Protestanten mit so viel Geräusch und mit so viel Unrecht schon aufmerksam gemacht haben. Gerade freilich die Darstellung eines dahin gehörigen Gegenstandes, des Osterfeierstreites, ist nach unserer Meinung nicht ganz durchsichtig gehalten. — Für die politische und allgemeine Kirchen-Geschichte eröffnen sich vielfach neue Gesichtspunkte; namentlich fühlten wir uns oft ganz überrascht, in welchem neuen Licht kirchenhistorische Thatsachen und Personen erscheinen, wenn man sie in ihrem Zusammenhang mit dem Mönchthum ins Auge faßt. Auch der Freund der Dichtkunst geht bei der Lectüre nicht leer aus, und wir wollen nicht verfehlen, gewissen Stimmführern des katholischen Deutschlands es zu verrathen, daß schon in den ersten christlichen Zeiten Großbritanniens ein Mönch es gewagt hat zu singen: Ohne Wissenschaft keine Macht (III, 63).

Daß M. quellenmäßig gearbeitet hat, verleugnet sich nirgends und es ist ein staunenswerther Fleiß, dem wir überall begegnen. Dagegen erlauben wir uns zu bemerken, daß der berühmte Geschichtsforscher seinen Quellen da und dort doch vielleicht allzuviel geglaubt hat. Wir denken hierbei an den legendarischen Stoff, den er bei Adamnanus, bei Beda u. A. gefunden, und den er in reicher Fülle in die eigene Darstellung hat übergehen lassen. Es ist natürlich schwer, mit diesen alten Berichterstattern über die Glaubwürdigkeit ihrer Mittheilungen zu rechten; wer will insbesondere bestimmen, welches von den erzählten Wundern wirklich vorgekommen und welches nicht? M. ist sich des Gebietes, auf dem er sich bewegt, auch wohl bewußt und in vielen Fällen gibt er ausdrücklich zu verstehen, daß wir nach seinem Urtheil uns nur einer Sage gegenüber befinden. Der kühlere deutsche Sinn wird der frommen Dichtung aber noch ungleich mehr zuzuschreiben geneigt sein, als M., und wir gestehen offen, daß wir bei der Lectüre des schönen Buches hin und wieder glaubten, in der Sphäre eines religiösen Romanes uns zu bewegen. Freilich hängt damit auch der große Zauber, den das Werk auf den Lesenden ausübt, unstreitig zusammen. Ueberhaupt wird man nicht sagen können, daß der Verf. mit Recht seiner Darstellung den Vorwurf der Eintönigkeit mache. Eine Geschichte, die so sehr fesselt, ist gewiß frei von Monotonie. Von ergreifender Schönheit sind insbesondere die Schilderungen der Gegenden, die M. selbst gesehen; wir erinnern beispielshalber an die glänzenden Blätter, welche der Stiftung der h. Hilda, Whitby, geweiht sind (III, 65 ff.).

Der Geist, in welchem M. geschrieben hat, hat unsere vollste Sympathie. Er macht sich keine Illusionen darüber, daß er an unzähligen Punkten gegen die Anschauungen einer gewissen modernen katholischen Schule verstößt. In der Einleitung zu seiner Geschichte des Mönchthums S. 262 sagt er hierüber: „Das Verdienst der Vertheidiger der katholischen Sache ist allzuoft nach Orakeln unter uns gewerthet, welche Allem, was ihre Autorität nicht anerkennt, die infamirende Note des Liberalismus, des Rationalismus und des Naturalismus aufprägt. Diese dreifache Note gebührt mir von Rechts wegen. Es würde mich wundern und mir leid sein, wenn ich derselben nicht würdig gefunden würde; denn ich verehre feurig die Freiheit, welche, meiner Ansicht nach, allein der Wahrheit würdige Triumphe bereiten kann; ich halte die Vernunft für die dankbare Verbündete des Glau-

bens und durchaus nicht für ihr gedemüthigtes und geknechtetes Opfer, und endlich, im Gebiet des Uebernatürlichen voll lebendigen kindlichen Glaubens, setze ich denselben nur dahin, wohin die Kirche es verlangt ... Dies wird genug sein, um Acht und Bann seitens unserer modernen Inquisitoren zu verdienen, deren Blitzen man jedoch wird trotzen müssen, wenn man nicht, wie Mabillon sagte, aller Aufrichtigkeit, Treue und Glauben und aller Ehre baar und ledig werden will:" Was wir am meisten bewundern, ist die Thatsache, daß M. trotz der trüben Erfahrungen, die er zu machen gehabt, die volle feurige Liebe — wir möchten sagen des Jünglings — für die katholische Sache sich so rein bewahrt hat und so schön überall kundgibt. Er weiß freilich nichts von der Kunst der modernen Geschichtschreiberei, gegen die er das herrliche Wort bei Job 13, 7 anführt: Glaubet ihr, daß Gott eurer Lügen bedürfe, daß ihr so mit parteiischer Arglist für ihn redet? — dieser Kunst, die noch jüngst den ‚Oesterr. Volksfreund' die Behauptung hat wagen lassen, daß die Infallibilität des Papstes schon auf den ersten acht allgemeinen Synoden declarirt worden sei. Auch ist M. weit davon entfernt, zu verschweigen, wie häufig in dem Proceß der kirchlichen Entwicklung das Centrum sich der Peripherie gegenüber geistig empfangend verhalten habe. Aber so hoch ihm die Wahrheit gilt und so wenig er es über sich vermag, durch einen unhistorischen Panegyrikus des Papstthums einer weithin zum guten Ton gewordenen verhängnißvollen Manier zu huldigen, so findet er doch Gelegenheit genug, seine Liebe zur Kirche und zum heiligen Stuhl in die beredtesten Worte auszuströmen, und das Ohr vernimmt niemals den leisesten Anklang der Bitterkeiten, die durch seine Seele gegangen sind. — Erinnern wir noch daran, daß der h. Vater Pius IX. die Widmung des also gearteten Buches sich huldvoll hat gefallen lassen [1]).

Was speciell die Begeisterung Montalemberts für das katholische Mönchthum betrifft, so tritt diese überall hervor. Wir theilen dieselbe ganz und wünschen aufrichtig, daß die staatlichen Schranken, die in manchen Ländern demselben sich noch entgegenstellen, endlich fallen möchten. Es wird aber nicht unrecht sein, auf die Thatsache hinzuweisen, daß das Mönchthum nicht nur in seinen Formationen sich mehr und mehr dem Weltklerus genähert, sondern diesem letztern auch immer größere Gebiete des Wirkens geräumt hat. Vom kirchlichen Standpunkte aus wird also die Rehabilitirung des Mönchthums mit Maß und Ziel anzustreben sein, und so sehr wir im Interesse des Strebens nach der höhern Vollkommenheit und der auswärtigen kirchlichen Missionen uns Glück wünschen, wenn dasselbe in allen seinen geschichtlichen Erscheinungen unter uns fortdauert, so tragen wir doch kein Bedenken, zu behaupten, daß auf dem Gebiete der ordentlichen Pastoration im engern und weitern Sinn des Wortes die Weltgeistlichkeit den Regularklerus in seiner welthistorischen Stellung abgelöst hat und die Orden ihre Zeit um so mehr begreifen, je mehr sie sich darauf beschränken, in der Seelsorge wie in der Sphäre der Wissenschaft, anstatt dem Weltklerus eifersüchtige Concurrenz zu machen, ihm wirkungsvoll Unterstützung zu leihen, ihm mit dem Beispiel aller priesterlichen Tugenden voranzuleuchten und in Exercitien und Anderm den heiligen Quell der innern Erneuerung für ihn fort und fort zu bewahren. Wir glauben auf gut tridentinischem Boden zu stehen, indem wir diesen Gedanken Ausdruck geben.

Die Uebersetzung des Montalembert'schen Werkes liest sich im Ganzen recht schön und fließend; doch fehlt es derselben nicht an manchen incorrect gebauten Sätzen. Leider ist P. Karl Brandes mittlerweile in Einsiedeln gestorben. Möge der verdienstvolle Mann, der mit so viel Liebe das Buch durch Anmerkungen zu bereichern beflissen gewesen ist, zu den großen Ahnen seines erlauchten Ordens versammelt worden sein!

Tübingen. Ruckgaber.

1) Eine ausführliche Besprechung der beiden neuen Bände des Montalembert'schen Werkes von Hefele s. in der Tüb. Quartalschr. 1867, H. 3, S. 492—509.

Dogmatik.

Die kirchlichen Sacramentalien. Dogmatisch-liturgische Abhandlung von **G. Michael Schuler,** Priester der Diöcese Würzburg. Bamberg, Reindl 1867. II u. 70 S. 8.

Dieses Schriftchen motivirt sein Erscheinen damit, daß, obwohl die Sacramentalien wichtiger und fruchtbarer sind, „als Viele bei oberflächlicher Auffassung annehmen", gleichwohl „die einschlägige Literatur, was die dogmatische Seite des Gegenstandes betrifft, eine sehr spärliche ist" [doch nicht so spärlich, als der Verf. meint; vgl. Probst, kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung. Tübingen 1857], und behandelt in zwei Hauptstücken die „Lehre" und die „Praxis der Kirche" bezüglich der genannten Culthandlungen.

Der „speculativ-dogmatische" Theil (S. 3—40) bespricht in vier Capiteln die Natur und Bedeutung, den Zweck, die Wirkungen und das kirchliche Recht auf Einsetzung der Sacramentalien, diese stets in ihrem Unterschiede von den Sacramenten betrachtend. Wenn S. 2 hinsichtlich der beiderseitigen „Natur und Bedeutung" betont wird, daß die Sacramentalien nur „mittelbar" wirken, so hat das im Allgemeinen allerdings seine Richtigkeit, aber berechtigt ist auch die Frage, ob nicht das Verdienst Christi und die Weihegewalt der Kirche einem an einer materiellen Creatur oder einem unmündigen Kinde vollzogenen Sacramentale eine unmittelbare Wirksamkeit verleihe. Die Beziehung der Sacramentalien auf die Natursphäre ist zwar in der gegebenen Definition übersehen, desto entschiedener aber in der Begriffs-Explication hervorgehoben, welche mit folgenden Worten schließt: „Die Heiligung des menschlichen Geistes vollzieht sich vorzugsweise durch die Kraft der Sacramente, die Heiligung der Materie und der unfreien Geschöpfe aber hauptsächlich in Kraft der Sacramentalien. Gleichwie die Sacramente den Menschen wiederum Gott widmen und weihen, so wird die Materie, die unter dem Fluche Gottes seufzt und nach Erlösung schmachtet, Gott gewidmet und geweiht durch den Menschen und zu Gunsten seiner mittelst der Sacramentalien. Der Justification des Geistes durch die Sacramente entspricht die Sanctification der Materie durch die Sacramentalien. Was die Sacramente bezüglich der Restitution und Renovation der verlornen Gnade Gottes im Reiche des Geistes wirken, das vollbringen die Sacramentalien bezüglich der Restauration der verlorenen Herrschaft des Menschen im Reiche der Materie" (S. 7). — Folgerichtig wird als primärer „Zweck" dieser Culthandlungen bezeichnet und aus der Idee der Kirche begründet, die in Folge der Ursünde „deteriorirte Materie Gott wiederum zu weihen, damit sie ein Substrat und Vehikel werde für die Geheimnisse und Rathschlüsse Gottes, desgleichen den Gläubigen ein Mittel der Gnade und des Segens. Die Sacramentalien erlösen also die depravirte Materie, reinigen sie und entreißen dieselbe dem Fluche Gottes. Auf diese Weise vollziehen sie die Anticipation der künftigen Apokatastasis." Der Beisatz, daß sie nur „mittelbar zur Heiligung und zum Wohle der Menschheit Namhaftes beitragen", ist geeignet, das S. 9 und 10 über „Vermittlung der Justification des Menschen" Gesagte zu rectificiren und zu verdeutlichen. — Hinsichtlich der „Wirkungen" der Sacramentalien unterscheidet Sch., wie uns scheint, mit vollem Rechte, deren „Confection und Application." Ihre Confection theilt sich in die Fundamentalformen der Benediction, der Consecration und des Exorcismus. „Die Benediction stellt das Band zwischen Geist und Materie theilweise wieder her, ist eine Erlösung der Natur von dem Fluche Gottes und der Knecht-

schaft des Bösen im Einzelnen, die Disposition und Anticipation der zu erwartenden Apokatastasis und macht die Materie zum Vehikel und Substrat gewisser Sacramente und mancher Gaben. Die Consecration bewirkt die äußere Heiligung einer Person oder Sache, welche dem profanen Gebrauche entzogen und dem Gebrauche der Kirche zu einem bestimmten Zweck gewidmet wird; auch disponirt sie zur Dignität, Träger und Gefäß bestimmter Sacramente zu sein. Der Exorcismus entzieht sein Object dem Einflusse des bösen Geistes und removirt die Vexationen desselben, theils präservirend, theils propulsirend." Die „Application der Sacramentalien hat nur [?] das Wohl des Menschen im Auge" und bewirkt „Schutz des Leibes und der Seele gegen die Infestationen des Teufels, Austreibung desselben, manchfache zeitliche und geistliche Gnaden und Gaben, Nachlassung läßlicher Sünden und zeitlicher Strafen, Heiligung des ganzen Menschen und seines Lebens." Es fragt sich, ob hiermit die genannten Grundformen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse genau signalisirt sind, ob sich wirklich die angegebenen Effecte alle in ihrer Realität begründen lassen, ob nicht die Modalitäten und Bedingungen ihres Eintrittes eine eingehendere Auseinandersetzung, als sie gefunden, verdient hätten. Die Wirkungsweise betreffend bemerkt der Verf.: „Das Gebet der Kirche mit den Constitutiven der Sacramentalien wirkt unfehlbar und gewiß bei allen in der Kirche Gottes gebräuchlichen regelmäßigen Real-Benedictionen, -Consecrationen und -Exorcismen, ex opere operantis ecclesiae, als That der Kirche. Bei der subjectiven Anwendung hängt die Wirksamkeit, der Uebergang der objectiv unfehlbar vorhandenen und dargebotenen Wirkung, von den Personen ab, welche sie ertheilen oder empfangen, und demzufolge wirken die Sacramentalien bald ex opere operato [?], bald ex opere operantis sc. ministri, bald ex opere operantium i. e. ministri legitimi et subiecti dispositi." — „Das Recht der Kirche auf Einsetzung" der fraglichen Culthandlungen wird durch Berichtigung einiger dagegen erhobenen Einwendungen, aus der universellen Tendenz der durch die Kirche zu vermittelnden Subjectivirung der Erlösung, aus den in der Bibel erwähnten Segnungen und Weihungen von Personen und Sachen, aus der kirchlichen Tradition und Praxis und aus dem Wesen und Zweck der Sacramentalien selbst begründet.

Der „praktisch-liturgische" Theil (S. 40—70) verbreitet sich gleichfalls in vier Capiteln über Subject, Minister, Constitutiva und speciellen Ritus der Sacramentalien, diese stets in ihrer Aehnlichkeit mit den Sacramenten betrachtend. „Subject ist nur der Mensch, theils mittelbar, theils unmittelbar. Er ist der eigentliche Empfänger der Gnaden, welche dem Objecte der Sacramentalien innewohnen" [?], jedoch nur unter Voraussetzung einer gewissen Disposition, deren oftmaliger Mangel die Wirkungslosigkeit erklärt. — „Bezüglich der Confection des Objects" von einem „legitimen Minister" der Sacramentalien zu sprechen, dürfte darum ungeeignet sein, weil S. 41 als dieses Object „der Gegenstand, über welchen die Kirche den Exorcismus oder die Benediction oder die Consecration ausspricht", bezeichnet worden ist; dagegen wird richtig „die öffentliche und solenne Dispensation und Application" den Priestern und in gewissen Fällen den Diakonen vindicirt, „der Privatgebrauch irgend eines geweihten Objects jedem Christen erlaubt, wenn nicht ausdrückliche Verbote entgegenstehen", und die Gültigkeit der Dispensation von entsprechender Intention und Facultät, deren Erlaubtheit aber von Gnadenstand, Jurisdiction und Einhaltung der rituellen Vorschriften abhängig gemacht. — Die Constitutiva eines Sacramentale, deren Darlegung zweifelsohne besser im ersten Hauptstücke placirt wäre, sind die Form und Materie, und zwar bildet die forma proxima der Name Jesus, die forma remota die vorgeschriebene „Formel", während die materia proxima in der „Formirung des Kreuzzeichens" und die materia remota in dem „Object, also der Sache besteht, welche mit diesem Kreuzzeichen benedicirt, consecrirt oder exorcisirt wird." Aber nach ihren Objecten dürfen die Sacramentalien um so weniger gezählt werden, als auf diesen Namen die geweihten Sachen selbst keinen Anspruch machen können, sondern nach „den verschiedenen Arten der Weihe und ihren Hauptwirkungen und Hauptgnaden", weshalb es nur drei Sacramentalien gibt, nämlich: Exorcismus, Benediction (invocative und constitutive) und Consecration. Theilen wir auch diese Auffassung, so können wir sie doch nicht mit dem Verf. eine „außergewöhnliche" nennen, weil sie u. A. auch von Dieringer (Dogmatik §. 138) und mit einer Modification von Mattes (Kirchenlex., Ergänzungsband S. 1069) und Simar (Moraltheologie S. 317) vertreten wird.

Die Exposition dieses Inhaltes ist von kirchlichem Geiste durchweht und das Schriftchen muß, weil es nach gründlicher Erfassung und systematischer Darstellung seines mit sichtlicher Liebe behandelten Gegenstandes ringt, im Ganzen als gelungen bezeichnet werden. Indessen bietet es einige Stellen, die mit andern kaum in voller Harmonie stehen oder theologischer Präcision entbehren. So werden Benediction, Consecration und Exorcismus bald als „unmittelbare Wirkungen", bald als „Grundformen" der Sacramentalien bezeichnet; sie haben „die Wurzel ihrer Fruchtbarkeit im Schooße Christi", und doch „ihren Effect nicht ex opere, quod operatus est Christus"; sie sollen sein „von der Kirche Christi nach seinem Beispiele und Befehle — implicite — angeordnet zur Vermittlung der gratia actualis." — Von den wenigen Druckfehlern, die stehen geblieben, findet sich S. 55 der störendste; es muß dort „remota" statt „proxima" heißen.

Regensburg. J. B. Kraus.

Moraltheologie.

Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Dargestellt von **Chr. Ernst Luthardt,** Consistorialrath und Professor der Theologie. Leipzig, Dörffling und Franke 1867. 116 S. kl. 8. 15 Sgr.

Diese Schrift darf als eine Bereicherung der theologischen Literatur bezeichnet werden, insofern die Ethik Luthers bis dahin keine monographische Bearbeitung gefunden [1]). Der Verf. ist der Ansicht, daß auch in den bisherigen Darstellungen der Geschichte der Ethik Luther nicht nach Gebühr gewürdigt worden sei. Stäudlin insbesondere macht den Vorwurf, mit einem jetzt geradezu unbegreiflichen Unverstand geurtheilt zu haben, wenn er fand, daß mit den Grundsätzen, wie sie Luther in seinem übertriebenen „Eifer wider die verdienstlichen Werke in der römisch-katholischen Kirche vertrat, gar keine rechte christliche Moral bestehen konnte" (S. 8). Unter den neuesten Bearbeitungen wird vorzüglich die von Köstlin (Luthers Theologie. Stuttg. 1863. II. bes. S. 476—491) als „gründlich und erwogen" gerühmt (S. 11). „Allein, bemerkt der Verf., so viel eingehender dies ist, als was bisher über dieses Thema geschrieben worden, so ist doch dadurch eine erneute selbständige Bearbeitung desselben, welche mehr die principiellen Grundgedanken, besonders im Gegensatz zur römischen Anschauung ins Auge faßt, nicht unnöthig gemacht." Man könnte glauben, hiermit sei der historische Standpunkt des Verf. klar bezeichnet, oder seine ohne Zweifel zu billigende Absicht, die ethischen Grundanschauungen Luthers so, wie sich dieselben auf Grund seines principiellen Gegensatzes zur katholischen Kirche gestalteten, darzulegen und aus ihrer geschichtlichen Stellung her-

1) Zwei im vorigen Jahrhundert erschienene Dissertationen von Schramm (de meritis Lutheri in theologiam moralem. Helmst. 1711) und Lehmann (Dissertatio auspicalis recensendis fructibus ex repurgata per Lutherum vera religione ad doctrinas morales redundantibus etc. Ienae 1717) sind nach L.'s Darlegung (S. 6—8) von geringer wissenschaftlicher Bedeutung.

aus zu würdigen. Man würde dann ferner voraussetzen, bei diesem letzten Theile der Aufgabe habe sich der Verf. den Aufklärungen nicht verschlossen, welche eine dreihundertjährige Geschichte über das Lehrgebäude des Reformators und über die wirkliche Beschaffenheit der von seinem Auftreten datirenden confessionellen Gegensätze gebracht hat. Man würde erwarten, daß, wo eine Würdigung der lutherischen Ethik unternommen werden soll, dieses von dem heute gebotenen geschichtlichen Standpunkte aus geschähe. Der Verf. hat in Wirklichkeit seine Aufgabe in anderer Weise bestimmt und wir bezeichnen durch nähere Angabe derselben das Hauptgebrechen der vorliegenden Schrift. Sie führt uns nämlich nicht bloß die ethischen Grundsätze Luthers nach ihrem objectiven Inhalte und innern Zusammenhange vor; sie erklärt nicht etwa nur, von welchem principiellen Standpunkt aus der Reformator zu seinen Aufstellungen und namentlich zu seinen polemischen Aeußerungen gegen die kirchliche Sittenlehre und die frühere wissenschaftliche Behandlung derselben gelangte: vielmehr identificirt der Verf. seinen Standpunkt vollkommen mit dem des Reformators, und so tritt uns denn das von ihm entworfene Bild in dem trüben Lichte einer einseitigen confessionellen, der vollen und allseitigen historischen Wahrheit entbehrenden Auffassung entgegen. Auf jeder Seite der Schrift wird man Belege für unsere Behauptung finden. Wir hätten nichts dagegen einzuwenden, wenn man uns die dem Reformator in der Hitze des Streites entfallenen maßlosen Aeußerungen über „römische Werkheiligkeit", über „christliche Freiheit", über „Gelübde, Räthe und kirchliche Orden" u. s. f. in ihrer vollen Naturwüchsigkeit vorführte; wir finden es ganz angemessen, wenn der Historiker den Zusammenhang, welchen Luther zwischen seiner Rechtfertigungslehre und seinen ethischen Grundsätzen behaupten zu können vermeinte, in objectiver Weise darlegt: aber von einem Theologen des 19. Jahrhunderts müssen wir erwarten, daß er bei solcher Darlegung mit seinem kritischen Urtheile nicht aller Geschichte Hohn spreche. Wir würden erwarten, daß er seine Leser wenigstens ahnen ließe, es gebe eine die großen Mißverständnisse, denen die kirchliche Lehre im 16. Jahrh. ausgesetzt war, aufhellende Wissenschaft und Literatur; wir würden erwarten, daß er sie etwas ahnen ließe von der Entwicklung, welche die Anschauungen und Lehren des 16. Jahrh. innerhalb der protestantischen Wissenschaft und kirchlichen Gesellschaft erfahren haben; nicht minder etwas von den Verlegenheiten, welche die anthropologischen Anschauungen Luthers der spätern Theologie bereitet, sowie von den Geschicken, denen Luthers Grunddogma von der Rechtfertigung — zugleich, wie der Verf. darthut, das Fundament seiner Ethik — seither unterworfen gewesen ist. Von all diesem findet sich bei L. keine Spur. Der Verf. hätte namentlich auch die anthropologischen Lehren des Reformators vollständig darlegen müssen, selbst auf die Gefahr hin, dem Systeme desselben das Lob der Consequenz in bedeutendem Maße schmälern zu müssen. Der von ihm getadelte Stäudlin hat in dieser Beziehung die Aufgabe des Historikers besser erfüllt. Nur einmal läßt L. sich herbei, einen Widerspruch in den Anschauungen Luthers anzuerkennen, in seiner Lehre nämlich über die Stellung der weltlichen Obrigkeit zum Glauben und zum Worte Gottes einerseits und über das von ihr gegen Ketzereien und Glaubensspaltungen zu beobachtende Verhalten andererseits (S. 107).

Wir würden nur schon oft Gesagtes zu wiederholen haben, wenn wir auf den Inhalt der vorliegenden Schrift im Einzelnen näher eingehen wollten, da es sich hierbei vorzüglich um den Begriff des rechtfertigenden Glaubens, der Rechtfertigung selbst und die Bedeutung der guten Werke handeln würde. Wir begnügen uns, die Disposition mitzutheilen, welche der Verf. als der Ethik Luthers zu Grunde liegend erachtet. Er bemerkt hierüber: „Köstlin und Wendt haben mit gutem Griff ihren Darstellungen Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen und deren Gedankengang zu Grunde gelegt. In dieser Schrift führt Luther bekanntlich die beiden Sätze durch: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan«, und »ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan«, das erste durch den Glauben, das zweite durch die Liebe. Er geht von dem Nachweise aus, daß man ein Christ, ein frommer freier Christenmensch durch nichts Aeußerliches werde, sondern durch das Wort von Christo und durch den rechtfertigenden Glauben an dasselbe. So macht uns also allein der Glaube fromm. Glauben wir, so haben wir was wir glauben. Denn wir haben Christum durch den Glauben allein, durch den wir am Wort hangen, ohne Werke. »Bedarf denn der Glaube keines Werkes mehr, so ist er gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewißlich frei.« Da wir nun aber nicht rein geistliche und innerliche Menschen sind, sondern noch im leiblichen Leben stehen, so »heben sich nun die Werke an«, und gilt denn hierfür, daß »ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht und Jedermann unterthan.« Diese Werke beginnen am Christen selbst, an seinem Leib in der Bekämpfung des Fleisches. Nicht als würde ein Christ dadurch Christ und fromm, sondern die Person des Christen ist die Voraussetzung aller dieser Arbeit an sich selbst, ebenso wie aller Werke des Dienstes der Liebe gegen die Nächsten . . . So wäre demnach zuerst vom Glauben zu reden, in welchem die Freiheit des Gläubigen begründet ist, und dann von der Liebe des Glaubens. Daran schließt sich leicht, was Luther von den göttlichen Ständen sagt, in denen sich das Werk der Liebe und des Gehorsams zu beweisen hat. Erinnern wir uns, wie sehr Luther die Rede liebt, daß die Person das Erste und die Werke das Zweite sei; ferner, daß er Glaube, Liebe und Hoffnung oder das Kreuz zusammenzustellen liebt als die Gesinnung des Christen, so wird sich folgende Disposition als dem Sinne Luthers entsprechend ergeben: 1. die Person des Christen (die Freiheit des Gläubigen). 2. Die Gesinnung des Christen (die Liebe aus dem Glauben). 3. Die Werke des Christen (der Dienst der Liebe)." (S. 28 ff.). Der Verf. scheint uns hiermit in der That den treffendsten Gesichtspunkt gefunden zu haben, unter welchem die großentheils nur aphoristischen Aeußerungen Luthers über die christliche Ethik sich zu einem organischen Ganzen verbinden lassen.

Bonn. Simar.

Philosophie.

Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie von **Eberhard Zirngiebl,** Dr. der Philosophie in München. Mit dem lithographirten Bildnisse Jacobi's. Wien, Braumüller 1867. XIV u. 367 S. gr. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Die Entstehung der Mythologie und die Entwicklung der griechischen Religion nach Hesiods Theogonie dargestellt von Dr. **Friedrich Leitschuh.** Ein religions-philosophischer Versuch. Würzburg, Stahel 1867. X u. 98 S. gr. 8. 18 Sgr.

Mit diesen beiden Werken führen sich zwei junge Gelehrte in ganz ehrenwerther Weise in die Literatur ein. Das Buch Zirngiebls wurde veranlaßt durch eine philosophische Preisfrage, welche die Universität München im J. 1860 gestellt hatte. Wie es scheint, wurde die Abhandlung in ihrer ursprünglichen Form nicht gekrönt. Das brach indessen den Muth des Verf. nicht; er nahm seine Quellenstudien von neuem auf, und so entstand vorliegendes größere Werk. Natürlich zeigt dasselbe noch die Spuren eines strebsamen, jugendlichen Geistes; nicht immer begegnen wir einer vollen Herrschaft über die Gedanken, sowie einer entsprechenden Abrundung in der Darstellung. Deßungeachtet zeugt das Ganze von dem höhern wissenschaftlichen Inter=

esse, von der vorzüglichen Begabung, der kritischen Schärfe und vielseitigen geistigen Bildung des Autors. Ist einst dessen geistiger Gährungsproceß zum Abschluß gekommen, so wird er manches mit andern Augen anschauen, wird weniger kühn und zuversichtlich, jedoch um so gründlicher und besonnener urtheilen. Gelingt es Z. namentlich, mit gleicher analytischer Genauigkeit und logischer Strenge auch das System Schellings zu prüfen, wie er es bezüglich der Schriften Jacobi's that, dann dürfte er vielleicht manche seiner philosophischen Grundanschauungen ändern, ohne deßhalb auch nur ein Atom vom demjenigen zu opfern, was den unsterblichen Wahrheitsgehalt der Schelling'schen Speculation ausmacht. So lange das noch nicht geschehen, kann Neu-Schelling nicht zum Maßstab der Beurtheilung aller andern Philosopheme gemacht werden, wie es der Verf. vielfach gethan hat.

Indessen bleibt es immerhin schon ein bedeutendes Verdienst, mit einer Monographie des „philosophischen Janus" H. Jacobi, welche zur Zeit als die beste sich erweist, vor die Oeffentlichkeit zu treten. Es galt, dem unterschätzten Glaubensphilosophen von Pempelfort seine eigentliche Stellung in der Geschichte der Philosophie anzuweisen. Das aber war nicht möglich, ohne die vielgestaltigen Lebensverhältnisse und den eigenthümlichen wissenschaftlichen Entwicklungsproceß J.'s genauer zu durchforschen. Er gehörte nämlich zu jenen Männern, deren Leben innig mit ihrer Theorie verwachsen war, so daß er selbst seine persönlich gewordene Philosophie repräsentirt. Aus dem Born seines reichen innern Lebens schöpfte er ja gerade die höchsten Wahrheiten, nicht aus abstracten Begriffen, denen, um mit Shakespeare zu reden, „des Gedankens Blässe angekränkelt". Erfreute sich darum sein Antipode Spinoza an seinem „Himmel im Verstande", so J. an seinem Himmel im Gemüthe, — jenem tiefsten, verborgenen Grunde aller geistigen Thätigkeit. — Diesem „Leben J.'s und der Entwicklungsgeschichte seiner philosophischen Anschauungen" ist der erste Abschnitt des Buches gewidmet. Die zwei übrigen Abschnitten geben eine systematische Darstellung der Jacobischen Philosophie und eine Prüfung ihres geschichtlichen Werthes.

Es gelang dem Verf. in vorzüglicher Weise, ein treues Charakterbild des Dichter-Philosophen zu entwerfen und dessen geistiges Ringen mit den philosophischen Gegensätzen seiner Zeit ins Licht zu stellen. Es zeigt sich dabei, wie richtig Hegel von J. urtheilt, wenn er sagt: „Er ist gleich einem einsamen Denker, der am Morgen des Tags ein uraltes Räthsel fand in einen ewigen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel; aber er bemüht sich vergebens, es aufzulösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edeln Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt, und er legt am Abend sich nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nenne, an das er so fest geglaubt hat." Und zwar lag dies Alles in seiner Individualität und in seinem Bildungsgange begründet. Ein gewisser Adel der Gesinnung war mit ihm geboren; die pietistische Erziehung im Elternhause stählte noch sein tief-religiöses Gefühl. Ein echter Aristokrat des Geistes, empörte sich sein besseres Ich gegen den Materialismus und hochfahrenden Rationalismus seines Jahrhunderts; er will nicht Philosoph sein, wenn er aufhören soll, Mensch und Christ zu sein. Diesen Standpunkt hielt er in seinem ganzen Leben fest. So in Genf, als die französischen Encyclopädisten ihre philosophischen Geschenke dem Jünglinge anboten; so als Mann bei den Symposien zu Pempelfort, dem Sammelplatze aller Schöngeister, Dichter und Philosophen; so aber auch als Greis in München. Das philosophische Programm, welches er in der „Briefsammlung Allwills" und in „Woldemar" niederlegte, blieb sein steter Leitstern. Gegen Wieland, Mendelssohn, Lessing, Hume, Kant, Fichte und Schelling kämpft er immer mit den gleichen Waffen, und spricht mit dem alten Römer sein Ceterum censeo gegen alle Doctrinen aus, die nach seiner Ansicht mit den offenen Thatsachen unseres Bewußtseins, mit Selbstbewußtsein, Freiheit und Persönlichkeit im Widerspruch standen. Das bleibt ein unsterbliches Verdienst unseres Philosophen, daß er in seinem Zeitalter alle Blasirten und Gesinnungslosen aufforderte, den bessern Theil des Menschen nicht zum Opfer zu bringen, sondern sich zu besinnen auf die angestammte Menschenwürde, auf unser „Majestätsrecht" gegenüber der selbstlosen materiellen Natur, welche unfrei und darum keinem Gott verantwortlich ist. Sein Gemüth verlangt einen Gott, der mehr, denn bloßer „Begriff" ist, — einen Gott, zu dem ich sage: „Du bist"! Bei der Alternative: ob Atheismus oder Theismus, ob Spinozismus oder Platonismus wendet er sich deshalb instinctiv nach der zweiten Seite. Nur dadurch rettet er den innersten Kern seines persönlichen Lebens, die gesammte religiös-sittliche Weltordnung, gesetzliche Freiheit und Wohlfahrt der einzelnen Personen und ganzer Völker. Ein Hauch frischen Lebens waltet durch diese Glaubensphilosophie, um die „dürre Haide" der abstracten Verstandes-Metaphysik der Wolfianer zu befruchten und eine schlummernde Generation zum Selbstbewußtsein zu bringen. Insofern begegnete derselbe zur Zeit unserer tiefsten politischen Erniedrigung dem deutschen Patrioten Fichte. Nur ging dieser Letztere zu weit, Selbständigkeit mit absoluter Unabhängigkeit verwechselnd.

Die Achillesferse der Jacobi'schen Philosophie, die Gliederkrankheit des ganzen Systems ist und bleibt jedoch, trotz der edelsten Bemühungen, der schroffe Dualismus zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Freiheit und Nothwendigkeit, Geist und Natur, persönlicher Selbständigkeit und allgemeiner Gesetzmäßigkeit. So kommt es, daß der religiöse Mann stets mit dem Kopf ein Heide und mit dem Herzen ein Christ blieb. Nach seiner Ansicht muß jede „Demonstration", und würde sie auch mit der mathematischen Strenge eines Spinoza vollzogen, nothwendig zum Atheismus führen. Darum liege es sogar im Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei; denn ein Gott, der gewußt werden könne, sei keiner. An diesen und andern irrigen Anschauungen übt der Autor mit Recht scharfe Kritik, und spricht einige Mal ein fast „vernichtendes Urtheil" über seinen Helden aus. Er liebt nämlich unverkennbar Jacobi, noch mehr aber seinen Schelling und dessen Schüler in München. Deßhalb verfiel er bisweilen (unbewußt vielleicht) bei seiner Kritik des armen Glaubensphilosophen in den vornehmen Gentlemans-Ton des alten genialen Meisters. Es betrifft dies namentlich die Besprechung der Fehde, die sich zwischen Jacobi und Schelling bezüglich der Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" im J. 1811—1812 entspann. Wir hätten Schelling die früher vielgepriesene „göttliche Grobheit" seines „Denkmals", sowie die „herculische Keule" gern erlassen. In seinem Alter dürfte er über jene Heldenthat wahrscheinlich selbst anders geurtheilt haben. Allein er stand damals im Zenith seines Ruhms, seine Worte klangen wie Orakelton; darum durfte er sich schon etwas mehr erlauben, als gewöhnliche Menschenkinder.

Und doch mußte Schelling am besten wissen, daß er gerade in jener Zeit eine bedeutende wissenschaftliche Krisis durchmachte, welche einen Wendepunkt in sein gesammtes Philosophiren brachte. Die rein rationale Philosophie genügte ihm nicht mehr, und er suchte nach den Fundamenten einer „positiven." Z. will es dahingestellt sein lassen, „wie weit sich Sch. schon damals der Nothwendigkeit eines solchen Fortschritts bewußt war" (S. 135); gewiß aber ist, daß Schellings Schrift über die Freiheit zum ersten Mal jenes neue Princip intonirte, wodurch er später die Entstehung u. s. w. einer wirklichen Welt zu erklären suchte und den Monotheismus anstrebte. Bekannt mußte ihm hierbei sein, daß der erste Anstoß zu dieser Frontveränderung von Jak. Böhme

Baader und dem mißachteten H. Jacobi ausgegangen war, obgleich auch schon Kant den Primat der „praktischen Vernunft" accentuirt hatte. Was daher S. 158 hinsichtlich des Vorworts zu Steffens nachgel. Schr. mit Naivetät erwähnt wird, dient bloß als Satisfaction für den längst verblichenen Jac., indem 1845 Sch. eine Sprache führt, mit welcher auch sein ehemaliger Gegner einverstanden sein müßte. Jac. hätte sich über diese Bekehrung seines Denkmal-Setzers aufrichtig freuen können; aber die Frage wäre dann um so mehr gerechtfertigt gewesen: „Warum hast du mir früher doch das gethan, obgleich ich ein 70jähriger Greis war?" — Auch was die gegenseitige Würdigung des Spinoza betrifft, möchte ich mich in meinem Urtheile auf die Seite Fichte's stellen, welcher bekanntlich in einem Briefe erklärte: Jac. habe den „Geist" des Spinozismus richtig erfaßt. Sch. las meines Ermessens erst viel in Spinoza's Werke hinein, wodurch die starren mathematischen Kanten beseitigt und das ganze Lehrgebäude manchfach modificirt ward. Er selbst vergleicht ja das spinozistische System mit der Bildsäule des Pygmalion, welche erst durch warmen Liebeshauch beseelt werden müsse. Man darf sich also nicht so sehr wundern, wenn Jac. diesen Spinoza nicht anerkennen wollte und insofern Schelling „nicht verstand."

Deßungeachtet macht Z. im zweiten Abschnitte einen ganz vortrefflichen Versuch, die disiecta membra poetae zu einem organischen Ganzen auszugestalten. Er wagt es, Einheit in den philosophischen Gedankengang Jacobi's zu bringen, und zwar „more geometrico" (wobei wohl nur durch einen lapsus calami die Präposition „cum" beigefügt ist). Ganz besonders gelungen scheint mir jene Partie, welche darthut, wie sich Jac. zur Kant'schen Cardinalfrage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" stellte. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß der junge Doctor gegen den in der Wissenschaft erstarkten Kuhn zu Tübingen, welcher für das Studium der Jacobi'schen Philosophie die Bahn brach, eine etwas respectvollere Sprache eingehalten hätte. — Nicht minder dient es zum gründlichen Abschlusse einer Monographie, daß der Verf. schließlich auch die geschichtliche Bedeutung der Jacobi'schen Principien einer Untersuchung werth hält. Nicht bloß die Schüler und Geistesverwandten des Glaubensphilosophen, des Mannes „von Fleisch und Blut", sondern auch die mächtigen Kritiker desselben, Hegel, Schelling und Baader, kommen nach einander zum Worte.

Nach dieser Seite hin seien der Kürze halber nur einige Lücken und unbegründete Anschauungen des Autors registrirt. Derselbe gedenkt namentlich des Einflusses der Jacobi'schen Philosophie auf die Schulen Oesterreichs. Es wird des Wirkens eines Rembold, Ant. Müller, Jäger und Lichtenfels gedacht in einer Zeit, wo „das philosophische Lämpchen in Oesterreich gänzlich auszugehen drohte." Angefacht wurde dasselbe erst wieder durch Exner, welcher ursprünglich von Jac. angeregt und durch diesen für die Philosophie begeistert, alsbald zur Schule Herbarts überging und den Herbartianismus in Oesterreich einbürgerte. Z. verdankt diese, zum Theil pikant ausgeführten Notizen „einzig" den Mittheilungen des Prof. Rob. Zimmermann in Wien, welcher bekanntlich auch zur Herbart'schen Schule zählt. Aber auch ohne und trotz Zimmermann kennt der Verf. den selbständigsten Wiener Philosophen nicht, welcher Jahrzehnte lang im Kaiserstaat kein „philosophisches Lämpchen", sondern ein Licht anzündete, welches ungestört heller leuchtete, als es Vielen angenehm war? Günther selbst erklärte, daß er ursprünglich bei Chr. Wolff in die Schule ging. Nachdem er Kant studirt und vor allem dessen Kritik der praktischen Vernunft würdigen gelernt hatte, verweilte er lange bei Jacobi und arbeitete sich schließlich durch den Schelling-Hegel'schen Monismus hindurch. Die Frucht war sein selbständig ausgeführter „Lebens-Dualismus" auf creationistischer Grundlage. Man mag sich persönlich zu diesem Systeme verhalten, wie man will: die historische Entstehung desselben bleibt so lange unbegriffen, als man es nicht mit dem „Dualismus" Jacobi's und der Schelling'schen Identitätsphilosophie vergleicht. Aehnliches gilt von Deutinger, welcher nicht bloß Baader und Bovillus, sondern auch Jac. außerordentlich Vieles verdankt. Man denke z. B. nur an dessen „Willens-Princip", gegenüber der Vernunft, sowie an die Jacobi'sche Unterscheidung des principium generationis und pr. compositionis, welche Deutinger unter anderm Namen in seine Philosophie einführt und sehr glücklich verwerthet. In der That muß auch Jeder einsehen, von welcher fundamentalen Bedeutung diese Distinction für die menschliche Erkenntnißlehre ist; es sei denn, daß man sich im Widerspruch mit unserm eigenen Bewußtsein von vornherein auf den theocentrischen Standpunkt stellt. — Was ferner die Parallele zwischen Jac. und Schelling betrifft, so wird die ganze Deduction von der petitio principii geleitet, es sei Sch. wirklich gelungen, zu einem „Pantheismus und Theismus überwindenden, die Trinitätslehre einschließenden Monotheismus" vorzudringen. Viele bedeutende Männer der Gegenwart, die auch nicht erst seit gestern und heute philosophiren, konnten sich bekanntlich nicht davon überzeugen. Ueber die Nothwendigkeit „einer Natur in Gott", um die Möglichkeit einer materiellen Welt überhaupt nur denken zu können, über die „Nothwendigkeit" des göttlichen Schaffens, über den wahren und falschen Schöpfungs-Begriff im Allgemeinen u. s. w. kann Ref. leider hier keine weitere Discussion eröffnen. — Wenn wir endlich S. 356 lesen: „der Einfluß Schellings auf Fr. v. Baader steht fest", so hätte die historische Genauigkeit verlangt, zu sagen, daß trotzdem der umgekehrte Satz noch fester steht.

Principiell verwandt mit der religiösen Philosophie Jacobi's ist die oben bezeichnete Schrift von Leitschuh. Es ist eine sehr fleißige, vom edelsten Streben und der lautersten Gesinnung zeugende Arbeit. Bescheiden kündigt der Verf. sein erstes literarisches Product als religions-philosophischen „Versuch" an. In der That liegt der Werth der Dissertation mehr in dem, was sie andeutet und in der Perspective zeigt, als in demjenigen, was sie principiell und genetisch nach allen Seiten entwickelt. Während sie in ersterer Beziehung reich an den trefflichsten, oft nur hingeworfenen Gedanken ist, läßt sie in letzterer Hinsicht manchen Wunsch übrig. Jedoch scheint das Gewünschte vorab noch nicht in der Absicht des Autors gelegen zu sein, indem er ein ausführlicheres Werk in Aussicht stellt. Dort wird er gewiß nicht ermangeln, noch etwas tiefer zu greifen; desgleichen wird er dann sich auch mit andern Theorieen, z. B. mit jener D. Hume's, Lessings, Creuzers u. s. w., vor Allem aber mit der „Philosophie der Mythologie" Schellings aus einander zu setzen haben. — Die Absicht der Schrift ist, „in Kürze zu zeigen, daß jede Religion des Alterthums, insbesondere die griechische, nach dem Abfall von dem Einem wahren Gotte, diesen Einen Gott doch nie vollständig aus den Augen verlor, sondern überall wieder an ihn anknüpfte." Aehnlich, wie Nägelsbach sagt: „Die monotheistische Richtung ist ein dunkler Trieb, ein Licht, das in der Finsterniß scheint, aber von dieser nicht begriffen wird." Um Grund und Boden für die Specialuntersuchung zu gewinnen, geht deshalb L. auf die offenen Thatsachen des menschlichen Bewußtseins zurück, welche von dem Gottesbewußtsein unzertrennlich seien, und erklärt den Monotheismus als ursprüngliche Religionsform. Den Grund des Polytheismus aber findet er in Verkennung der religiösen Symbole, was an verschiedenen historischen Beispielen nachgewiesen wird. Jetzt erst schreitet er zur Entwicklung der griechischen Religion nach Hesiods Theogonie. In dieser Theogonie selbst erblickt derselbe mit Recht einen Codex der Religion der Griechen. Er unterstellt hierauf diese Schrift einer umsichtigen Analyse, welche an mehrern Stellen nicht ohne kritischen Tact vollzogen wird. Nebstdem bekundet hierbei der Verf. Sach- und Literaturkenntniß. Den Schlußstein bildet der Nachweis, daß die fortschreitende griechi-

sche Geistescultur immer mehr dem Monotheismus zustrebte. Dichter, Geschichtschreiber und namentlich die attischen Philosophen zeugen dafür. Dieses Factum bringt der Autor in Verhältniß mit dem nahe bevorstehenden Eintritte des Christenthums in die Weltgeschichte, woraus sich die große pädagogische Mission ergebe, die Hellas für alle kommenden Zeiten zu erfüllen hatte. Gewiß lauter Ideen, welche das lebhafteste Interesse der Philosophen und Theologen in Anspruch nehmen dürfen.

Bamberg. Katzenberger.

Geschichte.

Geschichte der deutschen Union von den Vorbereitungen des Bundes bis zum Tode Rudolfs II. (1598—1612) von **Moritz Ritter**, Privatdocent der Geschichte an der Universität zu München. Erster Band. Schaffhausen, Hurter 1867. VIII u. 294 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Unter den Publicationen, welche die historische Commission in München in Angriff genommen, verspricht die von Prof. Cornelius angeregte Herausgabe der Wittelsbacher Correspondenzen von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des dreißigjährigen Krieges eine der bedeutendsten zu werden. Kein deutsches Fürstenhaus hat während jenes ereignißvollen Zeitraumes auf die Geschichte Deutschlands einen so mächtigen Einfluß ausgeübt, als das Haus Wittelsbach, in dem merkwürdiger Weise die katholische wie die protestantische Partei ihren Führer fand. München und Heidelberg, die Residenzen der beiden Hauptlinien des Wittelsbacher Hauses, bildeten gewissermaßen die Centralpunkte des kirchlich-politischen Lebens der Nation. Stand die bayerische Linie an der Spitze der katholischen Reichsstände, so nahm die pfälzische in gleicher Weise die Führung der protestantischen für sich in Anspruch, und als die beiden Religionsparteien einander in geschlossenen Bündnissen gegenübertraten, da waren es wieder Pfalz und Bayern, denen „Union" und „Liga" Dasein und Organisation verdankten. Es ist einleuchtend, daß aus der Publication der Correspondenz dieses Hauses der Geschichtswissenschaft ein bedeutender Gewinn erwachsen muß.

Noch ehe die eigentliche Veröffentlichung der „Correspondenzen" begonnen, sehen wir bereits in der Literatur die Früchte der für das wichtige Unternehmen in umfassender Weise angestellten archivalischen Forschungen. Nachdem jüngst Cornelius in einer kurzen und trefflichen Abhandlung aus bisher unbeachtet gebliebenen Actenstücken über die Anfänge der Liga neues und interessantes Licht verbreitet, unternimmt in vorstehendem Werke Dr. Ritter, ein Schüler desselben und seit 1862 Mitarbeiter der historischen Commission, auf Grund der im Auftrage der Commission von ihm angestellten archivalischen Forschungen eine umfassende und eingehende Darstellung der Geschichte der Union seit dem Jahre 1598 bis 1612. Eine lange gefühlte Lücke wird damit in unserer Literatur endlich ausgefüllt und — wir säumen nicht, dies hier sofort auszusprechen — in einer Weise ausgefüllt, die für die Gründlichkeit und den streng wissenschaftlichen Ernst des Verfassers, der hier zum ersten Mal mit einer größeren Arbeit vor das Publicum tritt, das günstigste Vorurtheil erweckt.

Von den drei Bänden, auf welche das Werk berechnet ist, behandelt der vorliegende erste in vier Büchern die Vorbereitungen des Bundes bis zur ersten entschiedenen Annäherung der protestantischen Stände an Frankreich. Es ist ein wenig erfreuliches Bild, das vor uns aufgerollt wird. Den Ausgangspunkt bildet der Augsburger Religionsfriede. Nicht die Frucht berichtigter Ideen über Religion und Religionsfreiheit, sondern lediglich ein unter dem Drucke äußerer Verhältnisse zu Stande gekommener Compromiß, enthielt der Vertrag von 1555, wie jeder Compromiß den Keim zu neuen Irrungen in sich und that, wie der Verf. sehr gut ausführt, weder den Katholiken noch den Protestanten genug. Der Kriegszustand dauerte fort, nur die Kampfweise wurde eine andere. Man weiß, wie die innerlich wieder erstarkte katholische Kirche gerade seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mit Hülfe des neugegründeten Jesuitenordens auf allen Punkten das verlorene Terrain wiederzugewinnen und in Deutschland namentlich den Augsburger Religionsfrieden in allen für sie günstigen Bestimmungen vollständig zur Ausführung zu bringen suchte. Der Versuch blieb nicht ohne Erfolg. Die Fortschritte des Protestantismus geriethen in Stocken; in einer Reihe von geistlichen Stiftern mit gemischter Bevölkerung wurde das ius reformandi nun auch in katholischem Sinne, oft in gewaltsamer Weise, ausgeübt. Der protestantischen Säcularisation wurde Einhalt gethan; das Reich selbst nahm in seinen wichtigsten Institutionen wieder mehr und mehr eine entschieden katholische Haltung an. Die protestantischen Stände, überdies durch den Gegensatz des lutherischen und calvinischen Bekenntnisses unter sich selbst entzweit, sahen sich aus der Offensive in die Defensive zurückgeworfen und fürchteten das Schlimmste von der fortwährend drohenden spanischen Macht, die der kath. Propaganda einen gewissen äußern Rückhalt lieh. Nur ein festes Bündniß aller protest. Stände schien dem Umsichgreifen der kath. Restauration Halt gebieten zu können. Es war namentlich die dem Calvinismus zugewandte Fraction der protest. Reichsstände und insbesondere der kurpfälzische Hof, dessen Haltung schon früh die Aufmerksamkeit und Hoffnung des Genfer Reformatoren erregt hatte, der diesen Gedanken einer protest. Union zuerst mit Entschiedenheit ins Auge faßte und seine Verwirklichung sich zur Aufgabe stellte. Alle protest. Kräfte im Reich sollten in einem militairisch organisirten Bunde unter der Führung des pfälzischen Kurfürsten vereinigt werden, um den römischen und spanischen Practiken entgegenzutreten und eine Modification des Augsburger Religionsfriedens, wie sie eben das protest. Interesse erheischte, herbeizuführen. Mit den kirchlichen verbanden sich aber schon früh auch politische Forderungen sehr weitgehender Art, Forderungen, die den Umsturz der ganzen Reichsverfassung in Aussicht stellen. Schon seit den achtziger Jahren finden wir die pfälzischen Staatsmänner in dieser Richtung thätig. Man entfaltet eine ungewöhnliche, mit jedem Jahre steigende Rührigkeit. Jeder Reichstag, jede neu auftauchende Streitfrage, jede den Protestanten ungünstige Sentenz des Kammergerichts, jede Steuerhebung, jede Wendung der spanischen Politik wird benutzt, um die Gemüther zu erregen. Es gelingt, eine Reihe von deutschen Fürsten, Zweibrücken, Hessen, Baden-Durlach, Braunschweig, Anhalt, Lauenburg, sowie manche Städte mehr oder minder für den Plan zu gewinnen. Man arbeitet Entwürfe zu einer Bundesverfassung aus, hält „Correspondenztage", tritt bei jeder wichtigen Frage zu abgesonderten Berathungen zusammen, schreibt Steuern aus, entsendet drohende Deputationen, erläßt kühne Resolutionen und Proteste gegen das Vorgehen der Reichsgerichte und steht unter einander fortwährend in lebhafter Correspondenz. — Dennoch entsprach der Erfolg nicht den Erwartungen. Es fehlte an Einheit, Klarheit und Entschlossenheit, es fehlte vor Allem an Opferwilligkeit. Man ergeht sich in hochtönenden Phrasen, aber den Worten fehlt die That. Kleinliche Eifersüchteleien und Selbstsucht treten bei jeder Gelegenheit, namentlich wenn es sich um Vertheilung der Lasten handelt, unverhüllt hervor und machen ein entschlossenes einmüthiges Zusammengehen unmöglich. Niemand ist gewillt, große Opfer zu bringen. Die Städte fürchten von den Fürsten übervortheilt zu werden, die Fürsten selbst beobachten einander mit Mißtrauen, alle mißgönnen dem pfälzischen Kurfürsten die hervorragende Stellung, die ihm die heidelberger Politiker zugedacht. Derselbe Geist der Selbstsucht und Zerfahrenheit, der das alte Reich zu Grunde gerichtet, machte auch das Zustandekommen eines festgeschlossenen Bundes unmöglich. Man verschiebt, wie in den Zeiten Frie-

drichs III. die Reform des Reiches, den endgültigen Abschluß der Allianz von einer Versammlung auf die andere und kommt nicht von der Stelle. So erleidet die pfälzische Unionspolitik während der ersten Zeit eine Niederlage nach der andern, der Bund bleibt ein frommer Wunsch, von den großen kirchlich-politischen Streitfragen, für die man sich erhitzte, wird keine — weder die Aachener, noch die Jülicher, noch die Straßburger — im pfälzischen Sinne entschieden, und selbst der Ruhm einer vorzugsweisen deutschen Gesinnung, mit dem man die Unionspolitik zu umkleiden wußte, ging zuletzt durch die offenkundige und nichts weniger als patriotische Annäherung an Frankreich bei Gelegenheit des Straßburger Bisthumstreits in schmählicher Weise verloren.

Soviel über den wesentlichen Inhalt des Werkes. In das Detail einzugehen ist hier nicht der Ort. Die Darstellung ist eine streng objective, ja man darf sagen, actenmäßige. Aus dem reichen Schatze seiner archivalischen Entdeckungen — das Verzeichniß der in abgekürzter Form angeführten Archive allein enthält nicht weniger als zehn Nummern — schildert der Verf., ohne indeß die gleichzeitige Literatur zu vernachlässigen, die verschiedenen fruchtlosen Versuche, Anstrengungen und Winkelzüge der pfälzischen Unionspolitiker, sowie die Haltung der übrigen correspondirenden Stände oft bis ins kleinste Detail und stets mit anerkennenswerther Unbefangenheit. In anschaulicher Weise tritt uns das ganze diplomatische Getriebe der Zeit vor Augen, neue Thatsachen werden zu Tage gefördert, über bekannte wird neues und interessantes Licht verbreitet. Wir verweisen in dieser Hinsicht auf die Mittheilungen über den Badischen, Jülicher und den sog. Vierklosterstreit, insbesondere aber auf jene Abschnitte, in denen über den hervorragenden Antheil gehandelt wird, den die Fürsten von Hessen und Braunschweig an den Unionsverhandlungen nahmen. Es ist keine leere Phrase, wenn wir das Werk eine werthvolle Bereicherung unserer historischen Literatur nennen.

Was indeß in materieller Hinsicht den Hauptvorzug des Werkes ausmacht — die Treue und Gewissenhaftigkeit, womit ein bisher großentheils unbekanntes urkundliches Material benutzt und ausgebeutet wird — bildet in formeller Hinsicht gerade die schwache Seite desselben. Man könnte vielleicht sagen, daß die Darstellung die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit der Unionsverhandlungen zu treu wiedergibt; es fehlt ihr an Frische und Lebendigkeit. Bei dem Streben, das gefundene Material gewissenhaft auszubeuten und nichts zu übergehen, ist es dem Verf. nicht immer gelungen, das Wichtige von dem weniger Wichtigen zu unterscheiden. Damit hängt zusammen, daß auch die Gliederung des Stoffes nicht überall eine glückliche ist. Wir vermissen in der Erzählung jene Ruhepunkte, die dem Leser zuweilen, wie von einer Anhöhe herab, eine weitere Umschau gestatten.

Auch gegen die Beurtheilungen und Auffassungen des Verf. erheben sich doch mancherlei Bedenken. Wir verkennen so wenig als der Verf. die Gefahr, die dem deutschen Protestantismus von der katholischen Restauration drohte; aber um die letztere richtig zu beurtheilen, darf man, scheint mir, den Blick nicht auf Deutschland beschränken. Die sog. kath. Restauration hatte ihren Gegensatz zunächst nicht in dem deutschen, sondern in dem romanischen Protestantismus, nicht in Wittenberg, sondern in dem „protestantischen Rom“ am Genfer See; sie empfing durch diesen Gegensatz gewissermaßen ihren Charakter und kann nur unter Berücksichtigung dieses Verhältnisses vollkommen begriffen und gewürdigt werden. Wenn der Verf., um die kath. Bestrebungen zu erklären, S. 16 den Satz aufstellt: „es liege im Wesen des Katholicismus, daß er als vollgültiger Inhalt der religiösen Ueberzeugung aller Menschen die Beseitigung jedes andern Bekenntnisses verlange“, so galt dies in eben so hohem Grade von dem Calvinismus: die genferisch-calvinische Propaganda stand der römisch-katholischen weder an Eifer noch an Großartigkeit nach. Auch auf den Gang der deutschen Ereignisse hat diese dem Calvinismus innewohnende aggressive Tendenz wichtigen Einfluß ausgeübt. Dem Verf. ist dies natürlich nicht entgangen. Er unterscheidet unter den protest. Reichsständen drei Gruppen: eine streng lutherische, die sich am wenigsten seiner Gunst erfreut, eine gemäßigt lutherische und eine calvinistische. Die letzte wird allerdings als die thatenlustigste hingestellt, aber wir bekommen doch nur nur eine unvollkommene Vorstellung von dem mächtigen Impuls, den die Unionsideen gerade durch die calvinische Strömung empfingen. Ebenso scheint uns die Lage der Katholiken nicht ganz richtig gezeichnet, indem der Verf. die kath. Partei durchgehends als eine geschlossene Einheit auftreten läßt, ohne eine Verschiedenheit der Richtungen auch nur anzudeuten. Es ist allerdings wahr, daß mit dem Auftreten der Jesuiten auch in den deutschen Katholicismus sofort mehr Einheit und Leben kam; der Münchener Hof stand ganz unter dem Einflusse der Anschauungen des Ordens; die tüchtigsten Kräfte dienten ihm; — aber es gab doch auch noch zahlreiche deutsche Katholiken, die sich zu den jesuitischen Ideen in einem mehr oder minder scharf ausgesprochenen Gegensatze befanden. Auch in dem Gange der politischen Ereignisse läßt sich dieser Gegensatz wahrnehmen.

Noch erlauben wir uns eine kurze Bemerkung über die sehr anschauliche Schilderung des „spanischen Einfalls.“ Wir wollen die Unthaten der spanischen Soldaten nicht in Schutz nehmen, möchten aber zu bedenken geben, daß es nicht die „Spanier“ allein waren, die in solcher Weise hauseten, und daß insbesondere ihre Gegner am Niederrhein, die Niederländer, nicht glimpflicher verfuhren. Man hat sich gewöhnt, Grausamkeit, Habsucht, soldatische Rohheit und Willkür als etwas von dem spanischen Namen Unzertrennliches anzusehen, und hat dadurch das Schreckbild der „spanischen Weltmonarchie“ noch schrecklicher gemacht. Es dürfte an der Zeit sein, zu untersuchen, inwiefern die Spanier diesen Ruf **vor** den übrigen europäischen Nationen wirklich verdienten. Im 16. Jahrhundert selbst urtheilte man nicht ganz so. Calvin, der von spanischen Sympathien gewiß frei war, findet die Spanier im Vergleich mit andern kriegführenden Nationen sogar human. Was insbesondere den vorliegenden Fall angeht, so ist die Erinnerung an die im 16. Jahrh. von den Spaniern **und** Niederländern verursachten Drangsale in den davon betroffenen niederrheinischen Gegenden noch heute lebendig — nicht bloß mündliche, sondern auch schriftliche Localtraditionen sind darüber erhalten — und es sollte uns nicht wundern, wenn die Darstellung des Verf. von dort aus in einzelnen Punkten Berichtigungen und Ergänzungen erführe. Die territorialen Verhältnisse sind ihm nicht überall klar gewesen. Die oft erwähnte Stadt „Berg“ — es ist damit die in jenen Kämpfen eine Hauptrolle spielende Festung Rheinberg gemeint — war nicht, wie es S. 144 heißt, eine clevische, sondern eine kölnische Besitzung.

Doch wir wollen mit diesen Bemerkungen in keiner Weise dem wirklichen Verdienst des vorliegenden Werkes zu nahe treten. Es ist eine schwierige Aufgabe, die sich der Verf. gestellt hat. Mängel, wie die angedeuteten, sind bei einem Werke dieser Art kaum zu vermeiden und thun dem Werthe der Gesammtleistung keinen Eintrag. Wir heißen „die Geschichte der deutschen Union“ als die gediegene und vielversprechende Erstlingsarbeit eines ernsten Jüngers der Wissenschaft von Herzen willkommen und sind überzeugt, daß sie in der historischen Literatur einen ehrenvollen Platz erlangen und stets behaupten wird.

Bonn. **Kampschulte.**

Rechtsgeschichte.

Geschichte der **populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland** am Ende des fünfzehnten und im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts von Dr. **Roderich Stintzing,** ord. Professor der Rechte in Erlangen. Leipzig, S. Hirzel 1867. LII u. 563 S. 8. 3 Thlr. 20 Sgr.

Es ist schwer, ohne dies Werk zu lesen, sich eine genaue Vor-

stellung von ihm zu machen. Ich will gleichwohl auf dem kurzen Raume einer Anzeige diesen Versuch machen, muß jedoch weiter ausholen, um denjenigen Lesern verständlich zu sein, welche dieses Gebiet nicht zu ihrem speciellen Studium — und deren gibt es in der ganzen Welt kaum zwei Dutzend — gemacht haben.

Bekanntlich ist im Ganzen und Großen am Ende des 15. Jahrh. die Reception des römischen und kanonischen Rechts im deutschen Reiche eine vollendete Thatsache gewesen, deren Vorbereitung und, um so zu sagen, stückweise Setzung in viel frühere Zeiten, bis ins 12. Jahrh. hinaufreicht. Was aber jene Zeit charakterisirt, ist, daß massenhaft der römisch-kanonische Rechtsstoff überwuchert, auf dem Gebiete des Processes völlig den einheimischen verdrängt, die volksthümlichen Gerichte verschwinden macht und studirte Richter an deren Stelle setzt, auf dem Gebiete der Staatsverwaltung die Beamtenhierarchie ins Leben ruft und auf dem des Privatrechts deutsches Recht so sehr in den Hintergrund drängt, daß man durch Jahrhunderte dessen Sätze, soweit sie sich trotz des fremden Rechts in Geltung erhalten hatten, als bloße Modificationen des letztern ansah und in dem usus modernus pandectarum bis in das 18. Jahrh. hinein zu kärglicher Entfaltung kommen ließ. Meines Erachtens liegen die tiefsten Gründe dieser Erscheinung in der socialen Umgestaltung und in der staatlich-politischen Umwälzung. Aeußere Gründe kamen mehrere hinzu: die Idee von dem römischen Rechte als kaiserlichem Weltrechte, das Studium Tausender von Deutschen zu Bologna u. s. w., die Eignung des römischen Rechts für die Landesherrn, die schon durch das Lehnswesen und Anderes eingetretene Gewöhnung, öffentliche Rechtsverhältnisse unter privatrechtliche Anschauungen zu subsumiren, ein Punkt, welcher im Beneficialwesen der kath. Kirche seine entschiedenste praktische Gestaltung fand und uns noch so sehr fesselt, daß wir uns in vielen Dingen kaum jetzt noch davon frei zu machen wissen u. s. w. Ohne Zweifel konnte nun im Mittelalter, mochten auch noch so Viele auf Universitäten studiren, mochten auch noch so zahlreiche Handschriften einzelner Quellen und Werke verbreitet sein, die Kenntniß des fremden Rechts keine so allgemeine sein, wie sie nothwendig war, wenn das fremde Recht in succum et sanguinem des deutschen Volkes übergehen sollte, wenn die ganze Jurisprudenz in Wissenschaft und Leben eine romanistisch-kanonistische werden sollte. Ganz anders stand die Sache seit Erfindung der Buchdruckerkunst. Hier waren es nun zwei Dinge, welche schwer ins Gewicht fallen mußten. Einmal war jedem Juristen ein Bewältigen des ganzen Quellenmaterials unmöglich. Sehr viel mußten deshalb Werke wirken, die mit dem Nothwendigsten vertraut und die Quellen äußerlich zugänglich machten, die allgemeinen Sätze lehrten, für den praktischen Gebrauch durch Formulare, kurze Unterweisungen, Hervorhebung der Gegensätze, Auszüge u. dgl. eine Kenntniß boten, welche, ohne gründlich zu sein, doch im Ganzen für den Routinier zu genügen schien. Solcher Werke gab es seit dem 13. Jahrh. in Menge. Wurden sie allgemein zugänglich, so war dadurch möglich, einen ganzen Stand von derartig gebildeten Leuten, — „Halbwissende, Halbgelehrte“ nennt sie Stintzing — zu schaffen, die als Notare, Stadtschreiber, Actuare u. s. w. für die volle Aufnahme um so mehr sorgten, als sie nichts Anderes kannten, zugleich aber auch Art und Inhalt der Rechtsbildung und Rechtsanwendung mit bestimmten. Hierzu kommt der zweite Grund. Wie das kanonische Recht für den Juristen, so war die Kenntniß des römischen für den Geistlichen unentbehrlich geworden, einmal durch die große Competenz der Kirche auch in civilen Dingen, sodann durch den Einfluß des forum poenitentiale. Denn da die Gewissensfragen die Rechtsfragen nicht entbehren können, die Moral das Recht nicht ignoriren kann, mußte der Beichtvater eine Vorstellung haben von dem Wesen des Eigenthums, den Verträgen, den Verbrechen u. s. w. und durfte auch in allen diesen Dingen dem geltenden oder wirklich angewendeten Rechte seine Aufmerksamkeit nicht versagen. Fassen wir das Gesagte genau ins Auge, so begreifen wir die wahre Fluth von Schriften dieser Art, welche die Zeit von 1460—1530 theils neu schuf, theils in zahllosen Auflagen allgemein zugänglich und dadurch eine oberflächliche und doch gewissermaßen genügende Kenntniß des römisch-kanonischen Rechts schuf, so daß diese Bücher geradezu als Zweig der populären Literatur angesehen werden können.

Diese Literatur nun sucht Stintzing darzustellen und damit eigentlich die Frage zu beantworten, in wiefern gerade der Druck dieser populären Schriften zur Reception des römisch-kanonischen Rechts beigetragen habe. Im 1. Capitel behandelt er die „einleitenden theoretischen Schriften“, d. h. solche, welche die Bestandtheile der Sammlungen des römischen und kanonischen Rechts, ihren kurzen Inhalt, die Citirmethode, die Art sie zu studiren, die regulae iuris, Rechtsfälle, Concordanzen des römischen und kanonischen und Auszüge aus denselben enthalten. Cap. II. beschreibt die „Alphabetischen Sammlungen“, die unter dem Namen von Flores, Margarita, Vocabularius, Repertorium u. dgl. den Inhalt der Sammlungen bereit legen. Cap. III. hat Iohannis Andreae Lectura super arboribus consanguinitatis et affinitatis und die Summa de sponsalibus et matrimoniis zum Gegenstande. Cap. IV. erörtert „Processualische Schriften“, Cap. V. „Notariatsschriften, Cap. VI. „den Klagspiegel“, Cap. VII. „den Layenspiegel“, Cap. VIII. die Wirksamkeit des Sebastian Brant, Thomas Murner und Ulrich Molitoris für die Herausgabe solcher Schriften; Cap. IX. schildert die „Sammelwerke“ (Tractatuum libri), Cap. X. endlich die „Geistliche Jurisprudenz“, und zwar A. Summae Confessorum (die Summa des Raymund von Pennaforte mit den Bearbeitungen von Johann von Freiburg, Bruder Adam u. dgl., Summa Monaldina, Iohannis, Astesana, Pisana, Antonina, die Manualia confessorum von Johann Nyder u. A., das Confessionale des Barth. de Chainiis, die Summa Rosella und Angelica); B. die Tractate.

Stintzing hält sich dabei nur an die gedruckten Werke, hat also die bloß handschriftlich vorhandenen ausgeschlossen. Er zählt regelmäßig die Ausgaben auf, wobei jede eine ganze Zeile bekommt mit Angabe des Orts, wo er sie gesehen, bez. des Werkes von Hain, Panzer u. s. w., in dem sie beschrieben werden, gibt dann den Gehalt an und geht auf den Verfasser und die Methode ein. Dadurch bietet er uns für diese Zeit und diesen Zweig der Literatur ein Buch, das Jedem, der in Bibliotheken handschriftliche Studien macht oder überhaupt die Literaturgeschichte jener Zeit studirt, äußerst willkommen sein muß. Da sein Zweck kein bloß bibliographischer ist, beschreibt er die Drucke äußerlich nicht, was auch namentlich für die von Hain beschriebenen überflüssig wäre. Diese Partie enthält im Großen eine Compilation, die höchst mühsam ist, aber kaum die darauf verwendete Zeit lohnt. Denn ich kann nicht einsehen, wozu es nach den Werken von Hain u. A. nütze, jede Ausgabe mit Jahreszahl, Druckort, Verleger, Blattzahl anzugeben, oft eine ganze Seite bloß hiermit zu füllen, um dadurch quasi örtlich zu zeigen, wie die Kenntniß des Rechts verbreitet worden sei. Ja es fehlt gerade dafür die Hauptsache, nämlich zu erfahren, wie viel Exemplare von jeder Auflage abgesetzt worden seien. Wenn uns das aus den Geschäftsbüchern der alten Druckereien nachgewiesen werden könnte, dann wäre eine solche Detailangabe nicht bloß bibliographisch. So aber läßt sich, und das ist wohl thatsächlich, annehmen, 20 Auflagen hätten oft nicht 2000 Exemplare zu Tage gefördert, da man bekanntlich damals selten große Auflagen machte, weil weder das Bedürfniß dazu vorlag, noch die großen Kosten für Papier u. s. w. und die ganze Manipulation dies zuließ.

Das Kriterium, ob eine Schrift behandelt werden sollte, ist für St., daß sie in jener Zeit gedruckt wurde. Ich gestehe, daß dies doch

zu weit geht. Ein Beispiel, freilich das frappanteste, mag genügen. S. 72—118 erörtert St. die bei Savigny im 2. Bande seiner Geschichte des röm. Rechts im MA. abgedruckten Exceptiones legum Romanorum eines Petrus aus dem 11. oder vielleicht auch aus dem Anfange des 12. Jahrh. Davon gibt es eine Ausgabe von 1500. St. weist aber nicht die geringste Spur einer Benutzung derselben in den zahlreichen Schriften jener Zeit nach. Wie sie also durch den bloßen Zufall, daß sie damals gedruckt sind, hierher kommen, vermag ich nicht einzusehen. Vollends haben aber die Untersuchungen über deren Anhänge nichts mit dem Gegenstande zu thun.

St.'s Verdienst besteht nun, abgesehen von der bibliographischen Compilation, in Untersuchungen über die Verfasser, den Inhalt der Werke, deren Verhältniß zu andern, Untersuchungen, die zum Theil selbständig, und, wie Jeder weiß, der sich mit Literaturgeschichte älterer Zeit befaßt hat, wegen der Seltenheit, Abgelegenheit und Mannigfaltigkeit der zu benutzenden Werke höchst mühevoll sind, zum Theil eine Zusammenstellung fremder Resultate enthalten. Darin liegt m. E. der eigentliche Werth des Buches, welches eine genaue Kenntniß dieses Literaturzweiges ermöglicht. In bibliographischer Beziehung ist Eins auszusetzen, daß nämlich äußerst selten der Anfang der Werke mitgetheilt ist. Da bekanntlich gerade Handschriften und alte Drucke unendlich oft den Namen des Verfassers nicht haben, so ist dem Werthe des Buches dadurch bedeutender Eintrag gethan. Denn ist auch durch eine gründliche Untersuchung der Verfasser festgestellt, so benimmt gerade jener Mangel die Möglichkeit, auf den ersten Blick in einer Handschrift oder einem alten Drucke dasselbe Werk zu erkennen. Ich habe das, da ich gerade an einem demnächst zu publicirenden Kataloge von gegen 200 kanonistischen Handschriften arbeite, unendlich oft empfunden. St. hätte hier nach Savigny's Vorgang verfahren sollen.

Daß das Werk die äußerliche Verbreitung der Kenntniß und Benutzung des fremden Rechts aufs vollständigste darthut, ist ein großes Verdienst; aber die Dogmengeschichte ist dadurch nicht bedeutend gefördert, ebenso wenig die Geschichte der, wenn ich mich so ausdrücken darf, innerlichen Reception. Hätte St., anstatt uns sein bibliographisches Material in seinem ganzen Umfange durch den Druck zugänglich zu machen, auf Grund seines Materials eine Geschichte der Aufnahme des fremden Rechts in jener Zeit und eine Darstellung der Art geliefert, wie das fremde Recht unsere Jurisprudenz durchgebildet hat, so würde er auf einem Drittel des Raumes viel mehr und nachhaltiger gewirkt haben. Denn sich durch das Buch, wie es vorliegt, durchzuarbeiten, ist eine Zumuthung, welche wohl nur sehr Wenige an sich stellen werden; ich habe es nur fertig gebracht, weil ich zufällig mit bibliographischen Studien über jene Zeit mich beschäftige. Für die „geistliche Jurisprudenz" insbesondere ist zu bedauern, daß St. sich nicht die hier bezeichnete Aufgabe gestellt hat. Es ist nur ein Punkt, den er mehrmals hervorhebt, nämlich die bona fides bei Ersitzungen u. s. w. Nun ist aber unzweifelhaft, daß gerade durch die Casuisten seit dem 13. Jahrh. die Durcharbeitung des kanonischen Rechts durch das römische für das praktische Gebiet erfolgt ist. Dies zu zeigen, wäre nicht blos interessant, sondern würde auch die Dogmengeschichte des Rechts wesentlich fördern. Was aber den nächsten Zweck St.'s angeht, so scheint er mir einen Punkt ganz mit Unrecht bei Seite gesetzt zu haben. Ich glaube, man konnte gerade für diesen Zweig die Glossen nicht übergehen. Es ist wohl unzweifelhaft, daß sich auf diese gerade die „Halbwissenden" vorzüglich stützten. Nimmt man nun deren Ausgaben im 15. und Anfange des 16. Jahrh., so leuchtet ein, daß eine starke Ueberarbeitung bez. Aufnahme früherer Zusätze u. s. w. stattgefunden hat.

Um nicht mißverstanden zu werden, fasse ich das Resultat meiner Erörterung nochmals zusammen. Das Werk ist höchst verdienstvoll als bibliographisches Werk, bietet auch äußerst schätzbare Beiträge zur Geschichte der Reception des fremden Rechts, ist für die Literatur des röm. wie des kanon. Rechts werthvoll, thut aber seiner Wirksamkeit selbst Eintrag durch Ueberfülle bibliographischen Materials und dadurch, daß es mehr eine Darstellung und Erörterung der einzelnen Schriften enthält, als der Richtungen und Resultate, welche diese Literatur zu Tage gebracht hat, und daß seine Lectüre nothwendig eine mühsame genannt werden muß. Von Einzelheiten, die mir aufstießen, will ich nur wenige hervorheben. In einem Werke gerade dieser Art darf man man genaue Bezeichnung der benutzten Werke erwarten. Das ist aber nicht immer geschehen. So sind gleich bei den zwei ersten citirten Werken (S. XVIII Note) die Titel nicht genau mitgetheilt; das Buch von Stobbe heißt: „Geschichte der deutschen Rechtsquellen" und ein neunter Band desselben existirt nicht. Die Auffassung S. XX ff., als sei das Studium des röm. Rechts durch die bekannte Decretale „Super specula" (in c. 10. X. III. 50 übergegangen) allgemein dem Klerus untersagt, ist ungenau. S. 17 ist mit Abbas nicht der Lappus Castilionelius gemeint, sondern offenbar der „abbas antiquus" (vgl. mein Lehrbuch S. 61), den der spätere Ueberarbeiter und auch St. nicht zu kennen scheint. Die Argumente S. 42, daß die Schrift „flos decretorum" nicht dem Johannes de Deo, sondern einem ganz unbekannten Joh. Diaconus angehören, sind nicht schlagend. Daß im Liber VI. von Bonifaz VIII. nicht eine Decretale von 1302, wie S. 288 gesagt wird, stehen kann, folgt daraus, daß der Lib. VI. 1298 publicirt wurde. Wie am Ende des 15. Jahrh. die Pannormia Ivonis „den praktischen Werth eines übersichtlichen kurzen Lehrbuchs" (S. 459) hätte haben können, vermag ich nicht einzusehen. Es wäre doch interessant, wenn (S. 489) gezeigt wäre, daß erst im spätern Mittelalter die Buße zu einem Sacrament erhoben sei. „Im corpus iur. can." haben die Bußcanones der Summa Pisana (S. 521) wohl keine Aufnahme gefunden, sondern sie sind in Ausgaben desselben zugefügt worden. — Wollte ich auf Sachliches eingehen, so würde ich einen zu großen Raum beanspruchen müssen. Für den kanonistischen Theil der Arbeit bietet sich mir ohnehin nächstens Gelegenheit.

Prag. Schulte.

Deutsche Literaturgeschichte.

Ezzo's Scholasticus in Bamberg Rede **von dem rehten anegenge** oder Lied von den Wundern Christi aus dem J. 1065, aufgefunden und mit einer Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. **Joseph Diemer.** A. u. d. T.: Der Beiträge zur ältern deutschen Sprache und Literatur VI. Theil. Wien, Gerold 1867. LXXI u. 63. S. gr. 8. 20 Sgr.

In dem Leben des Bischofs Altmann von Passau (1065—1091), das von einem in Göttweig lebenden Mönche geschrieben wurde (*Pertz*, Monum. 12), wird erzählt, im J. 1064 habe Bischof Gunther von Passau mit einer großen Anzahl von Geistlichen und Laien eine Kreuzfahrt unternommen, weil nach der Volksmeinung das letzte Gericht bevorstehen sollte, und der Scholasticus Ezzo von Bamberg habe auf dieser Fahrt eine cantilena de miraculis Christi in deutscher Sprache verfaßt. Nun fand J. Diemer in einer Vorauer Handschrift einen Leich, der zwar nicht die Bezeichnung „von den Wundern Christi", sondern „von dem rehten anegenge" als Titel an der Stirne trägt, in welchem er aber schon bei der ersten Herausgabe (Deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrh. Wien 1849) die oben erwähnte cantilena vermuthete. Seitdem sind Simrock, O. Schade und K. Müllenhoff dieser Meinung beigetreten; insbesondere hat letzterer in seinem geschätzten Sammelwerke „Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8—12. Jahrh." S. 56 das Gedicht

unter der Aufschrift „Ezzo's Leich von den Wundern Christi" mit kritischer Herstellung der ziemlich vernachlässigten Handschrift wieder abdrucken lassen, während Wackernagel und Hoffmann von Fallersleben sich gegen Diemer aussprachen. Den von Wackernagel vorgebrachten Gegengrund, daß das vorliegende Gedicht nur Reimprosa sei, also nicht als Lied bezeichnet werden könne, hat schon Müllenhoff entkräftet. Eine andere Schwierigkeit aber lag darin, daß unser Gedicht in den zwei einleitenden Strophen ausdrücklich ein anderes Gedicht Ezzo's erwähnt, vom Bischof Gunther veranlaßt und durch einen gewissen Willo mit Melodie versehen [1]), und daß nun dem Anscheine nach ein anderer Dichter sich einführt, der durch Ezzo's Vorgang angefeuert, dieses neue Lied, das er von dem rehten anegenge oder „von den vier Evangelien" nennt, verfertigt haben will. Müllenhoff beseitigt diese Schwierigkeit einfach dadurch, daß er, freilich durch einen nicht ganz unbedenklichen Machtspruch, die zwei einleitenden sowie einige der spätern Strophen dem Dichter abspricht und sie dem unerfahrenen Schreiber der etwas spätern Handschrift beilegt. Die neue Schrift von Diemer schlägt einen andern Weg ein. Es würde zu weit führen, seinen Untersuchungen prüfend nachzufolgen, und wird es für den Zweck des Theol. Lit.-Bl. genügen, hier die Resultate derselben kurz vorzuführen. 1. Die vorliegende rede von dem rehten anegenge (Anfang = Christus) ist die in der vita Altmanni erwähnte cantilena de miraculis Christi. — 2. Der oben erwähnte Eingang ist gegen Müllenhof für echt, aber mehrfach verderbt zu halten und bezieht sich auf ein anderes Lied, welches die Bamberger Cathedral-Geistlichkeit auf Befehl des Bischofs Gunther verfertigt und Ezzo niedergeschrieben hat. 3. Letzteres Lied ist wahrscheinlich identisch mit dem „Liede von der Schöpfung", das Diemer (Deutsche Gedichte S. 32) und Scherer (in Müllenhoffs Denkmälern S. 84 unter der wenig passenden Aufschrift: Summa theologiae) herausgegeben haben. — 4. Scholasticus Ezzo ist wahrscheinlich später als Propst nach der Benedictiner-Abtei Melk in Oesterreich gekommen, wodurch sich die Wanderung seines Liedes erklären würde. — 5. Abweichend von Müllenhoff hält D. das ganze Gedicht für das Eigenthum Ezzo's und zerlegt es, nicht ohne Ausmerzungen und Veränderungen des Manuscripts, in 33 zwölfzeilige Strophen, entsprechend den Lebensjahren Christi. Indeß ist es geradezu unglaublich, daß die von Diemer als Str. 1 und 2 zurecht gestellte Einleitung wirklich einen integrirenden Bestandtheil von einem Liede ausmachen sollten, und noch dazu von einem Liede, das, wie Müllenhoff (a. a. O. S. 340) bemerkt, „zu den schönsten unserer Literatur gehört und unter den geistlichen ohne Zweifel mit dem Melker Marienlied den Preis davonträgt."

Zum Schluß möchte ich noch hinweisen auf die in Ezzo's Leich wie in mehrern andern deutschen Gedichten des Mittelalters vorgetragene eigenthümliche Fassung der Lehre von dem Menschen als Mikrokosmus, wonach der erste Mensch aus acht Theilen erschaffen ist: „von der Erde das Fleisch, vom Thau der Schweiß, vom Stein die Knochen, vom Grün der Bäume die Nägel, von den Wurzeln die Adern, vom Grase das Haar, vom Meere das Blut, von den Wolken die Gedanken."

Niederkrüchten. W. Lindemann.

1) Vgl. meine Deutsche Lit.-Gesch. S. 37.

Kirchlich-politische Schriften.

Aus dem literarischen Nachlasse Joseph Freiherrn von Eichendorffs. Paderborn 1866. (Schluß.)

Auf dem Boden der kirchlichen Verfassung also, zu diesem Resultate waren wir in unserm ersten Artikel gekommen, wäre die von Eichendorff gewünschte verfassungsmäßige Einwirkung des Klerus auf die Entwicklung des socialen Lebens zunächst und vor allem zu verwirklichen. Was 1818 noch möglich erschien, eine politische Vertretung des Klerus als Stand, das ist jetzt in so weite Ferne gerückt, daß auch wohl E. heute seine Meinung wesentlich umgestalten würde. Die mittelalterliche kirchlich-staatliche Lebenseinheit ist nicht nur längst hinfällig und zum größten Theile aufgelöst, sondern es ist klar geworden, daß die christlichen Völker sie nicht hergestellt wissen wollen, daß sie ihr Ideal für jetzt in der selbständigen Entwicklung beider Gebiete erblicken und eine Verquickung und Vermischung derselben mit bewußter Entschiedenheit von sich weisen. Hier liegt allerdings die Gefahr einer schroffen Trennung und radicalen Scheidung von Kirche und Staat nahe: sie kann und wird aber vermieden werden, wenn der Staat, dessen Ordnung ja auch auf der Anerkennung eines lebendigen persönlichen Gottes beruht, dieser seiner religiösen Grundlage, und wenn anderseits die Kirche der Aufgabe sich bewußt bleibt, ihren übernatürlichen Offenbarungsgehalt, dessen Wesen unveränderlich, aber unendlich entwicklungsfähig ist, stets in denjenigen Formen darzubieten, in denen er dem Bewußtsein jedes Zeitalters am vertrautesten werden kann, und wenn sie zur rechten Zeit die ihr vom Heiland gegebenen Verfassungsformen neu belebt, indem sie die auch der hörenden und gehorchenden Kirche unverlierbare christliche Freiheit nicht bloß gleichsam als ruhendes Element anerkennt und berücksichtigt, sondern dieselbe auch bei den Wahlen der Bischöfe und Pfarrer, wie in der Verwaltung des kirchlichen Vermögens und der äußern Gestaltung des christlichen, insbesondere des Gemeindelebens als thätiges Glied in bestimmten Formen mitwirken läßt [1]). Wir sehen in neuerer Zeit auf kirchlichem Gebiete ähnliche Erscheinungen, wie auf dem socialen: der erwachte Eifer bildete Associationen mit mancherlei Aufgaben. Wie aber die socialen Associationen, so lange sie Privatsache bleiben und nicht in den Organismus des Staates aufgenommen werden, nach den bisherigen Erfahrungen und dem Urtheile der tüchtigsten Fachmänner ihr Ziel schwerlich erreichen werden, so und in noch weit höherm Grade wird es auch auf kirchlichem Gebiete geschehen. Denn auf die kirchlichen freien Associationen drückt nur zu oft auch das Vorurtheil einer besondern Kirchlichkeit oder Frömmigkeit, ja selbst des erheuchelten Strebens nach einer solchen, unter dem ihre Mitglieder betrachtet werden. Was also von den Aufgaben solcher Associationen Gemeindesache werden kann — der freien Liebesthätigkeit wird immer noch ein weites Feld offen bleiben — das möge durch verfassungsmäßig erwählte, dem Pfarrer beigegebene Vertreter der Gemeinde geordnet werden; vor allem aber gebe man dem Pfarrklerus wie der Gemeinde eine genau begrenzte Mitwirkung an der Wahl des Bischofs und der letztern an der Anstellung ihres Seelsorgers, wenn man auch die weitesten Kreise mit reger Theilnahme am kirchlichen Leben erfüllen und eine wirksame Gestaltung der socialen Zustände durch die Kirche herbeiführen will. Scheint doch auch der Organismus der Kirche selbst, der, wie wir oben andeuteten, in ein bedenkliches Schwanken gerathen ist, heute nur in einer solchen innern Aus- und Durchbildung, in welcher jedes Glied wieder seine eigenthümliche Schwerkraft und lebendige Geltung erhalten würde, sein Gleichgewicht und seine volle Unabhängigkeit vom Staate gewinnen zu können. Leicht ist die Aufgabe freilich nicht; eine schwerere, aber zugleich nothwendigere ist selten an die Kirche herangetreten. Aber wir stehen auch an einem gewaltigen Umschwunge der Zeiten, der schon den Gedanken der Nothwendigkeit eines allgemeinen Concils geboren hat. Erwarten wir denn von diesem die großen Maßregeln, von denen man dereinst vielleicht einen der segensreichsten Abschnitte der Kirchengeschichte datiren wird. Unsere Aufgabe ist es nur, immer wieder auf das Bedürfniß hinzuweisen.

1) Vgl. hierüber: Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues S. 24—31 u. S. 106—107.

Die Betrachtung der Vortheile und Nachtheile, welche von der Einziehung des Stifts- und Klosterguts mit Wahrscheinlichkeit zu erwarten und zum Theile schon eingetreten seien, führt Eichendorffs Untersuchung, „da die Einziehung mit der Vernichtung des Klosterwesens gleichbedeutend" sei, — ein Irrthum, wie sich seitdem herausgestellt hat, — vorerst auf die Frage nach dem Werth oder Unwerth der Klöster für unsere Zeit. Er hat dabei fast ausnahmsweise die beschaulichen und die der kirchlichen Wissenschaft oder der Seelsorge lebenden Orden im Auge; von denen, welche vor allem der christlichen Barmherzigkeit und dem Unterrichte der Jugend sich widmen, redet er nicht, wohl weil ihre glänzendste Entfaltung erst später eintrat. Die Idee des Ordenslebens nun erscheint ihm groß und erhaben; jeder Abfall von ihr sei aber eben deshalb ein wahrer Fall gewesen, da hier „keine Vermittlung, kein theilweises Nachgeben oder Annehmen und Anpassen möglich." Corruptio optimi pessima. Gar bald habe demnach in den Zeiten des wankenden Glaubens „in dem Orden der Dominicaner gegen eine keineswegs immer bloß angebliche Ketzerei das heimliche Gericht der Inquisition sich gebildet, jener furchtbare Irrthum des erschütterten Glaubens, welcher im Gefühl der eigenen zunehmenden Ohnmacht das offene Licht scheuend, seine verlorene Macht über die öffentliche Meinung nicht mehr mit den christlichen Waffen der Liebe und Ueberzeugung, sondern durch das Blutbeil festhalten will. Glücklicherweise ist diese finstere Geistestyrannei, welche die frühern Zeiten nicht kannten, an der freiern Natur der Deutschen nur wie ein Gespenst vorübergegangen." Ein kräftiges und, wie manchem scheinen wird, hartes, aber, von der historischen Herleitung abgesehen, mit geringen Einschränkungen wahres Wort; denn ein großer Theil der Verantwortlichkeit für den Gräuel der Inquisition bleibt auf der Kirche und speciell auf den Päpsten haften, die es jedenfalls versäumt haben, energischen Widerspruch gegen diese ganze Institution zu erheben, deren Wirkungen ihnen nur zu bekannt waren. Genauer freilich würde sich E. ausgesprochen haben, wenn er das Glaubensgericht aus jener falschen Vermischung von Geistlichem und Weltlichem abgeleitet hätte, an welcher die mittelalterliche Welt überhaupt krankte. Die Verantwortlichkeit der Personen wird dadurch erleichtert, die traurige Erscheinung selbst aber verdient die volle Entrüstung, mit der E., der für seine Kirche so warm fühlte, sie verurtheilt, und die auch diejenigen niemals auszusprechen unterlassen sollten, welche bemüht sind, die Anschuldigungen gegen die Kirche, zu denen die Inquisition Anlaß gegeben, an den historischen Thatsachen zu prüfen.

Im umgekehrten Verhältniß zu dem sinkenden Glauben, so fährt E. fort, habe dann „auf dem an sich phantastischen Boden der Klöster das Unkraut des Aberglaubens bis auf die neuesten Zeiten hinab immer mehr überhandgenommen und das Heiligste verzerrend und verwirrend in der That in manchen Gegenden Deutschlands den neuen frischen Trieb der Bildung verdumpft." Die Kirchentrennung aber habe für die Klöster, „die früher an dem geistigen Fortschritt der Zeit lebendigen Theil nahmen", auch den „Geisteszwang und die Unduldsamkeit" zur Folge gehabt, indem sich „das todte Protestiren gegen den Protestantismus und jene geistige Beschränkung gebildet habe, welche, wie der Vogel Strauß, indem sie die Augen zudrückend den Gegner nicht sieht, sich auch vor demselben gesichert wähnt." Intolerant seien beide Parteien gewesen, die Protestanten, da sie vom Zeitgeiste getragen worden, mit weniger Grund. Und so habe sich denn in den Klöstern „mit vielen rühmlichen Ausnahmen das verschrieene Pfaffenthum entwickelt, argwöhnisch und unduldsam aus Noth, heimtückisch aus Schwäche, abergläubisch aus gebrechender Kraft des Glaubens, unwissend aus Furcht vor falschem Wissen, faul, weil das eigentliche Ziel der Thätigkeit verfehlt war, und viel weniger eine heldenmüthige Aufopferung des Irdischen, als eine langweilige Schlaffheit, die eben auf Erden nicht Sonderliches aufzuopfern hat. Eine Reformation aber des Klosterlebens durch größere Strenge der äußern Disciplin, woran es manche Stifter in der neuen Zeit gar nicht fehlen ließen, konnte wirksam nicht stattfinden. Denn die Beschaulichkeit des Klosterlebens ist nothwendig entweder eine fortgehende gottdurchdrungene Begeisterung oder ein geistiges Faulenzen. Jene Begeisterung aber war im Volke, aus dem doch die Klöster beständig verjüngt werden mußten, mehr oder minder an sich selbst irre geworden und ließ sich durch nichts Aeußerliches wiedererwecken. Sie waren daher zum Theil schon längst in sich selbst verfallen, und es ist allerdings begreiflich, daß sie vom Zeitgeiste übergeräumt wurden."

Es ist, man möge das nicht verkennen, die freudige Sicherheit des Glaubens, aus der bei E. so unumwundene, die Sache ohne Mäntelchen beim Namen nennende Urtheile fließen. Er gleicht darin manchen erhabenen Gestalten des Mittelalters, die es sich noch nicht einfallen ließen, daß den wahrhaft Wohlmeinenden heilsame Kritik über offenliegende Schäden des kirchlichen Lebens versagt sein könne, wie so viele empfindsame Gemüther heut zu Tage zu denken scheinen. E. wußte, daß kein Irrthum gefährlicher als die Meinung, die Vertheidigung der Kirche müsse durch Verdecken, Entschuldigen oder gar Loben ihrer menschlichen Mängel geführt werden. Er hielt die Idee des Klosterlebens hoch, er hat die herrliche Blüthe der praktischen Orden, wie sie später sich entfaltet, mit liebender Bewunderung begrüßt, er weist es als eine „unsinnige, ja perfide Zumuthung der Gegner" ab, daß die „Katholiken in Deutschland eben über diesen Sturz der Klöster als über einen kostbaren Triumph der neuen Zeit von unendlichen zu erwartenden Vortheilen sich erfreuen sollen." Denn alles Zerstören sei todt und fruchtlos, „wenn es nicht, das neue Leben schon in sich tragend, bloß durch den eigenen ungeduldigern Flügelschlag die alte Hülle abwirft, um in neuer Gestalt freudiger wieder zu erstehen." Was er dann weiter über den Werth der beschaulichen Orden und des Klosterlebens anführt, ist zum Theil vortrefflich; wir übergehen es als bekannt, um auf einen andern wichtigen Punkt, auf E.'s Bemerkungen über die Erziehung und Bildung der Geistlichkeit zu kommen.

Eine andere Hauptbestimmung der geistlichen Güter sei nämlich der „Unterhalt der Geistlichkeit", und zwar „nicht bloß die leibliche, sondern auch die geistige Erhaltung und Bildung der letztern" gewesen. „Das Unterscheidende und Vorwaltende in der Idee der katholischen Geistlichkeit, sagt E., ist der Geist der Entsagung und innern Mäßigung, eine gewisse Unbeflecktheit im Sein und Wissen, jene höhere Unschuld des Daseins [Bischof Ketteler nennt es „Heiligkeit"], in welcher noch die Gnade Gottes, alles eigene Verdienst in sich verzehrend, unmittelbar mächtig ist. Es schließt dieses geistliche Sein keineswegs die Welt von sich aus, es ist vielmehr in seiner Vollkommenheit die Klarheit selbst, in der die Welt, wenn auch nicht in der Form des Erkennens, sich selbst beschaut; der sichere Grund und Boden, wo alles Wissen erst lebendig und alles Talent zur Tugend wird." In diesem Sinne hätten die Klöster nicht nur ihre Novizen, sondern durch ihre Theilnahme an theologischen Lehrstühlen und in ihren Seminarien und Convicten auch Weltgeistliche gebildet. In späterer Zeit hätten sie freilich jene „Unschuld" nur „als etwas Passives, nicht auch als das Erzeugende" anerkannt, und seien daher „bei dem bloßen negativen Reinhalten und Abwehren" stehen geblieben, das nothwendig zur „geistigen Beschränkung" führe. Ueberhaupt liege jener Zustand der Unschuld im Allgemeinen „weit hinter unserer Zeit, wie ein verlorenes Paradies, das wir mit den Waffen des Erkennens wiedererobern wollen." Aber eben deshalb müsse die Geistlichkeit jene ursprüngliche Richtung des menschlichen Daseins „als eine Freistatt und beständige Erfrischung über allen Zeiten und ihren Kämpfen in sich erhalten." Verloren gehe sie aber immer mehr, seit die angehenden Geistlichen im allgemeinen Treiben der Welt erzogen würden. „Besonders scheint die Vereinigung der katholisch-theo-

logischen Facultäten mit protestantischen Universitäten [die dann also „paritätische" sind] den beabsichtigten vortheilhaften Einfluß auf erstere nicht zu äußern. Denn so lange zwischen beiden nicht ein wechselseitiges lebendiges Anerkennen stattfindet, wird die durch den Zeitgeist übermächtige Nachbarschaft bei dem katholischen Theil nur das scheue Zurückziehen, die finstere Verschlossenheit und Beschränkung noch vermehren, und es ist in der That kein erfreulicher Anblick, die katholischen Theologen auf solchen Plätzen wie im heimlichen Verruf umherschleichen zu sehen."

Es wird nicht schwer sein, die Widersprüche, in die sich E. hier mit sich selbst gesetzt hat, zu erkennen. Wenn der von ihm geschilderte Zustand der „Unschuld" überhaupt „weit hinter unserer Zeit" liegt und erst mit den Waffen des „Erkennens" wieder erkämpft werden muß, so kann ein künstliches Absperren der jungen Kleriker von der Welt, bei dem ihnen diese Arbeit des Erkennens erspart bliebe, nur dahin führen, daß sie später in der Welt, in der sie zu wirken berufen sind, weder Weg noch Steg wissen und Gefahr laufen, am Ende gar jene unerprobte „Unschuld" im ersten Kampfe in sehr bitterer Weise einzubüßen. Die erhabene Aufgabe, die E. der Geistlichkeit überhaupt stellt, als „Universitas des Volkes" die „Intelligenz zur Weltkraft" zu machen, scheint mir vielmehr gerade unsere Universitätsbildung zu einer Nothwendigkeit für den Klerus zu machen. Eine paritätische Universität mag freilich weniger gut sein, als eine katholische — am besten, wenn ganz Deutschland wieder katholisch wäre! — aber da nun einmal die wissenschaftliche wie die reale Welt keineswegs unser Sondereigenthum ist, so wird die Bildung an einer paritätischen Universität, wenn dabei für vernünftig und maßvoll geleitete Convicte gesorgt ist, für den deutschen Kleriker gewiß recht passend sein. Die traurigen Befürchtungen, welche E. ausspricht, sind denn auch nicht nur nicht eingetroffen, sondern es ist gerade von den deutschen Universitäten, auch den paritätischen, eine neue fruchtbare Entwicklung der theologischen und damit auch der sittlichen Bildung der Geistlichkeit ausgegangen.

Und hiermit wollen wir denn unsere Besprechung der E.'schen Schrift schließen. Die übrigen Aufsätze dieses Bandes, insbesondere „Erlebtes" und „die Wiederherstellung des Schlosses der deutschen Ordensritter zu Marienburg" enthalten zwar auch manches Interessante — ersterer z. B. eine höchst ergötzliche Schilderung des deutschen Adelslebens am Schlusse des 18. Jahrhunderts, letzterer eine ausführliche Geschichte des berühmten Schloßgebäudes zu Marienburg und seiner Wiederherstellung — kommen aber an Bedeutung und Interesse dem besprochenen nicht gleich, aus dem, wie ich gezeigt zu haben hoffe, geistvolle Einsicht, warme Liebe zur Kirche, unbefangener Sinn und reines Streben nach Wahrheit in schönem Vereine hervorleuchten.

Coblenz. Th. Stumpf.

Literarische Notizen.

— Von zwei in den letzten Jahren gestorbenen protestantischen Theologen, Hermann Hupfeld und Rudolf Stier, sind kürzlich ausführliche Biographieen erschienen [1]). Die von Hupfeld hat einen Schüler, Freund und Collegen desselben, Prof. Riehm zu Halle, die von Stier dessen beiden Söhne zu Verfassern. Das nahe Verhältniß, in welchem die Verfasser zu dem Gegenstande der Biographieen standen, hat den Nachtheil, daß dieselben etwas an Lobreden anstreifen, aber auch den Vortheil, daß dieselben sehr vollständig sind und zur Geschichte der protestantischen Theologie und der protestantisch-kirchlichen Bewegungen in unserm Jahrhundert reichhaltige Beiträge liefern. — Hupfeld, geb. 31. März 1796, gest. 24. Apr. 1866, war 1825—1843 Professor der alttestamentlichen Exegese zu Marburg, dann (als Nachfolger von Gesenius) bis zu seinem Tode zu Halle. Wenn seine Biographie als „Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors" bezeichnet wird, so trifft diese Bezeichnung zu, sofern die akademische Thätigkeit bei H. die Hauptsache ist; im Uebrigen betheiligte er sich mehr, als man von einem richtigen deutschen Professor zu erwarten pflegt, an den kirchlichen und politischen Bewegungen seiner Zeit (in Hessen in Verbindung mit dem ihm befreundeten Juristen Bickell, im J. 1848 in Verbindung mit Florencourt). In seiner theologischen Richtung steht H. de Wette am nächsten; er erscheint aber in seiner Biographie zugleich als ein in seiner Weise fromm und religiös gesinnter Protestant und als ein gerader und aufrichtiger Charakter. Seine Hauptstärke war die philologische und kritische Seite der Exegese. Sein Psalmen-Commentar (4 Bde. 1855—61), — trotz seiner langen akademischen Wirksamkeit sein einziges größeres Werk [1]) — und seine Abhandlungen über die Textesgeschichte des A. T. (in der einzigen 1841 erschienenen Lieferung der hebr. Grammatik, in den Studien und Kritiken 1830 und 37 und in der Ztſ. der D. M. G. 1852 und 1867) haben einen bleibenden wissenschaftlichen Werth; auch das Schriftchen über Begriff und Methode der biblischen Einleitung (1844) ist beachtenswerth. — Stiers (geb. 17. März 1800, gest. 16. Dec. 1862) schriftstellerische Thätigkeit ist in wissenschaftlicher Hinsicht unbedeutend; sein inneres und äußeres Leben ist aber viel bewegter als Hupfelds. Die vorliegende erste Hälfte seiner Biographie behandelt seine Studienzeit zu Berlin, Halle und Wittenberg und seine Thätigkeit in dem Lehrerseminar zu Karalene in Litauen und im Missionshause zu Basel. Die sehr ausführlichen Berichte und brieflichen Mittheilungen über Stiers persönliche und Familienverhältnisse, welche die Verf. mit der Bemerkung entschuldigen, ihr Buch sei auch „dem Bedürfnisse der Verwandten zu genügen bestimmt", haben für einen größern Leserkreis keinen Werth. Interessant sind die Notizen über Turnerei und Burschenschaft, über die Halle'sche Universität und das Wittenberger Seminar, über die pietistischen Kreise in Berlin um 1820, und über Stiers Jugendfreunde Tholuck und R. Rothe; psychologisch interessant ist auch die Darstellung des Ueberganges Stiers von der burschenschaftlichen zur pietistischen Richtung.

1) D. Hermann Hupfeld. Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors gezeichnet von D. Eduard Riehm, ord. Prof. d. Theol. in Halle a/S. Halle, J. Fricke 1867. 2 Bl. 155 S. 8. 20 Sgr. — D. Ewald Rudolf Stier. Versuch einer Darstellung seines Lebens und Wirkens von G. Stier, Director des Domgymnasiums zu Colberg, in Verbindung mit F. Stier, Diakonus zu St. Nicolai in Eisleben. Erste Hälfte; die Zeit von 1800 bis 1825 umfassend. Mit einem photographischen Brustbilde. Wittenberg, H. Kölling 1867. VIII u. 356 S. kl. 8. 1 Thlr. 5 Sgr.

1) Riehm besorgt eben eine neue Auflage dieses Werkes (Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt von Dr. *Hermann Hupfeld*, weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle. Zweite Auflage, herausgegeben von Dr. *Eduard Riehm*, ord. Prof. d. Theol. zu Halle. Erster Band. Gotha, Perthes 1867. XVI u. 506 S. 8. 2 Thlr.). Es werden keine wesentlichen Aenderungen an dem Buche vorgenommen, im Einzelnen wird manches berichtigt und ergänzt. Die theilweise sehr bittern polemischen Aeußerungen gegen Hengstenberg, Ewald und Hitzig werden abgekürzt. Die Ausstattung der neuen Auflage ist — was bei einer Verlagshandlung wie die von F. A. Perthes Erwähnung verdient, — ebenso ärmlich wie die der ersten.

Metakritik.

Die Theissing'sche Buchhandlung hat mit Nr. 58 des Lit. Handweisers in gleichem Druck und Formate eine acht Spalten füllende Antikritik versandt mit der Ueberschrift: „Herrn Schündelen's Rezension der Dramen »Cäcilia« und »Gregor VII.« von J. Weißbrodt, im Bonner Lit.-Bl. 1867, Nr. 13, beleuchtet von W. Weiß-

brodt. (Der größere Druck bezeichnet die wörtlich angeführten Stellen der Rezension)."

Ich bemerke dazu kurz:

1. „Wörtlich angeführt" sind die von W. W. ausgehobenen Stellen nicht; man vergleiche nur die erste derselben mit Sp. 463 meiner Recension.

2. Mammäa war während des persischen Feldzuges nicht in Rom, sondern, wie gewöhnlich, bei ihrem Sohne; aus ihrem Einfluß auf den „unerfahrenen Jüngling" und durch ihn auf die Kriegsführung erklärt sich Gibbon (Cap. 8; — II, 40 der Uebers. von Schreiter) die von ihm nach Herodian behaupteten Mißerfolge.

3. Augusta heißt griechisch Σεβαστή, nicht, wie W. W. will, βασίλισσα; keines von diesen Wörtern darf so ohne Weiteres mit „Kaiserin" wiedergegeben werden. Von Nero's Mutter Agrippina z. B. erzählt Tacitus (Ann. XII) ad a. 802, wie der Kaiser Claudius sie zur Frau genommen; von dem Augenblicke der Trauung an wird jeder deutsche Geschichtschreiber sie als „die Kaiserin" bezeichnen; und doch erst ein Jahr später heißt es: Augetur et Agrippina cognomento Augustae (Ann. XII, 5. 25). Derselbe K. Claudius beehrte (nach Sueton Cap. 11) seine Mutter Antonia nach ihrem Tode mit dem cognomen Augustae, ab viva recusatum. Mäsa, Soämis, Mammäa waren Augustae; keine derselben ist jemals „Kaiserin" gewesen. Was Herodians ἐνυβρίζουσα δὲ καὶ βασίλισσα εἶναι θέλουσα μόνη bedeutet, ist jedem verständigen Leser aus dem Zusammenhang klar. — „Da die römischen Kaiser (sagt Gibbon Cap. 6; nach Wenck-Schreiter I, 378) noch immer als die Feldherrn und Obrigkeiten der Republik betrachtet wurden, so bekamen ihre Gemahlinnen und Mütter, ob sie gleich mit der unterscheidenden Benennung Augusta beehrt wurden, doch niemals einen Antheil an ihren persönlichen Ehrenstellen." Eine Ausnahme bildete unter Heliogabal nur dessen Großmutter Mäsa, und auch sie nur insofern sie Sitz und Stimme im Senat erhielt; weniger Soämis (sie präsidirte nur einem weiblichen Senate, der über Kleidermoden u. dgl. zu entscheiden hatte), am allerwenigsten die klügere Mammäa trotz ihrer mittelbaren Allgewalt durch rein persönlichen Einfluß auf ihren Sohn. — Wo Gibbon unter Alex. Sev. von einer „Kaiserin" spricht, meint er Sulpicia Memmia. Alexanders „Ehrerbietung für seinen Schwiegervater und seine Liebe für die Kaiserin ließen sich mit der Zärtlichkeit oder dem Eigennutz der Mamäa nicht vereinigen." — „Dio ist ein unverwerflicher Zeuge von der Eifersucht und Grausamkeit der Mamäa gegen die junge Kaiserin, deren hartes Schicksal Alexander beklagte, ohne zu wagen, es abzuändern" (a. a. O. I, 380. 381).

4. Meine Zeitangaben habe ich wiederholt geprüft und halte sie sämmtlich aufrecht; aber wenn auch, sagt W. W., — „so thut es nichts zur Sache." Wirklich nichts oder doch nicht viel, denn die Hauptsache ist: Weder Alexanders Mutter Mammäa, noch auch Sulpicia Memmia oder eine zweite und dritte Gemahlin des Kaisers, gleichviel wie sie geheißen haben mag, durfte der Dichter zur Zeit des persischen Feldzuges in Rom so auftreten und so sprechen lassen, wie „die Kaiserin" in „Cäcilia" es thut. — Von wegen des „Eklekticismus" tröste ich mich mit Hefele, Ritter, Neander u. A.

II und III enthalten auch ganz und gar nichts, was zur Sache gehörte. — Welcher Ausgabe der alten Classiker mag sich wohl W. W. bedient haben, daß er fragen konnte: „ist Sch.'s dreimalige [sic] Mammäa Druckfehler?" Finde ich doch bei Herodian z. B. in der Tauchn. Ausg. nur ein einziges Mal (V, 3) Μαμαία gedruckt, sonst überall die beiden Bücher V und VI hindurch Μαμμαία. — Daß selbst unter einem Kaiser wie Alex. Sev. einige (aliquot), ja gar manche Christen als Martyrer gestorben sein können, daß die römische Gesetzgebung und Rechtspflege den Christen sehr feindselig gewesen, daß Ulpians Sammlungen in hohem Ansehen gestanden haben, daß Eheverlöbnisse nicht immer vor oder unmittelbar nach dem Ablauf von zwei Jahren zur Ehe wurden . . ., das Alles sind ja Dinge, die sich fast von selbst verstehen. Des Dichters wesentliche Abweichungen jedoch von der Legende sowohl als von der Geschichte sind damit nicht im mindesten gerechtfertigt.

Der Dichter Weißbrodt wird es mir hoffentlich Dank wissen, daß ich ihn ernstlich gewarnt habe vor einer Art poetischer — nicht Freiheit, sondern — Willkür, die ganz geeignet ist, Legende und Geschichte zugleich in Verruf zu bringen, und somit nur den Unglauben fördern kann. Herr W. W. aber sei, wenn auch nicht mit all seinen Ungezogenheiten, doch im Allgemeinen entschuldigt mit den Worten des Aurelius Victor (de Caes. 24, 5): »matris (fratris) cultu plus quam pius.«

Spellen. G. Schündelen.

Berichtigung. No. 19, Sp. 679, Z. 28 l. „Senate" st. „Staate".

Mit No. 20 ist das dritte Quartal des Literaturblattes geschlossen; es wird um rechtzeitige Erneuerung des Abonnements gebeten. Neu eintretenden Abonnenten können die frühern Quartale à 1 Thlr. nachgeliefert werden.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1⅓ Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 14. Oct. 1867. №21.

Kirchengeschichte.

Das Jahr des Martertodes der Apostel Petrus und Paulus. Von **Pius Gams**, O. S. B. Regensburg, Manz 1867. II u. 97 S. gr. 8. 12 Sgr.

Unter den Schriften, welche bei Gelegenheit der achtzehnten Säcularfeier des Martyrtodes der Apostelfürsten erschienen sind, zeichnet sich die vorliegende durch Gründlichkeit und fleißige Benutzung der Quellen aus, und wer auch mit dem Verf. nicht in Allem übereinstimmt, wird ihm doch das Zeugniß geben müssen, daß er manches Neue zu Tage gefördert. Insbesondere hat er sehr wahrscheinlich gemacht, daß Herodes Agrippa, der zur Zeit der Ermordung des Kaisers Caligula in Rom weilte, schon vor Ostern des J. 41 nach Jerusalem zurückgekehrt war. Denn nachdem Kaiser Claudius, der am 25. Jan. 41 zum Augustus ausgerufen worden, ihn im Anfang seiner Regierung zum Herrscher über ganz Judäa ernannt hatte, entließ er ihn, wie Josephus (Ant. 19, 6) sagt, „sogleich, damit er sein Königreich in Empfang nehme." Agrippa „kehrte, wie natürlich, da er zu größerm Glücke bestimmt war, in Eile zurück." Reiste er auch erst gegen Mitte des Monats März ab, so konnte er noch mehrere Tage vor dem Pascha in Jerusalem eintreffen, welches im J. 41 auf den 13. April fiel. Anschließend an eine alte Ueberlieferung, wonach Jakobus der Aeltere am Tage der Parasceve getödtet wurde, untersucht der Verf., wann dieses am wahrscheinlichsten geschehen sein könne. Der Charfreitag fiel im J. 41 auf den 12. April, im J. 42 auf den 28. März, im J. 43 auf den 17., im J. 44 auf den 8. April. Gewiß können weder der 25. Juli, noch der 30. April, an welchem die Griechen sein Fest feiern, sein Todestag sein. Ostern fiel nie so spät. Die äthiopische Kirche, welche von Alexandrien aus wie das Christenthum so auch ihren Festkalender empfing, begeht das Fest des Jakobus am 12. April, der im J. 41 auf den Charfreitag fiel, und auf diesen Tag setzt G. den Tod dieses Apostels. Demgemäß ist auch Petrus schon im J. 41 „an einen andern Ort" gereist (Apg. 12, 17); daß er aber wirklich in diesem Jahre in Rom anlangte, davon hat der Verf. mich nicht überzeugt. G. erinnert selbst (S. 21) an das „von Anfang an" gefeierte Kirchenfest: Cathedra S. Petri, qua *primum* Romae sedit, welches bereits im alten römischen Martyrologium auf den 18. Jan. angesetzt ist (*Migne*, Patrol. T. 123, p. 147). Dies Datum wird so wenig vom Verf. beanstandet, daß er S. 43, um es beizubehalten, mit sich selbst in einen kleinen Widerspruch geräth. In demselben Martyrologium heißt es zum 22. Febr.: Apud Antiochiam cathedra S. Petri. Weil bei der römischen Stuhlfeier das Wort „primum" steht, welches bei der antiochenischen mangelt, so vermuthet G., man habe zu Rom eine doppelte Besitznahme der Cathedra durch Petrus, eine erste und zweite, unterschieden. Da nun Petrus im J. 41 nicht am 18. Jan. in Rom eintreffen konnte, so hält G. es für „viel weniger unwahrscheinlich", daß „seine zweite Ankunft von Corinth am 18. Jan. vielleicht des J. 55 oder 56" erfolgte. In diesem Falle trifft aber obige Vermuthung nicht zu, oder man müßte noch eine spätere dritte Ankunft Petri in Rom annehmen. Die Ansicht des Verf., Petrus habe, als er zum erstenmale nach Rom im J. 41 kam, „wo noch keine Cathedra und wahrscheinlich noch keine römische Gemeinde bestand", auch von der Cathedra nicht Besitz ergreifen können, beruht auf einem Mißverständniß. Denn mit der Person des Apostelfürsten kam auch die Cathedra nach Rom, falls er die Absicht hatte, dort seinen Sitz aufzuschlagen. Daß Petrus gleich Anfangs diese Absicht hatte, geht, abgesehen von allem Andern, aus einer nicht unbeglaubigten Thatsache hervor. Die Chronik des Eusebius berichtet zum J. 43 die Einsetzung des Evodius zum Bischof von Antiochien. Petri Stuhlfeier von Antiochien setzt die Gründung der dortigen Christengemeinde durch den Apostelfürsten voraus; nachdem er seinen definitiven Sitz in Rom genommen hatte, mußte ihm zu Antiochien ein Nachfolger gegeben werden. Jetzt ist ein natürlicher Grund vorhanden, warum bei der römischen Stuhlfeier das Wort primum eingeschaltet ist. Die Besitznahme der Cathedra von Rom ist wichtiger und folgenreicher, als die von Antiochien, weil jene fortdauern sollte „bis zur Vollendung" des Apostels. Deswegen hat man auch den Tag der Ankunft Petri in Rom durch ein Fest fixirt, während man das Andenken an die antiochenische Stuhlfeier nur im Allgemeinen beging. Das „primum" heißt „zuerst", und setzt keineswegs etwa ein „secundum" voraus. Wenn also, was G. zugibt, Petrus im J. 55 oder 56 von Corinth aus am 18. Jan. in Rom anlangen konnte, so steht der Annahme nichts im Wege, daß er nach Ostern des J. 41 von Jerusalem abgereist und im Anfang des folgenden Jahres, etwa am 18. Jan. die Hauptstadt der Welt betreten hat. Diese Ansicht wird noch unterstützt durch die Chronik des Eusebius, welche die Ankunft des Markus in Aegypten und Alexandrien in das J. 42 und die Ordination des Evodius erst in das J. 43 setzt. Zudem kann auch unter dieser Voraussetzung der von Schöne edirte griechische Text der Chronik des Eusebius die Reise des Petrus nach Rom als erstes Ereigniß in der Regierung des Claudius anführen und Orosius (Hist. 7, 6) die Ankunft des Apostels in Rom in den Anfang der Regierung dieses Kaisers setzen. Wenn das Zeugniß des Hieronymus (vir. ill. 1) nicht durch sichere Thatsachen entkräftet ist, so ist man nicht berechtigt, es zu verwerfen, um so weniger, da er bekanntlich die Chronik des Eusebius, aus der diese Zeitangabe nach einem unrichtigen Texte soll genommen worden sein, nicht bloß übersetzte, sondern auch, besonders in Betreff der römischen Geschichte, allerlei Zusätze machte.

Der Verf. sucht ferner nachzuweisen, daß Petrus schon am 29. Juni 65 und Paulus am 29. Juni 67 gemartert worden sei. Da dieser Punkt das Hauptthema der Abhandlung bildet und

die vorgebrachten Gründe allgemeines Interesse haben, so sei es gestattet, dieselben einer kurzen Prüfung zu unterziehen.

1. Es war Unrecht, die Zeugnisse des Clemens von Rom (Ep. I. ad Cor. c. 5) und des Dionysius von Korinth (bei *Eus.* H. E. II, 28, ed. *Laemmer* p. 146) von einander zu trennen. Beide gehören zusammen und enthalten bezüglich der Zeit des Martertodes der Apostelfürsten die älteste Tradition der römischen und korinthischen Kirche. Clemens hatte über die beiden Apostel Verschiedenes zu berichten, über Paulus insbesondere, daß er „bis an die Grenzen des Abendlandes" das Evangelium gepredigt habe. Er nennt Petrus zuerst und fixirt bei Paulus allein den Termin des Martyriums durch die Worte: *ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*. Er brauchte die Gleichzeitigkeit ihres Martyrtodes nicht besonders hervorzuheben, weil dieser Umstand zu seiner Zeit in Korinth nicht zweifelhaft war. Denn ungefähr ein halbes Jahrhundert später berichtet Dionysius von Korinth nach Rom, daß die beiden Apostel *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν* (nicht *χρόνον*) gemartert worden seien. G. meint, Dionysius hätte, um die Gleichzeitigkeit des Martyriums zu bezeugen, schreiben müssen: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ ἐνιαυτῷ*. Das heißt aber einem Schriftsteller aus der Mitte des 2. Jahrh., zumal in einem Gelegenheitsbrief, eine gleichsam pedantische Genauigkeit zumuthen. Wenn G. sagt: man las, daß Petrus und Paulus an demselben Tage Martyrer geworden seien, und daraus schloß man auch auf dasselbe Jahr, so ist die Frage erlaubt: wo las man das Erste und wann vermuthete man das Zweite? Daß jedenfalls schon Eusebius aus den Worten des Dionysius den gleichzeitigen Martyrtod herleitete, kann aus der angeführten Stelle bewiesen werden. Er wollte der Nachwelt zwei Thatsachen überliefern: den Ort des Martyrtodes durch die bekannte Stelle des Cajus und die Zeit desselben durch die Worte des Dionysius. Wollte er durch *κατὰ τὸν αὐτὸν ἄμφω καιρὸν ἐμαρτύρησαν* nur überhaupt die neronische Verfolgung bezeichnen, dann hätte er am Ende des Capitels nur wiederholt, was er im Anfang bereits gesagt hatte. Der ganze Zusammenhang zwingt zu der Annahme, daß Eusebius an die Gleichzeitigkeit des Martyrtodes geglaubt hat, und spricht kein anderer Umstand dagegen, so braucht man die Worte des Dionysius nicht anders zu deuten.

2. So viel ich weiß, hat G. zuerst das Muratori'sche Fragment für die vorliegende Frage verwerthet. Er deutet die bezügliche Stelle desselben dahin, daß Lucas, indem er die Apostelgeschichte geschlossen habe, ohne den Martyrtod des Petrus und die Reise des Paulus nach Spanien zu berichten, dadurch beweise, nur von dem geredet zu haben, was er selbst gesehen (S. 57 und 73). Man kann diese Erklärung für richtig halten, ohne deshalb „das Leiden Petri und die Reise des Paulus nach Spanien . . . der Zeit nach zusammenfallen" zu lassen. Denn in Bezug auf Petrus, der nach seiner Rückkehr vom Apostelconcil keine größere Missionsreise mehr unternahm, wäre nur noch der Tod, rücksichtlich des Paulus hingegen, der nach der zweijährigen, am Schluß der Apostelgeschichte erwähnten römischen Gefangenschaft sich nach Spanien begab, wäre auch noch diese Missionsreise ein natürliches Thema der Berichterstattung gewesen. Und da in der Regel Lucas die Wirksamkeit der übrigen Apostel nur in dem Falle berührt, wenn sie coincidirend mit Pauli Lehrthätigkeit fällt, so wäre vielleicht nach dem Sinne des Verfassers des Fragmentes in dem Bericht über den Tod Petri auch zugleich der Tod Pauli mit eingeschlossen gewesen. Wie dem übrigens sei, das Fragment berechtigt uns nicht zum Schluß, daß Petrus vor Paulus gemartert worden sei.

3. Der Verf. sagt mit Recht: „Wir kennen nur Eine Christenverfolgung unter Nero; es ist von einer zweiten nirgends die Rede;" unrichtig dagegen: „man hat eine zweite nur angenommen, vielmehr sie fingirt, weil man der Ansicht war, daß Petrus und Paulus gleichzeitig im J. 67 Martyrer geworden" (S. 59). Dionysius und der Commentar des Eusebius sind ziemlich klar und beide schrieben, ehe man an die genannte „Fiction" dachte. G. entscheidet sich S. 58 selbst für Eine diocletianische Verfolgung, obgleich die Zeit der Vollendung der einzelnen Martyrer Jahre lang auseinander lag. Dasselbe gilt auch von der neronischen Verfolgung, um so mehr, da Clemens von plötzlichen und wiederholten (*ἐπαλλήλους*) Schlägen erzählt (l. c. c. 1). Wir geben zu, daß Paulus beim Ausbruch der Verfolgung nicht in Rom war, Petrus sich aber dort befand: aber wurden denn sämmtliche Christen getödtet und konnte sich unter den Geretteten nicht auch Petrus befinden? Die kleine Kirche Domine quo vadis weist nach dem Verf. darauf hin, daß Petrus „wenigstens eine Zeit lang sich verborgen hielt." Ich möchte zu dieser Deutung noch hinzufügen, daß das Kirchlein die monumentale Fixirung einer uralten Tradition ist, wonach dem Petrus durch eine Vision das gottgewollte Ende seines Lebens angekündigt wurde. Wer sich an Joh. 21, 18 erinnert, wird diese Ansicht nicht geradezu verwerfen. Kein Zeitpunkt konnte dazu geeigneter sein, als der, wo auch der Mitarbeiter Paulus den Tod litt. Wir brauchen deswegen keine Gefangenschaft von mehrern Jahren, keine zweite Verfolgung anzunehmen. Nero war seit dem Brande Roms fortwährend ein blutdürstiger und geldgieriger Tyrann. Petrus entging der Wuth seiner Feinde, bis seine Zeit gekommen war, und die von Tacitus mit den Worten „patibulo affixi" bezeichnete Todesart konnte nicht minder im J. 67 als im J. 65 an der Tagesordnung sein.

4. Nach dem sog. Papstcatalog des Liberius fällt der Tod der beiden Apostel in das Consulat des Nerva und Vestinus, d. h. ins J. 65. Der Verf. nimmt dies Zeugniß rücksichtlich des Petrus an, verwirft es aber bezüglich des Paulus. Wären die übrigen Gründe, die G. für seine Ansicht vorführt, stichhaltig, so könnte man diese an sich unberechtigte Theilung eines Zeugenbeweises noch gelten lassen. Uebrigens ist der genannte Catalog erst verfaßt worden (Liberius † 366), da Hieronymus bereits in Rom verweilte. Dieser schreibt (vir. ill. c. 12), Seneca († 65) sei zwei Jahre vor dem Martyrtode der Apostelfürsten getödtet worden.

5. Das kleine römische Martyrologium sagt zum 14. März: Romae martyrum quadraginta et octo, qui baptizati sunt a beato Petro apostolo, cum teneretur in custodia; qui omnes Neroniano gladio consumpti sunt. Diese 48 Martyrer, meint G., „waren Opfer der Verfolgung des J. 64—65, ebenso wie Petrus." Indeß beziehen sich die Worte „qui omnes" nur auf die 48 Martyrer; von Petrus wird einfach gesagt, daß er in Gewahrsam gehalten worden sei und getauft habe. Daß die römischen Christen die Kunst verstanden, durch Geld ihre Mitbrüder zu befreien, beweist u. a. hinlänglich der Brief des h. Ignatius an die Römer. Petrus muß daher nicht „in seinem letzten Gefängnisse" gewesen sein. Uebrigens kann diese Gefangenschaft ebenso gut ins J. 67 als ins J. 65 fallen.

Zuletzt meint G., der Umstand, daß das Pontificat des Linus erst mit dem J. 68 seinen Anfang genommen habe, sei Mitveranlassung gewesen, den Tod Petri zwei Jahre später zu datiren. Mir scheint der entgegengesetzte Schluß viel consequenter zu sein: gerade weil das Pontificat des ersten Nachfolgers Petri mit dem J. 68 beginnt, deswegen kann der Tod des Apostelfürsten nicht schon ins J. 65 fallen. Mit Unrecht sucht der Verf. diese Sedisvacanz durch Analogieen aus späterer Zeit zu erklären. Die längern Sedisvacanzen kamen erst in der nachapostolischen Zeit vor, als auch die Aufstellung der Bischöfe theilweise eine andere wurde (s. Hefele's Beiträge I, 140). Paulus war Mitbegründer der römischen Kirche, aber er war nicht Oberhaupt der Kirche, konnte darum den Petrus als solches nicht ersetzen. Hätte Paulus nach dem angeblich frühern Tode des Petrus eine solche Stellung zur römischen Kirche eingenommen, wie sie ihm der Verf. S. 66 anweist, so hätte gewiß der h.

Irenäus es bemerkt. Denn nach diesem ist die Kirche von Ephesus, weil Paulus sie gegründet und Johannes bis zu Trajans Zeit bei ihr verweilt hat, eine wahre Zeugin der apostolischen Ueberlieferung (adv. haer. l. 3. c. 3. n. 4). Da die Gründung der römischen Kirche durch den Tod der Apostelfürsten vollendet wurde, so könnte vielleicht die classische Stelle des h. Irenäus (l. c. c. 3. n. 2) für die Gleichzeitigkeit des Martyrtodes verwerthet werden. — Was der Verf. unter dem „prädominirenden Einfluß des paulinischen Geistes in der römischen Kirche" versteht, weiß Ref. nicht. Daß Origenes und Tertullian sich bezüglich der Kreuzigungsart des Petrus eigentlich nicht widersprechen, hat Aberle (Kirchenlex. VIII, 338) bemerkt. — Ungeachtet dieser Ausstellungen will Ref. keineswegs das große wissenschaftliche Verdienst der Schrift verkennen; er gesteht gerne, eben aus der gediegenen Darstellung und namentlich aus der Einsicht in die „Proceßacten" die nöthigen Anhaltspunkte zu seiner Recension gewonnen zu haben.

Luxemburg. J. Peters.

La souveraineté temporelle du Saint-Siége jugée par les conciles généraux de Lyon en 1245, de Constance en 1414, d'après des documents inédits par le **R. P. Theiner** de l'Oratoire, Préfet des archives secrètes du Vatican etc. Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie. 1867. XII u. 40 S. 8.

Die vorliegende Schrift erschien zuerst 1861 in italienischer Sprache und wurde sogleich in mehrere Sprachen übersetzt, ins Deutsche von Dr. Feßler [1]). Eine französische Uebersetzung, die in der Revue Belge et étrangère 1862 erschien, wurde von dem Verf. revidirt und mit Zugaben bereichert, und auf seinen Wunsch von den Verlegern Guerin u. Comp. für die Abnehmer der von Theiner besorgten neuen Ausgabe und Fortsetzung der Annalen des Baronius und als Anhang zu dem Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis, Romae 1861, besonders abgedruckt. Daß unserm gelehrten Landsmann viel daran lag, gerade in diesem Jahre sein Votum für die weltliche Gewalt des Papstes wieder der Welt ins Gedächtniß zu rufen, ist leicht erklärlich. Er nimmt in Rom eine sehr wichtige und einflußreiche Stellung ein; es schien als wollte man ihn neuerdings in ein ungünstiges Licht stellen; er hat daher durch die Veröffentlichung der obigen Schrift den Gegnern der weltlichen Macht des Papstes alle Hoffnung, ihn zu gewinnen, genommen.

Der erste Abschnitt hat den Titel: Concile général de Lyon en 1245. In der Einleitung bespricht der Verf. neuere Erklärungen zu Gunsten der weltlichen Macht des Papstes von Seiten einzelner hervorragender Männer und Collectiv-Erklärungen von Nationalconcilien u. dgl. und bemerkt, dieses allgemeine Eintreten für die weltliche Souverainetät sei gleich dem feierlichen Ausspruch eines allgemeinen Concils. Es hätten aber schon früher allgemeine Concilien, nämlich das zu Lyon 1245 und das zu Constanz 1414 dasselbe ausgesprochen. — Durch die fortgesetzten Angriffe Kaiser Friedrichs II. veranlaßt, berief Gregor IX. ein Concil nach Rom; der Kaiser verhinderte es und Gregor IX. starb, ohne das Concil versammelt zu sehen. Innocenz IV. setzte den Kampf Gregors IX. fort. Nachdem alle Milde gegen den wortbrüchigen Friedrich II. erschöpft war, berief der flüchtige Papst ein allgemeines Concil nach Lyon und eröffnete es selbst. Die versammelten Väter traten offen ein für die weltliche Gewalt des Papstes, entwaffneten in den 3 Sessionen den Vertheidiger des Kaisers Thaddäus vollständig und verlangten dringend die Excommunication Friedrichs II. Die sechs in dieser Angelegenheit erlassenen Bullen befinden sich noch im geheimen Archiv des Vaticans, das Original der Excommunication Friedrichs ist nicht aufzufinden. In der Excommunications-Bulle (bei Raynaldus, a. 1245, n. 33), nennen die Väter des Concils die Usurpation des Erbgutes des h. Petrus durch den Kaiser ein crimen laesae maiestatis. Wörtlich werden aus dieser Bulle die Anklagen gegen den Kaiser angeführt: er hätte Innocenz III. und Honorius geschworen, nach Kräften die Ehre, die Besitzungen und Rechte der römischen Kirche zu schützen und zu erhalten und Alles wiederzuerstatten, was in seinen Besitz käme; er hätte diesen Schwur gebrochen und sich der Besitzungen der römischen Kirche gewaltsam bemächtigt: „deshalb erklären wir ihn mit unsern Brüdern den Cardinälen und dem h. Concil nach reiflicher Ueberlegung für beraubt aller Ehre" u. s. w. Von den sechs andern Bullen wird gesagt, daß zwei (Briefe der Könige von Ungarn enthaltend) in den Vetera Monum. Hung. Sacr. illustr. t. I, die andern vier im Codex diplomaticus S. Sedis t. I. veröffentlicht seien.

Der zweite Abschnitt handelt über das Constanzer Concil von 1414. Auch dieses sprach sich zu Gunsten der weltlichen Gewalt des Papstes aus. Auf diesen Ausspruch wird vom Verf. um so mehr Gewicht gelegt, als sich damals die Kirche, um im Sinne der Neuzeit zu reden, im Zustande voller Freiheit befand. Vom 4. Juli 1415 bis zum 11. November 1417, in der unglücklichen Zeit des Schisma und der Gegenpäpste, war die Kirche eigentlich ohne Papst und nur durch das Concil repräsentirt. Es herrscht also kein Druck von oben und kein Privatinteresse. Wie nahe hätte es gelegen, die weltliche Gewalt der Päpste, die äußerliche Lockspeise, für unnöthig zu erklären, um dem Haschen nach dem päpstlichen Throne entgegenzutreten. Das Concil dachte nicht daran, obwohl es schon durch Wikleff und Huß, welche die weltlichen Güter der Kirche für einen Mißbrauch erklärten, darauf hingewiesen wurde. Die Lehren des Wikleff und Huß wurden verurtheilt und in sieben Briefen, von denen vier an die Einwohner von Viterbo, drei an die von Corneto gerichtet sind, beweist das Concil sein lebhaftes Interesse für die Erhaltung der weltlichen Souverainetät des Papstes. Die Einwohner jener beiden Städte hatten bei dem Concil verschiedene Beschwerden vorgebracht, die zum Theil gegen die unsichere päpstliche Herrschaft gerichtet waren. Das Concil beruhigt die Beschwerdeführer über das vorübergehende Unglück des Schisma und verspricht baldige Abhülfe aller gerechten Beschwerden. Ein Bischof wurde abgesandt, um alle bürgerlichen Angelegenheiten dort wie in Rom zu ordnen. — In der ursprünglichen italienischen Ausgabe befindet sich ein Anhang von 17 Seiten, der zehn auf das Concil zu Constanz bezügliche, theilweise noch nicht edirte Actenstücke enthält, darunter auch die 7 eben erwähnten Briefe, in lateinischer und italienischer Sprache. Unsere Ausgabe enthält im Appendix nur einen dieser Briefe vollständig. Eine Anmerkung sagt, er sei der wichtigste und man könne sich nach ihm einen Begriff von den andern machen. Es werden in ihm die Einwohner von Viterbo und Corneto auf ihre Bitten von dem Verbrechen der Rebellion gegen die päpstliche Obrigkeit absolvirt und ihre frühern Privilegien, der Genuß gewisser Einkünfte gegen bestimmte Abgaben, werden von Neuem verliehen. Aus den andern Schriftstücken werden nur kurze Auszüge mitgetheilt, z. B. die Worte des Concils an die Viterber (1. April 1416): Ea nobis maxime cura est, ut omnes et subditi maxime ecclesiae Romanae quemadmodum vinculo humano ac divino pariter sunt adstricti, eidem pareant ac ipsam debita venerentur etc.

Der dritte Abschnitt lautet: Nouvelles Considérations sur le Concile général de Constance. Er befindet sich also nicht in der frühern Ausgabe. Der Hauptinhalt ist folgender: die Bewohner von Camerino in Umbrien hatten sich gegen ihre

1) Die zwei allgemeinen Concilien von Lyon 1245 und von Konstanz 1414 über die weltliche Herrschaft des h. Stuhles, in Betracht gezogen von P. Augustin Theiner. Mit bisher noch nicht veröffentlichten historischen Documenten. Aus dem Italienischen übersetzt. Freiburg, Herder 1862. XVII u. 64 S. 12. 6 Sgr.

Herren, die Verano, welche Lehnsträger des päpstlichen Stuhles waren, empört. Diese wandten sich an das Concil, welches Abhülfe durch seine Commissarien versprach. Die Verano wurden durch eine Bulle in ihre Rechte über Camerino wieder eingesetzt und den Einwohnern wurden gewisse durch den päpstlichen Stuhl verliehene Privilegien zugesichert. Die Bulle selbst scheint verloren zu sein. Der officielle Act der Commissarien des Concils, welche die Bulle mitzutheilen und zu executiren hatten, ist in einer 1762 zu Rom erschienenen Schrift von O. Turchi mitgetheilt. — Ferner wird berichtet über einen Streit der Verano, Braccio und Fortebracci und der Communen Ancona und Perugia. Die Parteien schlossen endlich einen Vertrag und übersandten denselben durch Bartolomeo Bonetti den Vätern des Concils zur Approbation. Die Ratification geschah am 4. April 1417 in einem besondern officiellen Acte. Die Original-Urkunde dieses Actes soll im Central-Archiv zu Florenz sein. Das Concil verurtheilt darin die Irrthümer des Wikleff, Huß und Hieronymus von Prag, welche gegen den weltlichen Besitz der Kirche gerichtet waren, und resumirt alle Freiheiten und Immunitäten, welche der Kirche mit Rücksicht auf ihre Besitzthümer durch die allgemeinen Concilien, und durch weltliche Herrscher, z. B. Carl IV. in der Constitution von Prag (Constitutio Carolina) zugesichert waren. Alle Censuren gegen Usurpatoren der kirchlichen Güter werden erneuert. Es wird dies die Grande Charte der kirchlichen Immunität genannt. Das Recht der römischen Kirche auf ihren weltlichen Besitz wird in jeder Beziehung gewahrt. Dieser Act wurde von Martin V. am 24. März 1418 bestätigt, was insofern wichtig ist, als das Concil mehrere weise Modificationen in der Verwaltung vorschlug: Volumus etiam et intendimus, quod regimina terrarum, provinciarum, civitatum et dominiorum ecclesiae Romanae, quas pro tempore possidebit, nulli nisi cardinali vel praelato ecclesiastico, et ultra quam in his, quae requirunt ministeria laicorum, sed nec vicariatus terrarum ecclesiae Romanae ultra triennium et de cardinalium consilio concedantur vel etiam committantur etc.

Kreuzburg. Augustin Swientek.

Dionysius der Große von Alexandrien. Eine Monographie von Dr. **Dittrich**, Privatdocent der Theologie am königlichen Lyceum Hosianum zu Bransberg. Freiburg, Herder 1867. VII u. 130 S. 8. 16 Sgr.

Der Verf. versucht in der vorliegenden Schrift „ein richtiges und treues Bild von der kirchlichen und literarischen Thätigkeit eines Mannes zu entwerfen, der von seinen Zeitgenossen hoch gefeiert, von der Nachwelt mit dem Beinamen »der Große« geehrt wurde, von dessen zahlreichen Briefen und Abhandlungen uns aber nur wenige Fragmente, und noch dazu bei einem in dieser Sache nicht durchweg unparteiischen Schriftsteller [Eusebius] aufbewahrt sind." Die Dürftigkeit und Zusammenhangslosigkeit des überlieferten Stoffes bereitet dabei allerdings große Schwierigkeiten. Um so mehr ist es zu loben, daß der Verf. trotzdem das Material zu einem Ganzen abzurunden gesucht hat. Er stellt zunächst zusammen, was über die Zeit und Lebensumstände des Dionysius bekannt ist [geb. um 190, Lehrer an der Katechetenschule 231 oder 232, Bischof von Alexandria 248, † 264 oder 265], flicht die Besprechung seiner Briefe und Schriften ein und erörtert weitläufiger seine Stellung zum Novatianismus (S. 51 ff.) und Chiliasmus (S. 68 ff.) und seine verfänglichen Aeußerungen über die Trinität (S. 91 ff.). In diesen Hauptpunkten möchte der Verf. wohl überall das Richtige getroffen haben. Anlage der Schrift, Stil und Schreibart sind, einige mißlungene oder weniger treffende Ausdrücke (z. B. Oratorik für Rhetorik S. 6, Gottesleugner als Uebersetzung von lapsi S. 58) und einige schwerfällige Perioden abgerechnet, gut und der Sache angemessen und bekunden, daß der Verf. auch nicht ohne Talent für die Form ist. Desto nachdrücklicher müssen wir ihn auf einen Fehler in dieser Beziehung aufmerksam machen, den er freilich mit vielen der jetzigen deutschen Schriftsteller und auch manchen katholischen Theologen theilt, und wodurch sie leider vielfach ihre Werke für ein größeres Publicum ungenießbar machen. Ich meine die Mode, Ausdrücke, Wendungen, ja ganze Sätze der Quellen oder sonstige fremdartige Redensarten unverändert in den Text aufzunehmen, statt sich die Mühe zu geben, einen fließenden und treffenden deutschen Ausdruck dafür zu suchen. Das ist freilich bequem, und mag auch für den Fachgelehrten öfters recht deutlich, kurz und concret gesprochen sein; es bleibt aber doch eine Geschmacklosigkeit und Unbeholfenheit, die dem Publicum oft die Lectüre selbst solcher Werke verleidet, die es ihrem Inhalte nach verstehen und mit Nutzen und Interesse lesen könnte. Man hält heut zu Tage mit Recht viel darauf, daß alles leicht zugänglich sei und in bequemer und gefälliger Form geboten werde. Wenn man aber auf jeder Seite auf eine bald kürzere, bald längere, bald sehr lange lateinische, griechische oder hebräische Stelle stößt, so hat nicht jeder Leser die Lust und die Geduld, sich hindurchzuarbeiten und die Arbeit zu thun, die der Autor für ihn hätte thun sollen. Um auf ein concretes Beispiel hinzuweisen, so hat Nägelsbach diese Mode bis ins Unglaubliche getrieben, so daß z. B. seine nachhomerische Theologie kein schriftstellerisches Werk, sondern eine unverarbeitete Materialiensammlung zu nennen ist; so wie dieses Buch sollten ungefähr die Excerptenhefte eines Schriftstellers aussehen, aber nicht sein fertiges Werk selbst. Auch Dittrich fügt einige Male lateinische und griechische Stellen in seine deutsche Construction ohne weiteres hinein, wo es gar nicht nöthig ist, z. B. S. 22: „Worin er neben Gregor von Nyssa und Andern auch den Alexandriner Dionysius censoria virga tangit"; ähnlich S. 44. 45. 61 und sonst.

Im dritten Capitel, das über die Bußfrage handelt, hätte noch Monnies de poenitentia benutzt werden können. S. 80 können wir dem Verf. darin nicht beistimmen, „daß Dionysius nur nebenbei seine grammatischen und exegetischen Bedenken gegen die Authentie der Apokalypse habe vortragen wollen, ohne darauf ein besonders großes Gewicht zu legen." — Als Anhang ist ein chronologisches Verzeichniß der Briefe und Abhandlungen des Dionysius beigefügt; dagegen fehlt eine Inhaltsangabe der einzelnen Capitel, desgleichen ein Verzeichniß der Druckfehler, obwohl solche vorhanden sind. — Im Uebrigen hat sich der Verf. in der Zeitgeschichte fleißig umgesehen, die einschlagende Literatur hinreichend benutzt, beherrscht seinen Stoff und hat eine recht löbliche Erstlingsarbeit geliefert [1]).

Bitburg. H. Kellner.

Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie von **Theodor Zahn**, Repetent in Göttingen. Gotha, Perthes 1867. V u. 245 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Die befremdliche Thatsache, daß Marcell von Ancyra von den arianisirenden Theologen seiner Zeit beständig verfolgt und wiederholt verurtheilt wurde, bei Papst Julius aber und der nicänisch gesinnten Synode zu Sardica Schutz fand und daß dennoch schließlich seine Verurtheilung zu allgemeiner Anerkennung gelangte, hat schon zu vielen und verschiedenen Darstellungen und Beurtheilungen seiner eigenthümlichen Theologie Veranlassung gegeben. Die magdeburger Centuriatoren theilten Marcells Leben in eine orthodoxe und eine häretische Periode, welche letz-

---

1) Einige Berichtigungen gibt die Rec. von Hefele in der Tüb. Quartalschr. 1867, H. 3, S. 509—516. Uebrigens urtheilt auch Hefele: „Der Verf. hat zwar nur einen kleinen Punkt aus dem großen Kreis der Kirchengeschichte herausgehoben; aber er hat ihn auch um so gründlicher und umsichtiger untersucht und in dieser Erstlingsarbeit ein kräftiges Specimen seiner Tüchtigkeit für kirchenhistorische und kritische Studien gegeben."

tere nach der Synode von Sardica begonnen haben sollte. Andere, wie Montagu, Montfaucon und in neuerer Zeit Möhler, suchten Marcells Orthodoxie zu retten, während schon vor ihnen Petavius mit unbefangenem Blick den eigentlichen Stand der Frage durchschaute, indem er die polemische Reproduction der Marcellischen Lehre bei Eusebius im Ganzen richtig würdigte, die Hauptanklagen aber gerechtfertigt fand und auf Tatian, Athenagoras und Theophilus als auf Vorgänger Marcells hinwies. Wenn dieser einen von der kirchlichen Lehrentwicklung bereits überwundenen theologischen Standpunkt festhielt und erneuerte, dann läßt sich die Unsicherheit, welche die Theologen des 4. Jahrhunderts in Beurtheilung seiner Lehre an den Tag legten, wohl begreifen. Von diesem Gesichtspunkte faßt auch Zahn die Sache auf in seiner mit rühmenswerthem Fleiß verfaßten dogmenhistorischen Monographie, welche in drei Abschnitten die Stellung Marcells in seiner Zeit, den Inhalt seiner Lehre und deren Stellung im dogmengeschichtlichen Proceß behandelt.

Was die Lehre Marcells betrifft, so ist zwar dies für uns kein neues Resultat, daß sie nicht orthodox war; aber der Werth der Darstellung, die Z. von dieser Lehre gibt, liegt darin, daß er seine Resultate durch eine genaue und gründliche Analyse der Eusebianischen Excerpte und der Fragmente Marcells selbst gewinnt, dabei Eusebs Paraphrase von dem Original richtig zu unterscheiden, die Lehrbegriffe scharf zu begrenzen und ein Ganzes der Marcellischen Theologie zu construiren sucht. Im Kampfe gegen den Arianismus galt es, die vormenschliche Würde Jesu, des menschgewordenen Logos, zu bestimmen. Nun lehrt Marcell die Wesenseinheit des Logos mit dem Vater, bestreitet aber den Begriff der vorzeitlichen und ewigen Zeugung, und diese Negation bezeichnet im Allgemeinen seinen Standpunkt. Christus ist demgemäß in seiner Präexistenz nicht Sohn Gottes, sondern wurde es erst in Folge der Menschwerdung. Marcellus kennt wohl die Gefahr, durch solche Annahme in den Sabellianismus zu verfallen, glaubt aber zur Bestimmung der ewigen Natur Christi sich auf den Logosbegriff beschränken zu müssen, weil sich in der h. Schrift kein Grund finde, eine ewige Zeugung anzunehmen (S. 100—118). Der Logos ist ewig, weil er Gott ist; als solcher aber kann er vor seinem Eingehen in die heilsökonomischen Verhältnisse nichts anders gewesen sein, als was der Logosname besagt. Der h. Johannes beginnt sein Evangelium mit einer dreimaligen Bezeugung der Ewigkeit des Logos. Der erste Satz: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, sagt das ewige Sein des Logos im Vater aus; der zweite: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, lehrt eine Unterschiedenheit des Logos vom Vater; der dritte: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, wehrt einer Zerreißung der Gottheit. Das Wort *ἀρχή* aber bedeutet den Anfang der Zeit, in welchem Gott im Begriffe steht, die Welt zu schaffen. In diesem Anfang nimmt nun Marcell eine doppelte Existenzweise des Logos an, ein *δυνάμει εἶναι* und ein *ἐνεργείᾳ εἶναι*. Letzteres bezeichnet ein Sein des Logos als wirkende Kraft, den heraustretenden Logos. Daneben aber bleibt er *δυνάμει* im Vater, d. i. in Gott ruhende Kraft. Er trennt sich von Gott oder tritt aus ihm hervor zum Zweck der Weltschöpfung und Erlösung, ohne aufzuhören, *δυνάμει* in Gott zu sein; er eint sich mit dem Menschen und kehrt nach Erreichung seines Weltzweckes zu Gott zurück. Der beim Beginn der Welt *ἐνεργείᾳ* existirende Logos wäre sonach, was Z. gegenüber von Baur und Dorner hervorhebt, selbst die *ἐνέργεια δραστική*, deren die Welt zu ihrer Entstehung bedurfte. M. kennt wohl eine innergöttliche Bewegung, aber nur eine durch die Beziehung zur Welt veranlaßte Veränderung des Verhältnisses zwischen Gott und Logos. Diese Veränderung nennt er ein Hervortreten, während er den Begriff der Erzeugung auf die Bezeichnung der Menschwerdung beschränkt. Doch jene erste die Geschichte eröffnende Bewegung Gottes nach außen, welche ein Hervorgehen des Logos und ein Entsenden von Seiten des Vaters ist, will er allenfalls auch mit *γεννᾶσθαι*, *γεννᾶν* bezeichnen lassen. Er selbst thut es nie, läßt aber diese Ausdrucksweise um so mehr zu, als er nur in diesem Sinne auch den Buchstaben des nicänischen Symbols sich zueignen konnte.

Das neue Verhältniß zu Gott, in welches der Logos zum Zweck der Weltschöpfung eintritt, sein gleichzeitiges Sein in Gott und bei Gott, hört nicht auf nach der Weltschöpfung, sondern steigert sich noch bis zur Menschwerdung hin, hört auch nach dem Ende des menschlichen Lebens des Logos noch nicht auf, sondern erst nach dem Weltgericht findet der dem Hervortreten bei der Weltschöpfung entsprechende Act des Zurücktretens statt. M. denkt sich Gott nicht abwechselnd redend und schweigend, wie Einige angenommen haben; jenes Hervortreten des Logos ist nicht ein einmaliges, je und dann sich wiederholendes Ereigniß, sondern Eröffnung eines zusammenhängenden Verhältnisses Gottes zur Welt. Vater und Logos treten aber einander nicht gegenüber, wie zwei selbständige für sich seiende Wesen, Hypostasen oder Personen, die einander gegenüberständen, wie ein Sohn seinem Vater. Um einer solchen Scheidung entgegenzutreten, verwendet M. besonders das Alte Testament und betont, daß letzteres die Einzigkeit und Einpersönlichkeit Gottes lehre. Das dem Logos in Gott Gegenüberstehende nennt er *πατήρ*, weil er keine andere dem Logosnamen entsprechendere Bezeichnung dafür hat und weil er zugibt, daß in gewissem Sinne das Hervortretende (der Logos) ein Erzeugniß des entsendenden Vaters genannt werden könne. Beide zusammen sind *ὁ θεός* oder *ἡ μονάς*. Von einer Trias kann bei M. nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein. Daß Sohn und Geist im Vater ihre *ἀρχή* haben und im Gegensatz zu dem einen *ἀγέννητος* beide *γεννητά* seien, geißelt er überall als äußersten Unverstand und schriftwidrigen Polytheismus. Er gebraucht den Ausdruck: die Monas dehnt sich aus zur Trias, aber dieser Ausdruck genügt ihm nicht, und gerade da, wo er ihn gebraucht, nennt er das damit benannte Verhältniß ein unnennbares (S. 118—154).

An die Lehre des Paul von Samosata streift M. an, wenn er sagt, nicht der Logos an sich sei das Bild Gottes, sondern in Verbindung mit dem nach seinem oder nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen; wenn er das menschliche Fleisch ein Bild des Logos und nur sofern der Logos durch dasselbe erscheine, ein Bild Gottes nennt; wenn er endlich behauptet, nicht der Logos vor der Menschwerdung heiße der Erstgeborne aller Creatur, sondern der erste neue Mensch. Allein er unterscheidet Christus von jedem bloß inspirirten Propheten und sagt ausdrücklich, daß der Mensch verflucht sei, der auf einen Menschen seine Hoffnung setze. Seine polemische Aufgabe legte es ihm besonders nahe, zu zeigen, wie auch der menschgewordene Logos sich seiner ewigen Einheit mit dem Vater bewußt gewesen und der als Energie von Gott ausgegangene, aber als Dynamis in Gott seiende Logos geblieben sei. Der *σωτήρ* erscheint als die die *σάρξ* und den *λόγος* in sich befassende Person. Die menschliche Natur ist die für seinen Zweck zwar unerläßliche, aber für ihn selbst werthlose *προσθήκη*; der Logos ist das Personbildende, dem die unpersönliche Natur, das menschliche Fleisch Christi als Organ dient, und diesem Fleisch verleiht er seine Kraft und Unsterblichkeit. Diese unpersönliche Menschennatur erscheint jedoch nicht als ein todtes Werkzeug, eine leblose, nur mechanisch bewegte Figur, denn sie zieht den Logos wenigstens für kurze Zeit mit hinein in ihr schwächeres Empfinden, so daß er z. B. ihre Abneigung gegen den Tod empfindet. Also ist die Meinung Marcells weder eigentlich samosatenisch noch eigentlich patripassianisch; aber überall, wo er das Wesen des menschgewordenen Logos auseinandersetzt, zeigt sich ein Ringen mit dem damals noch wenig in Angriff genommenen Problem (S. 155—166).

Als Grund der Menschwerdung gilt ihm die Sünde. Was der Logos als menschgewordener empfängt, erwirbt, ist als Erwerb der Menschheit anzusehen und er hat den Menschen nicht

Herren, die Verano, welche Lehnsträger des päpstlichen Stuhles waren, empört. Diese wandten sich an das Concil, welches Abhülfe durch seine Commissarien versprach. Die Verano wurden durch eine Bulle in ihre Rechte über Camerino wieder eingesetzt und den Einwohnern wurden gewisse durch den päpstlichen Stuhl verliehene Privilegien zugesichert. Die Bulle selbst scheint verloren zu sein. Der officielle Act der Commissarien des Concils, welche die Bulle mitzutheilen und zu executiren hatten, ist in einer 1762 zu Rom erschienenen Schrift von O. Turchi mitgetheilt. — Ferner wird berichtet über einen Streit der Verano, Braccio und Fortebracci und der Communen Ancona und Perugia. Die Parteien schlossen endlich einen Vertrag und übersandten denselben durch Bartolomeo Bonetti den Vätern des Concils zur Approbation. Die Ratification geschah am 4. April 1417 in einem besondern officiellen Acte. Die Original-Urkunde dieses Actes soll im Central-Archiv zu Florenz sein. Das Concil verurtheilt darin die Irrthümer des Wikleff, Huß und Hieronymus von Prag, welche gegen den weltlichen Besitz der Kirche gerichtet waren, und resumirt alle Freiheiten und Immunitäten, welche der Kirche mit Rücksicht auf ihre Besitzthümer durch die allgemeinen Concilien, und durch weltliche Herrscher, z. B. Carl IV. in der Constitution von Prag (Constitutio Carolina) zugesichert waren. Alle Censuren gegen Usurpatoren der kirchlichen Güter werden erneuert. Es wird dies die Grande Charte der kirchlichen Immunität genannt. Das Recht der römischen Kirche auf ihren weltlichen Besitz wird in jeder Beziehung gewahrt. Dieser Act wurde von Martin V. am 24. März 1418 bestätigt, was insofern wichtig ist, als das Concil mehrere weise Modificationen in der Verwaltung vorschlug: Volumus etiam et intendimus, quod regimina terrarum, provinciarum, civitatum et dominiorum ecclesiae Romanae, quas pro tempore possidebit, nulli nisi cardinali vel praelato ecclesiastico, et ultra quam in his, quae requirunt ministeria laicorum, sed nec vicariatus terrarum ecclesiae Romanae ultra triennium et de cardinalium consilio concedantur vel etiam committantur etc.

Kreutzburg. Augustin Swientek.

Dionysius der Große von Alexandrien. Eine Monographie von Dr. **Dittrich**, Privatdocent der Theologie am königlichen Lyceum Hosianum zu Bransberg. Freiburg, Herder 1867. VII u. 130 S. 8. 16 Sgr.

Der Verf. versucht in der vorliegenden Schrift „ein richtiges und treues Bild von der kirchlichen und literarischen Thätigkeit eines Mannes zu entwerfen, der von seinen Zeitgenossen hoch gefeiert, von der Nachwelt mit dem Beinamen »der Große« geehrt wurde, von dessen zahlreichen Briefen und Abhandlungen uns aber nur wenige Fragmente, und noch dazu bei einem in dieser Sache nicht durchweg unparteiischen Schriftsteller [Eusebius] aufbewahrt sind." Die Dürftigkeit und Zusammenhangslosigkeit des überlieferten Stoffes bereitet dabei allerdings große Schwierigkeiten. Um so mehr ist es zu loben, daß der Verf. trotzdem das Material zu einem Ganzen abzurunden gesucht hat. Er stellt zunächst zusammen, was über die Zeit und Lebensumstände des Dionysius bekannt ist [geb. um 190, Lehrer an der Katechetenschule 231 oder 232, Bischof von Alexandria 248, † 264 oder 265], flicht die Besprechung seiner Briefe und Schriften ein und erörtert weitläufiger seine Stellung zum Novatianismus (S. 51 ff.) und Chiliasmus (S. 68 ff.) und seine verfänglichen Aeußerungen über die Trinität (S. 91 ff.). In diesen Hauptpunkten möchte der Verf. wohl überall das Richtige getroffen haben. Anlage der Schrift, Stil und Schreibart sind, einige mißlungene oder weniger treffende Ausdrücke (z. B. Oratorik für Rhetorik S. 6, Gottesleugner als Uebersetzung von lapsi S. 58) und einige schwerfällige Perioden abgerechnet, gut und der Sache angemessen und bekunden, daß der Verf. auch nicht ohne Talent für die Form ist. Desto nachdrücklicher müssen wir ihn auf einen Fehler in dieser Beziehung aufmerksam machen, den er freilich mit vielen der jetzigen deutschen Schriftsteller und auch manchen katholischen Theologen theilt, und wodurch sie leider vielfach ihre Werke für ein größeres Publicum ungenießbar machen. Ich meine die Mode, Ausdrücke, Wendungen, ja ganze Sätze der Quellen oder sonstige fremdartige Redensarten unverändert in den Text aufzunehmen, statt sich die Mühe zu geben, einen fließenden und treffenden deutschen Ausdruck dafür zu suchen. Das ist freilich bequem, und mag auch für den Fachgelehrten öfters recht deutlich, kurz und concret gesprochen sein; es bleibt aber doch eine Geschmacklosigkeit und Unbeholfenheit, die dem Publicum oft die Lectüre selbst solcher Werke verleidet, die es ihrem Inhalte nach verstehen und mit Nutzen und Interesse lesen könnte. Man hält heut zu Tage mit Recht viel darauf, daß alles leicht zugänglich sei und in bequemer und gefälliger Form geboten werde. Wenn man aber auf jeder Seite auf eine bald kürzere, bald längere, bald sehr lange lateinische, griechische oder hebräische Stelle stößt, so hat nicht jeder Leser die Lust und die Geduld, sich hindurchzuarbeiten und die Arbeit zu thun, die der Autor für ihn hätte thun sollen. Um auf ein concretes Beispiel hinzuweisen, so hat Nägelsbach diese Mode bis ins Unglaubliche getrieben, so daß z. B. seine nachhomerische Theologie kein schriftstellerisches Werk, sondern eine unverarbeitete Materialiensammlung zu nennen ist; so wie dieses Buch sollten ungefähr die Excerptenhefte eines Schriftstellers aussehen, aber nicht sein fertiges Werk selbst. Auch Dittrich fügt einige Male lateinische und griechische Stellen in seine deutsche Construction ohne weiteres hinein, wo es gar nicht nöthig ist, z. B. S. 22: „Worin er neben Gregor von Nyssa und Andern auch den Alexandriner Dionysius censoria virga tangit"; ähnlich S. 44. 45. 61 und sonst.

Im dritten Capitel, das über die Bußfrage handelt, hätte noch Monnies de poenitentia benutzt werden können. S. 80 können wir dem Verf. darin nicht beistimmen, „daß Dionysius nur nebenbei seine grammatischen und exegetischen Bedenken gegen die Authentie der Apokalypse habe vortragen wollen, ohne darauf ein besonders großes Gewicht zu legen." — Als Anhang ist ein chronologisches Verzeichniß der Briefe und Abhandlungen des Dionysius beigefügt; dagegen fehlt eine Inhaltsangabe der einzelnen Capitel, desgleichen ein Verzeichniß der Druckfehler, obwohl solche vorhanden sind. — Im Uebrigen hat sich der Verf. in der Zeitgeschichte fleißig umgesehen, die einschlagende Literatur hinreichend benutzt, beherrscht seinen Stoff und hat eine recht löbliche Erstlingsarbeit geliefert [1]).

Bitburg. H. Kellner.

Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie von **Theodor Zahn**, Repetent in Göttingen. Gotha, Perthes 1867. V u. 245 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Die befremdliche Thatsache, daß Marcell von Ancyra von den arianisirenden Theologen seiner Zeit beständig verfolgt und wiederholt verurtheilt wurde, bei Papst Julius aber und der nicänisch gesinnten Synode zu Sardica Schutz fand und daß dennoch schließlich seine Verurtheilung zu allgemeiner Anerkennung gelangte, hat schon zu vielen und verschiedenen Darstellungen und Beurtheilungen seiner eigenthümlichen Theologie Veranlassung gegeben. Die magdeburger Centuriatoren theilten Marcells Leben in eine orthodoxe und eine häretische Periode, welche letz-

1) Einige Berichtigungen gibt die Rec. von Hefele in der Tüb. Quartalschr. 1867, H. 3, S. 509—516. Uebrigens urtheilt auch Hefele: „Der Verf. hat zwar nur einen kleinen Punkt aus dem großen Kreis der Kirchengeschichte herausgehoben; aber er hat ihn auch um so gründlicher und umsichtiger untersucht und in dieser Erstlingsarbeit ein kräftiges Specimen seiner Tüchtigkeit für kirchenhistorische und kritische Studien gegeben."

tere nach der Synode von Sardica begonnen haben sollte. Andere, wie Montagu, Montfaucon und in neuerer Zeit Möhler, suchten Marcells Orthodoxie zu retten, während schon vor ihnen Petavius mit unbefangenem Blick den eigentlichen Stand der Frage durchschaute, indem er die polemische Reproduction der Marcellischen Lehre bei Eusebius im Ganzen richtig würdigte, die Hauptanklagen aber gerechtfertigt fand und auf Tatian, Athenagoras und Theophilus als auf Vorgänger Marcells hinwies. Wenn dieser einen von der kirchlichen Lehrentwicklung bereits überwundenen theologischen Standpunkt festhielt und erneuerte, dann läßt sich die Unsicherheit, welche die Theologen des 4. Jahrhunderts in Beurtheilung seiner Lehre an den Tag legten, wohl begreifen. Von diesem Gesichtspunkte faßt auch Zahn die Sache auf in seiner mit rühmenswerthem Fleiß verfaßten dogmenhistorischen Monographie, welche in drei Abschnitten die Stellung Marcells in seiner Zeit, den Inhalt seiner Lehre und deren Stellung im dogmengeschichtlichen Proceß behandelt.

Was die Lehre Marcells betrifft, so ist zwar dies für uns kein neues Resultat, daß sie nicht orthodox war; aber der Werth der Darstellung, die Z. von dieser Lehre gibt, liegt darin, daß er seine Resultate durch eine genaue und gründliche Analyse der Eusebianischen Excerpte und der Fragmente Marcells selbst gewinnt, dabei Eusebs Paraphrase von dem Original richtig zu unterscheiden, die Lehrbegriffe scharf zu begrenzen und ein Ganzes der Marcellischen Theologie zu construiren sucht. Im Kampfe gegen den Arianismus galt es, die vormenschliche Würde Jesu, des menschgewordenen Logos, zu bestimmen. Nun lehrt Marcell die Wesenseinheit des Logos mit dem Vater, bestreitet aber den Begriff der vorzeitlichen und ewigen Zeugung, und diese Negation bezeichnet im Allgemeinen seinen Standpunkt. Christus ist demgemäß in seiner Präexistenz nicht Sohn Gottes, sondern wurde es erst in Folge der Menschwerdung. Marcellus kennt wohl die Gefahr, durch solche Annahme in den Sabellianismus zu verfallen, glaubt aber zur Bestimmung der ewigen Natur Christi sich auf den Logosbegriff beschränken zu müssen, weil sich in der h. Schrift kein Grund finde, eine ewige Zeugung anzunehmen (S. 100—118). Der Logos ist ewig, weil er Gott ist; als solcher aber kann er vor seinem Eingehen in die heilsökonomischen Verhältnisse nichts anders gewesen sein, als was der Logosname besagt. Der h. Johannes beginnt sein Evangelium mit einer dreimaligen Bezeugung der Ewigkeit des Logos. Der erste Satz: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*, sagt das ewige Sein des Logos im Vater aus; der zweite: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, lehrt eine Unterschiedenheit des Logos vom Vater; der dritte: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, wehrt einer Zerreißung der Gottheit. Das Wort *ἀρχή* aber bedeutet den Anfang der Zeit, in welchem Gott im Begriffe steht, die Welt zu schaffen. In diesem Anfang nimmt nun Marcell eine doppelte Existenzweise des Logos an, ein *δυνάμει εἶναι* und ein *ἐνεργείᾳ εἶναι*. Letzteres bezeichnet ein Sein des Logos als wirkende Kraft, den heraustretenden Logos. Daneben aber bleibt er *δυνάμει* im Vater, d. i. in Gott ruhende Kraft. Er trennt sich von Gott oder tritt aus ihm hervor zum Zweck der Weltschöpfung und Erlösung, ohne aufzuhören, *δυνάμει* in Gott zu sein; er eint sich mit dem Menschen und kehrt nach Erreichung seines Weltzweckes zu Gott zurück. Der beim Beginn der Welt *ἐνεργείᾳ* existirende Logos wäre sonach, was Z. gegenüber von Baur und Dorner hervorhebt, selbst die *ἐνέργεια δραστική*, deren die Welt zu ihrer Entstehung bedurfte. M. kennt wohl eine innergöttliche Bewegung, aber nur eine durch die Beziehung zur Welt veranlaßte Veränderung des Verhältnisses zwischen Gott und Logos. Diese Veränderung nennt er ein Hervortreten, während er den Begriff der Erzeugung auf die Bezeichnung der Menschwerdung beschränkt. Doch jene erste die Geschichte eröffnende Bewegung Gottes nach außen, welche ein Hervorgehen des Logos und ein Entsenden von Seiten des Vaters ist, will er allenfalls auch mit *γεννᾶσθαι*, *γεννᾶν* bezeichnen lassen. Er selbst thut es nie, läßt aber diese Ausdrucksweise um so mehr zu, als er nur in diesem Sinne auch den Buchstaben des nicänischen Symbols sich zueignen konnte.

Das neue Verhältniß zu Gott, in welches der Logos zum Zweck der Weltschöpfung eintritt, sein gleichzeitiges Sein in Gott und bei Gott, hört nicht auf nach der Weltschöpfung, sondern steigert sich noch bis zur Menschwerdung hin, hört auch nach dem Ende des menschlichen Lebens des Logos noch nicht auf, sondern erst nach dem Weltgericht findet der dem Hervortreten bei der Weltschöpfung entsprechende Act des Zurücktretens statt. M. denkt sich Gott nicht abwechselnd redend und schweigend, wie Einige angenommen haben; jenes Hervortreten des Logos ist nicht ein einmaliges, je und dann sich wiederholendes Ereigniß, sondern Eröffnung eines zusammenhängenden Verhältnisses Gottes zur Welt. Vater und Logos treten aber einander nicht gegenüber, wie zwei selbständige für sich seiende Wesen, Hypostasen oder Personen, die einander gegenüberständen, wie ein Sohn seinem Vater. Um einer solchen Scheidung entgegenzutreten, verwendet M. besonders das Alte Testament und betont, daß letzteres die Einzigkeit und Einpersönlichkeit Gottes lehre. Das dem Logos in Gott Gegenüberstehende nennt er *πατήρ*, weil er keine andere dem Logosnamen entsprechendere Bezeichnung dafür hat und weil er zugibt, daß in gewissem Sinne das Hervortretende (der Logos) ein Erzeugniß des entsendenden Vaters genannt werden könne. Beide zusammen sind *ὁ θεός* oder *ἡ μονάς*. Von einer Trias kann bei M. nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein. Daß Sohn und Geist im Vater ihre *ἀρχή* haben und im Gegensatz zu dem einen *ἀγέννητος* beide *γεννητά* seien, geißelt er überall als äußersten Unverstand und schriftwidrigen Polytheismus. Er gebraucht den Ausdruck: die Monas dehnt sich aus zur Trias, aber dieser Ausdruck genügt ihm nicht, und gerade da, wo er ihn gebraucht, nennt er das damit benannte Verhältniß ein unnennbares (S. 118—154).

An die Lehre des Paul von Samosata streift M. an, wenn er sagt, nicht der Logos an sich sei das Bild Gottes, sondern in Verbindung mit dem nach seinem oder nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen; wenn er das menschliche Fleisch ein Bild des Logos und nur sofern der Logos durch dasselbe erscheine, ein Bild Gottes nennt; wenn er endlich behauptet, nicht der Logos vor der Menschwerdung heiße der Erstgeborne aller Creatur, sondern der erste neue Mensch. Allein er unterscheidet Christus von jedem bloß inspirirten Propheten und sagt ausdrücklich, daß der Mensch verflucht sei, der auf einen Menschen seine Hoffnung setze. Seine polemische Aufgabe legte es ihm besonders nahe, zu zeigen, wie auch der menschgewordene Logos sich seiner ewigen Einheit mit dem Vater bewußt gewesen und der als Energie von Gott ausgegangene, aber als Dynamis in Gott seiende Logos geblieben sei. Der *σωτήρ* erscheint als die die *σάρξ* und den *λόγος* in sich befassende Person. Die menschliche Natur ist die für seinen Zweck zwar unerläßliche, aber für ihn selbst werthlose *προσθήκη*; der Logos ist das Personbildende, dem die unpersönliche Natur, das menschliche Fleisch Christi als Organ dient, und diesem Fleisch verleiht er seine Kraft und Unsterblichkeit. Diese unpersönliche Menschennatur erscheint jedoch nicht als ein todtes Werkzeug, eine leblose, nur mechanisch bewegte Figur, denn sie zieht den Logos wenigstens für kurze Zeit mit hinein in ihr schwächeres Empfinden, so daß er z. B. ihre Abneigung gegen den Tod empfindet. Also ist die Meinung Marcells weder eigentlich samosatenisch noch eigentlich patripassianisch; aber überall, wo er das Wesen des menschgewordenen Logos auseinandersetzt, zeigt sich ein Ringen mit dem damals noch wenig in Angriff genommenen Problem (S. 155—166).

Als Grund der Menschwerdung gilt ihm die Sünde. Was der Logos als menschgewordener empfängt, erwirbt, ist als Erwerb der Menschheit anzusehen und er hat den Menschen nicht

bloß unvergänglich und unsterblich, sondern auch zum Theilhaber der göttlichen Weltherrschaft gemacht. Wenn also von einer ihm vom Vater verliehenen Herrlichkeit in der Schrift die Rede ist, so hat sie der Logos als menschgewordener Mittler empfangen, um mit derselben die frommen Menschen zu verherrlichen: er wird als Mensch König, damit es der Mensch durch ihn werde. Dem menschlichen Reiche des Logos, das einen geschichtlichen Anfang genommen hat, ist auch von vornherein ein bestimmtes Ende gesetzt: es hat ein Ende, wenn alles unter seine Füße gethan ist. Denn alsdann bedarf er nicht mehr dieser bloß theilweisen Herrschaft, da er des ganzen Weltalls König sein wird. Hiermit ist der andere Gedanke nothwendig verbunden, daß dann auch die menschliche Seinsweise des Logos ein Ende haben werde. Denn wenn der Zweck seiner Menschwerdung erreicht, wenn alles, was uns betrifft, durch seine Vorsehung und Wirkung in der Zeit des Gerichtes zum Ziele gelangt ist, bedarf es auch dessen nicht mehr, daß der Logos neben seinem Sein als Dynamis in Gott auch noch sein Sein als Energie außer Gott festhalte. Er wird wieder, was er vor der Weltschöpfung war, der lediglich in Gott seiende und mit Gott die Welt regierende Logos: *συμβασιλεύει τῷ πατρί*. Nun aber erhebt sich die Frage, was denn aus der menschlichen Natur Christi werden solle. Daß sie nicht mit dem Logos vereinigt in die ewige Einheit des göttlichen Wesens werde aufgenommen werden, stand für M. fest; wenn er aber erklären soll, was denn mit ihr geschehe, so ist er um eine Auskunft verlegen und beruft sich darauf, daß die h. Schrift keine deutliche Antwort gebe. Allein wenn der durch die Sünde veranlaßte Weltzustand völlig aufgehoben werden soll, so schien auch die um ihretwillen nothwendig gewordene Incarnation des Logos nur ein geschichtliches Ereigniß von vorübergehender Wirklichkeit sein zu dürfen. Der Logos wird also am Ende der Welt in seine der Sünde vorangehende Daseinsweise zurückkehren, d. h. seiner menschlichen Natur sich entkleiden als einer Knechtsgestalt, eines Kleides, das er ablegt, nachdem der Dienst gethan ist. Ist gleich diese Natur durch seine Einwohnung unsterblich, ja übermenschlich herrlich geworden, so ist sie doch kein persönliches Geisteswesen, dem die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit von Natur aus zukäme (S. 166—180).

M. tadelt an seinen Gegnern die beständige Berufung auf selbstgemachte Autoritäten und dies, daß sie in ihrer theologischen Speculation sich zu sehr von philosophischen Theorieen beeinflussen ließen. Er glaubt eine reine und haltbare Erkenntniß der theologischen und christologischen Wahrheiten allein aus der h. Schrift gewinnen zu können. Uebrigens will er seine Lehre auch von seinen Vorfahren ererbt und nichts Neues gelehrt haben. Er ist Gegner des Origenes und der durch ihn zur Herrschaft gelangten subordinatianischen Richtung und glaubt, daß es vor Origenes und neben der von ihm ausgehenden Richtung eine gesundere und schriftgemäßere Theologie gebe. Der Vorwurf des Ebionitismus traf ihn, weil seine Lehre mit der des Photin, den man seinen Schüler nannte, zusammengestellt wurde, obwohl wir von keinen andern Berührungspunkten wissen, als daß beide vorwiegend das Alte Testament gebrauchen, um die Einheit Gottes zu beweisen, und keinen Sohn Gottes vor der Geburt Jesu, sondern nur einen Logos kennen. Das andere häretische Extrem, den Sabellianismus, verwirft M. ausdrücklich und glaubt als den Grundfehler des Sabellius die Verkennung des Logos bezeichnen zu dürfen; dadurch sei seine ganze Gotteslehre verdunkelt. Das Verwandtschaftsverhältniß zwischen beiden besteht aber darin, daß sie die Trinitätslehre von der Heilsökonomie abhängig oder die Welt- und Heilsgeschichte zur Geschichte des sich in ihr offenbarenden Gottes machen. Daß M. den Grundfehler des Sabellius in der Verkennung des Logos erblickte, hat seinen Grund darin, daß die Logoslehre das Band war, welches ihn mit der bisherigen kirchlichen Lehrweise verknüpfte. — Welches sind nun die Väter, an die er sich anschloß oder von denen er seine theologische Erkenntniß will ererbt haben? Indem er, sagt Zahn, Christus Gottes Sohn sein ließ, weil er, obwohl von Ewigkeit seiend, doch durch Gottes außerordentliche Wirkung auf die Jungfrau einen Anfang menschlichen Lebens genommen hat, ging er auf die ältesten Formen der Christologie im nachapostolischen Zeitalter zurück. Indem er den Logosnamen als den für das vormenschliche Sein Christi geeignetsten Ausdruck wählte und die Selbstbewegung des göttlichen Wesens, welche die Welt hervorbringt, als ein Hervorgehen des Logos und nur uneigentlich als eine Erzeugung desselben bezeichnete, ging er auf die vollkommeneren Formen der Logoslehre bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts zurück. In seiner theologischen Gesammtanschauung ist er ein treuer Nachfolger des Irenäus; die zwischen Irenäus und ihm liegende Entwicklung aber, vor allem die alexandrinische Theologie, konnte ihm nur als Verirrung erscheinen. Demgemäß würde die Lehre Marcells mehr als eine reactionäre, denn als eine revolutionäre Erscheinung zu betrachten sein und daraus ließe es sich erklären, warum die Zeitgenossen sich so schwer in ihn zu finden wußten und bei der eingestandenen Unmöglichkeit, ihn einer der bereits vorhandenen häretischen Kategorieen einzuordnen oder bestimmt sein Verhältniß zu einer derselben anzugeben, ihn höchstens als eine Mischung aus allen möglichen Häresien bezeichneten (S. 187—245).

Diese Ansicht scheint uns im Wesentlichen richtig zu sein. Unverkennbar schließt sich die Marcellische Logoslehre an eine frühere, vornicänische an; allein eben indem M. der kirchlichen Lehrentwicklung gegenüber eine frühere, unvollkommenere Form der Trinitätslehre festhielt und von diesem Standpunkt aus gegen die arianisirende Richtung ankämpfte, die den hypostatischen Unterschied betonte und zu einem Wesensunterschied zu erweitern drohte, wurde jene unvollkommene, noch weniger entwickelte Form unter seinen Händen zu einer häretischen, da er sie einseitig nur nach der Richtung entwickelte, daß er den hypostatischen Unterschied fast gänzlich aufhob.

Nun ist aber M. auf dem Concil zu Nicäa in erster Reihe als Gegner des Arianismus und Vertheidiger der Homousie aufgetreten, und es erhebt sich demgemäß die interessante Frage, in welchem Verhältniß er zum nicänischen Symbolum steht. Es ist vor Allem klar, daß er vom Standpunkt seiner Lehre aus ein entschiedener Gegner des Arianismus sein mußte. Auch die Thatsache ist nicht befremdlich, daß er nach dem Concil als der entschiedenste Gegner der Eusebianer auftrat; denn ihm war ebenso klar, wie der Eusebianischen Partei, daß eine tiefe Kluft sie von einander trenne. Er war aber auch in gleicher Weise überzeugt, daß der Glaube, den er festhalte, zu Nicäa über eine heidnische Entartung des Christenthums gesiegt habe; er wollte seine Theologie als richtige Auslegung des nicänischen *ὁμοούσιος* verstanden wissen, und fand den Anklagen der Eusebianer gegenüber bei Papst Julius, Athanasius und den Nicänern zu Sardica Schutz und Anerkennung, ausgenommen, daß Athanasius seine Unterscheidung des Logos und Sohnes Gottes und seine Ansicht über die Ausdehnung der Monas zur Trias bekämpft hat. Daß er solche Anerkennung fand, erklärt sich zunächst daraus, daß die Anklage seiner Gegner, die ihn mit Sabellius, Paul von Samosata und Photin zusammenstellten, wesentliche Unrichtigkeiten enthielten, daß er ferner den Zusammenhang seiner Lehre mit der vornicänischen darthun und bei Darlegung seiner Logoslehre sich solcher Ausdrücke bedienen konnte, die ebenso einen orthodoxen als einen ihm eigenen Sinn zuließen, und daß demzufolge der Papst, Athanasius und die sardicensische Synode eine ausdrückliche Verwerfung seiner Lehre nicht für nothwendig halten mußten. Dem entspricht, wenn Epiphanius berichtet, Athanasius habe, über die Lehre Marcells befragt, ihn weder vertheidigt noch sei er über ihn losgefahren; nur durch ein Lächeln habe er angedeutet, daß M. von Verkehrtheit nicht fern sei; er habe ihn aber angesehen als Einen, der sich gerechtfertigt habe Dieses

Lächeln, sagt Zahn mit Recht, ist wirklich der treffende Ausdruck für die Meinung der Nicäner. Man begriff nicht, warum „der alte Mann" bei all seiner energischen Bekämpfung des Arianismus, bei ebenso bestimmter Verwerfung der sabellianischen Lehre und bei seiner beständigen Versicherung, mit ihnen gleichen Glaubens zu sein, dennoch nicht in die Bahnen ihrer Theologie einlenken wollte, sondern immer eine eigenthümliche theologische Anschauungsweise durchblicken ließ (S. 84—85). Anders urtheilte der h. Basilius, der wiederholt das kirchliche Anathem über die Lehre Marcells forderte, ohne mit seinem Antrag bei Athanasius und dem Papste durchzudringen. Erst zu Constantinopel kam der Name der Marcellianer auf die Ketzerliste. Zu dem Verhalten des Basilius trugen offenbar seine unionistischen Bestrebungen und der Umstand bei, daß er Marcells Lehre für nicht minder häretisch, verderblich und gottlos hielt, als den Arianismus. Es konnte wohl zu seiner Zeit, nachdem über die Marcellische Lehre so viel geschrieben und so oft verhandelt worden war, ihre Differenz vom nicänischen Bekenntniß klar genug hervorgetreten sein, während ihr Zusammenhang mit der Lehre der vornicänischen Väter nicht mehr beachtet wurde, und in Folge davon konnte eine Verwerfung derselben hinlänglich motivirt scheinen.

Allein woher die verschiedene Beurtheilung, die jene Lehre auch jetzt noch im Morgen- und Abendlande fand? Zahn führt als Grund an, daß das ὁμοούσιος, wenigstens im Morgenlande, in einem andern Sinn zu allgemeiner Geltung gelangt sei, als es ursprünglich zu Nicäa aufgestellt wurde. Wir wissen nun wohl, daß die Morgenländer zur Zeit des h. Basilius besonders den Hypostasen-Unterschied betonten, während man auf dem Concil zu Nicäa den Arianern gegenüber die Wesenseinheit hervorhob. Allein dieß sind eben die zwei Seiten der christlichen Trinitätslehre, die einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. Drückt sich auch Basilius so aus, als ob er unter der Homousie nur eine Gattungseinheit verstehe, so entsteht doch die Frage, ob er das generische Verhältniß ohne Weiteres auf das trinitarische Leben Gottes übertragen oder nicht vielmehr dasselbe nur vergleichsweise gebrauchen und daran den Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις deutlich machen wollte. Gewiß hielt er mit seinen Zeitgenossen ebensogut den Glauben an Einen Gott, statt an drei Götter fest, wie die Nicäner; nur setzt er den Unterschied zwischen Wesen und Hypostase klarer aus einander und tadelt diesem Standpunkt gemäß an den Arianern die „nicht ausreichende Würdigung des Sohnes", während die Nicäner zur Wahrung der Wesenseinheit die polytheistische Tendenz des Arianismus verwarfen. Das ὁμοούσιος sollte die von den Arianern gelehrte Heterusie negiren. In diesem Sinne wurde es schon früher von Papst Dionysius gebraucht, wurde es zu Nicäa als Ausdruck des wahren Glaubens recipirt, und denselben Sinn und keinen andern verbanden damit auch Basilius und seine Zeitgenossen. Was das ὁμοούσιος in diesem Sinne besagte, das und nicht mehr hatte das Concil von Nicäa gegen die Arianer auszusprechen. Dabei kann man die Frage aufwerfen, in welchem Sinne die zu Nicäa versammelten Bischöfe auch einen Hypostasen-Unterschied anerkannten. Einen solchen zu betonen, war nicht ihre Aufgabe einer Häresie gegenüber, die jenen Unterschied bereits zu einem Wesensunterschied erweitert hatte, und in sofern konnte auch Marcell zu Nicäa mit dem Bewußtsein der Rechtgläubigkeit, d. h. eben als Vertheidiger der Wesenseinheit oder Homousie auftreten. Aber auch die übrigen strengen Nicäner, sagt Zahn, hielten ähnlich wie M. an einer vornicänischen Anschauung fest, der gemäß die göttliche Monas im Vater ihre zusammenfassende Spitze oder, wie Athanasius sagt, ihren begründenden Anfang hat und so in gewissem Sinne die göttliche Monas und die erste göttliche Person identificirt werden oder dem Vater eine Priorität zukommt. Diese starke Betonung der Priorität des Vaters sei aber nicht ein naiver Rest eines frühern Subordinatianismus oder einer Connivenz gegen die Gegner der Homousie gewesen, sondern dringend nahe gelegt worden durch die Vorwürfe, welche gegen dieses Wort gerichtet wurden. So sollte es möglich werden, zu zeigen, wie drei Personen und doch nur Ein Wesen in Gott seien und die zweite Person zur ersten in einem Verhältniß der Abhängigkeit stehe, wie es durch den Ausdruck Sohn und Vater statuirt werde. Wurde sonach das göttliche Wesen als im Vater primär subsistirend gedacht, so war auch die Usie des Sohnes primär im Vater und somit das ὁμοούσιος im Sinn der strengen Nicäner gleichbedeutend mit ταυτούσιος, und deshalb, sagt Zahn, hätten es die Semiarianer verworfen und an seine Stelle das Wort ὁμοιούσιος gesetzt, da sie durch die ταυτότης die persönliche Unterscheidung in ihrem Sinne gefährdet glaubten (S. 10—32). Wir können zugeben, daß die strengen Nicäner, die Priorität des Vaters betonend, das Verhältniß zwischen Vater und Sohn nicht immer als ein rein persönliches darstellten. Ihre Ansicht war eigentlich die, daß die göttliche Monas nicht vor und außer dem Vater, sondern mit ihm identisch ist, aber in ihrer Identität mit dem Vater ist sie das Ganze der Gottheit nur erst principiell; die entfaltete Monas dagegen, der Eine Gott in seiner concreten Wirklichkeit ist der Vater in Einheit mit dem Sohne und dem h. Geiste. Damit ist aber nicht gesagt, daß es in ihrer Tendenz gelegen sei, eine den Hypostasen-Unterschied gefährdende Deutung des ὁμοούσιος festzuhalten und, ähnlich wie Marcell, das Moment der Wahrheit, das der arianischen Bewegung zu Grunde lag, zu negiren. Dagegen spricht die Thatsache, daß sie auch das ὁμοιούσιος nicht verwarfen und daß Athanasius auf der Synode zu Alexandrien im J. 362 die Formel μία οὐσία ἐν τρισὶ ὑποστάσεσι für ebenso orthodox erklärte, als das ὁμοούσιος τῷ πατρί. So die Sache aufgefaßt, hat sich in der Zeit zwischen dem Nicänum und Constantinopolitanum der nicänische Glaube nur weiter entwickelt, so daß neben das Moment der Wesenseinheit das des hypostatischen Unterschiedes in seiner vollen Berechtigung trat, wobei wir übrigens nicht verkennen, daß letzteres im Morgenlande das Uebergewicht zu gewinnen strebte, während im Abendlande das erstere als das in Wirklichkeit primäre in seiner Stellung gewahrt blieb, und bei dieser Sachlage finden wir es erklärlich, daß der Anstoß zur kirchlichen Verurtheilung der Marcellischen Lehre vom Morgenlande ausgegangen ist.

Schließlich bemerken wir noch, daß S. 96 die Bestimmungen der Synode zu Constantinopel über die Wiederaufnahme der Ketzer für auffallend erklärt werden, weil gleichzeitig im 5. Kanon die Lehre der strengen Partei zu Antiochien anerkannt worden sei. Bezüglich dieses Punktes verweisen wir auf Hefele, Conciliengesch. II, 20 ff.

Tübingen. J. Storz.

Eschatologie.

Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit. Von **G. Fr. Daumer**, Prof. 2. Band. Dresden, W. Türk 1867. IX u. 337 S. 8. 1 Thlr. 7½ Sgr.

Dieser zweite (Schluß-)Band [vgl. über den ersten Sp. 556] enthält wieder eine Masse Stoffes über angebliche oder wirkliche Geistergeschichten aus alter (heidnischer und christlicher) und neuer Zeit, etliche sogar aus der jüngsten Vergangenheit, und zwar solche, welche der Verf. für vollkommen verbürgt ansieht. Wer das ganze Werk durchliest, wird Daumer gern das Zeugniß geben, daß er fleißig beobachtet, gelesen, zusammengetragen und kaum Eine beachtenswerthe Species unbeachtet gelassen habe. Ob aber die Auswahl durchgängig eine glückliche? Ref. wünschte dieses bezeugen zu können; hinsichtlich des ihm näher bekannten Gebietes der altkirchlichen einschlägigen Literatur darf er aber zuversichtlich behaupten, daß ihm Interessanteres und Zuverläs-

sigeres zur Verfügung stände, als das hier Mitgetheilte. Hätte es doch dem Verf. beliebt, in einem besondern Abschnitt über den relativen Werth der Quellenwerke, welche er benutzt, kritische Auskunft zu ertheilen! Da dieses nicht geschehen, so hat der Leser die Wahl, welches der Titelworte, „Glaube, Vorstellung, Sage, Wirklichkeit", er auf den einzelnen Fall beziehen will. Mitunter wird freilich der (nicht skeptische, sondern) besonnene Leser bei aller Geneigtheit, Wohlverbürgtes als Thatsache gelten zu lassen, durch die innere Beschaffenheit des Erzählten selbst zu gründlichem Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit des Berichterstatters erregt. So erging es Ref. mit dem Hinzelmann, dessen Geschichte S. 137 ff. ziemlich ausführlich erzählt wird. Schon der kurze Bericht über die Quelle selbst schließt den Verdacht einer Mystification eher ein als aus. Und dann das Gebahren des Geistes oder Koboldes selbst! Er gleicht in Gestalt und Benehmen einem Kinde, das scherzt und lacht und allerlei Kurzweil treibt. Er will täglich seine Milchsuppe haben und hat sein eigenes Bettchen und Schlafgemach. Er verbittet sich ein böser Geist zu sein und spricht die Hoffnung aus, „dereinst selig zu werden." Er ist auch in seiner Art fromm und kennt seinen Katechismus, wenigstens das Glaubensbekenntniß so ziemlich, obgleich etliche Sätze des letztern nicht recht herauswollen. Uebrigens ist er kein Feind des Kreuzes; vielmehr befindet sich unter den von ihm selbst verfertigten Spiel- und Schmucksachen auch ein Kreuzchen. Ganz besonders ist er den „Fräuleins" des Hauses zugethan; man könnte seine Zuneigung fast Verliebtheit nennen, da er keinen Freiersmann duldet, sondern sie alle durch seine tückischen Streiche austreibt. Er kann nämlich auch boshaft, zornig, grob und gewaltthätig sein und es ist nicht gut ihn zum Feinde zu haben; denn er könnte Einem bis ans Leben gehen, wie es wenigstens in einer der vielen Geschichten wirklich passirt ist. Sein Gedächtniß ist gerade nicht das glücklichste und er scheint überhaupt in seiner intellectuellen Ausbildung auf einer etwas niedern Stufe stecken geblieben zu sein. Jedoch besitzt er ungewöhnliche Kunstfertigkeit, und wenn er sich gefällig zeigen und im Hauswesen behülflich sein will, so bringt er mehr zu Stande, als zehn der geschicktesten Menschenhände. Er kann auch singen und Verse machen (aber freilich schlechte), sich in einen Strohhalm oder eine Feder verwandeln, in die „Fernen des Raumes blicken" und, wenn es ihm beliebt, „Zukünftiges angeben und vor drohendem Schaden und Unglück warnen" u. s. w. Der Verfasser und der Herausgeber des merkwürdigen Buches, zwei lutherische Prediger (Vater und Sohn), halten den Kobold für einen Dämon, Daumer für die Seele eines wahrscheinlich als Heide verstorbenen Kindes; Ref. seinerseits erlaubt sich bis auf Weiteres die ganze Geschichte für Humbug anzusehen, würde aber, wenn er Partei zu ergreifen hätte, auf die Seite der Herausgeber sich schlagen.

Ueberhaupt greifen Dämonenspuk und Geisterwesen in diesem zweiten Bande häufig in einander und nur selten wird ein wohlbegründetes Urtheil darüber abgegeben, ob das Eine oder das Andere oder keines von Beiden anzunehmen sei.

Was wir bei der Anzeige des ersten Bandes als Vermuthung oder Befürchtung ausgesprochen, daß wir im zweiten schwerlich einem „so wohlgeordneten" Materiale begegnen würden, hat sich leider bewahrheitet. Keines dieser drei weitern Bücher hat einen den Gesammtinhalt des Buches charakterisirenden Titel und es ist ein solcher auch geradezu unmöglich, indem immer die eine oder andere Nummer dem Versuche, einen solchen aufzustellen, hemmend entgegentreten. Das dritte Buch befaßt sich im Großen und Ganzen mit den verschiedenen Weisen der körperlichen, intellectuellen und sittlichen Bethätigungen der Geister, der Süddeutsche würde es Gebahrungen nennen. Im vierten Buche begegnen wir den Hausgeistern, d. h. solchen, deren Diesseits an bestimmte Gebäulichkeiten und Familien (der oben erwähnte „strahlende Knabe", die „weiße Frau" u. s. w.) geknüpft ist. Das Wichtigste im fünften Buche sind die Beispiele aus alter Zeit und die Geisterscenen theatralischen oder dramatischen Verlaufes. Die Schlußnummer: „Zeit und Ewigkeit" ist das Geistvollste des ganzen Werkes, gehört aber kaum in den Rahmen desselben, sondern ist mehr eine Sache für sich.

Neben manchen geistreichen, zutreffenden oder doch plausiblen Bemerkungen und Deutungsversuchen finden sich in diesem Bande auch solche, die als unrichtig und mißlungen bezeichnet werden dürfen. Dahin rechnen wir die Ansicht, daß die Gefühle, Stimmungen u. s. w. der abgeschiedenen Seelen allmälig milder, versöhnlicher, ruhiger werden, bis endlich der volle jenseitige Friede eintrete (S. 29); daß „vielleicht selbst das grausam zu Tode gequälte Thier eine geisterhaft zürnende und rächende Kraft habe" (S. 50); daß die mit brennenden und versengenden Feuererscheinungen verbundenen Geisterbethätigungen, trotz anscheinender Besserung und Beruhigung, „dem finstern Theile der Geisterwelt angehören" (S. 86); daß eine der Fegfeuerstrafe verfallene Seele unter Bedrohung mit Tödtung einen Menschen angehen könne, für ihre Erlösung thätig zu sein (S. 126); daß es hungernde Glieder des Geisterreiches geben könne (S. 191); daß es Geistervorgänge gebe, „welche mit Alterirung der physischen Gesetze, ja im Gegensatz zu ihnen und im Widerspruch damit geschehen" (S. 241); daß man zur Erklärung etlicher Geisterphänomene „ein allgemeines Welt- und Menschheitsgedächtniß" annehmen könne, „aus dunkler Tiefe aufsteigende Erinnerungen des allgemeinen Erd- und Menschengeistes" (S. 293)!

Ueber das Verhältniß der Mittheilungen und Erörterungen des Verf., wie sie in diesem zweiten Bande vorliegen, zu wichtigen Fragen der christlichen Eschatologie kann sich Ref. auf seine Bemerkungen zum ersten Bande einfach zurückbeziehen. Daumer läßt sich auf das dogmatische Gebiet nicht näher ein. Selbst da, wo erscheinende Geister das Gebet u. s. w. von noch hienieden Lebenden in Anspruch nehmen, oder wo physische Wirkungen derselben auf Strafzustände zurückweisen, oder wo sich unverkennbar dämonische Mächte angeblichen Menschenseelen substituiren, oder wo der Engel- und Heiligendienst durch einschlägige Thatsachen bestätigt zu werden scheint, nimmt er eine, wir möchten fast sagen, neutrale Stellung ein, so daß selbst die protestantische Lesewelt, soweit sie überhaupt mit Thema und Standpunkt des Verf. sich befreunden will, kaum das eine oder andere Mal etwas specifisch Katholisches herausfinden wird, am ersten vielleicht in der Geschichte eines in der Schlacht gefallenen Ritters, der als Geist noch *zeitlich* für nicht gebeichtete Todsünden zu büßen hat (S. 123). Bei diesem Falle wäre die Bemerkung gewiß am rechten Orte gewesen, daß wir aus der Art der Strafe folgern müssen, es habe der Kriegsmann noch vor seinem Tode die nicht gebeichteten schweren Sünden aufrichtig bereut und nur aus Mangel eines Bußpriesters nicht mehr zu bekennen vermocht.

Bonn. Dieringer.

Kirchenrecht.

Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände verfaßt von **Aemilius Ludwig Richter**, Doctor der Theologie und der Rechte, Geh. Ober-Reg.-Rathe und ord. Professor der Rechte zu Berlin. Sechste Auflage. Nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. **Richard Wilhelm Dove**, ord. Professor der Rechte zu Kiel, ord. Mitgliede der historisch-theol. Gesellschaft zu Leipzig. Leipzig, B. Tauchnitz 1867. XVIII u. 1030 S. 8. 3 Thlr. 15 Sgr.

Das Lehrbuch von Richter ist durch die fünf vorhergehenden Auflagen so allgemein bekannt geworden, daß meine Anzeige sich darauf beschränken kann, anzugeben, wodurch die 6. Auflage sich von der 5. unterscheidet und in welchem Geiste die Herausgabe durch Dove erfolgt ist.

Um mit dem Aeußerlichen zu beginnen erwähne ich, daß die

neue Auflage deutsche Lettern anstatt der lateinischen der 5. gewählt hat, was ich billige, weil ich aus Erfahrung weiß, daß letztere bei deutschen Büchern vielfach abstoßen und nicht Allen geläufig sind. Die 5. Aufl. hatte S. 747—810 einen „Anhang: Urkunden zur Geschichte der Entwicklung einzelner Rechtsinstitute." Derselbe enthielt Abdrücke bez. Formulare verschiedener Acte (ritus ordinat., Facultäten, Erectionen u. s. w.). Ihn hat D. fortgelassen, meines Erachtens mit Recht. Denn das eine oder andere Document, so schätzbar es an sich ist, bildet keine Quelle, ist daher in einem Lehrbuche kein gültiges Zeugniß; die Entwicklung lernt man doch erst aus vielen derartigen kennen. Auch ist durch Walters fontes iuris canonici ziemlich vorgesorgt. Endlich stehen wohl allenthalben Sammlungen der Art zu Gebote. Zählen wir den Anhang ab, so ist der Umfang des Werkes um 250 Seiten (S. 997 beginnt das Register) gewachsen. Da D. fast gar keine oder nur unbedeutende Vorarbeiten Richters vorfand, so hat er dem Buche offenbar einen großen Dienst erwiesen. Dieses läßt bei den sonstigen Arbeiten des Herausgebers begreifen, warum das Erscheinen (die 1. Lieferung erschien 1865, die 7. im Juni 1867) sich so lange hinzog.

Die Zusätze, Verbesserungen u. s. w. betreffen sowohl das katholische, wie das protestantische Kirchenrecht bez. die beiden gemeinsamen Quellen. Jede Erweiterung ist mit einem *, jede neue Anmerkung mit ** bezeichnet. Im Texte des Buches sind im Ganzen keine Veränderungen vorgenommen worden, offenbar in der Absicht, den eigenthümlichen Charakter des Buches nicht zu beeinträchtigen. So sehr ich diese Absicht begreife und billige, ja auch gern anerkenne, daß darin ein Opfer liegt, scheint mir die Sache selbst nicht ganz nöthig. Denn mag man noch so sehr im Geiste eines Andern arbeiten, so wird dies doch nicht unbedingt zu gleicher Behandlung führen. Es kann daher nicht auffallen, wenn die Behandlungsart von Text und Noten häufig verschieden sind. Wo übrigens im Texte selbst Zusätze u. dgl. gemacht sind, ist dies stets mit peinlicher Genauigkeit durch ein * hinter dem §. angedeutet. So haben wir Richters Lehrbuch in seiner eigensten Gestalt ergänzt vor uns.

Zunächst haben die Quellen sehr ausführliche Erweiterungen erhalten; insbesondere ist D. auf die pseudoisidorische Frage ausführlich eingegangen, so daß diese Partie eine Revision der Lehre bietet und völlig neu erscheint. Für den Umfang eines Lehrbuchs ist dieselbe zu ausführlich; auch ist es mühsam, sich durch die kleine Schrift der Anmerkungen und die hierdurch bedingte theils gar compendiarische, theils nothwendig zerrissene Darstellung hindurchzuarbeiten. Auch sind m. E. im Verhältniß zu dem geltenden Rechte die Quellen und die rein rechtshistorische Seite zu sehr betont, was wohl wieder bei einem Lehrbuche nicht ganz entsprechend ist. Dieser Nachtheil gehört aber Richter an; Dove hat nur denselben Standpunkt eingehalten, sich übrigens bemüht, den heutigen Quellen größere Sorgfalt zuzuwenden. So ist z. B. den Concordaten (S. 258—265), dem Gewohnheitsrechte (S. 243—253) ein ungleich größerer Raum gegeben, als dies bei Richter der Fall war. Indem aber D. an dem System Richters nichts ändern mochte, bleibt die Lehre von den Quellen wie vordem zerrissen. Richter hat nämlich im 1. Buche die „Rechtsgeschichte" in 4 Abschnitten (bis ins 4. Jahrh., bis ins 9., bis zur Reformation, seit der Reformation). Auf innere Berechtigung kann diese Periodisirung keinen Anspruch machen; die Kürze der Darstellung, vor Allem aber der Umstand, daß es bloß Einzelheiten sind, die rechtsgeschichtlich entwickelt werden, lassen kein historisch genaues und getreues Bild entstehen. Gewiß wäre es für das Kirchenrecht besser, die Entwicklung bei jedem Institute selbst zu geben.

Hinsichtlich der Literatur hat D. möglichste Vollständigkeit angestrebt, deshalb viel nachgetragen und das Neuere zugefügt. Auch hat er Richters Methode, zu jedem Paragraphen die betreffenden §§. der neuern Lehrbücher (z. B. fast stets von mir, Phillips, Permaneder, Walter, für das evang. K.-R. von Jacobson, u. A.) anzugeben, beibehalten. Ich glaube, daß dies keinen Nutzen hat, indem Jeder aus dem Inhaltsverzeichnisse des Buches ohne Mühe den §. selbst aufsuchen kann. Die Polemik Dove's ist durchweg eine sachliche und fußt stets auf Gründen, obgleich ich den Resultaten nicht überall beistimme. Auch hat er irrige Anschauungen oder Mißverständnisse Richters bald stillschweigend, bald ausdrücklich aufgegeben. Ob es aber nöthig ist und durch die Vollständigkeit bedingt wird, auch auf reine Gelegenheitsschriften u. dgl. hinzuweisen und sich mit Widerlegung offenbar unbedeutender Ansichten abzugeben, läßt sich wohl bezweifeln.

Für das materielle katholische Kirchenrecht besteht das Hauptverdienst des Herausg. darin, daß er die particulären Bildungen mit ungleich größerer Genauigkeit verzeichnet hat, als die 5. Auflage, und daß er zugleich auf praktisch wichtige Fragen mehrfach eingegangen ist. Dazu war um so mehr Veranlassung geboten, als seit der 5. Auflage, die 1858 erschien, nach beiden Richtungen hin unendlich viel zu Tage gefördert ist und in dem Moy-Vering'schen „Archiv" sowie in der eigenen „Zeitschrift" des Herausg. dafür eine reichliche Quelle floß, endlich die Gesetzgebung in Oesterreich, Baden, Württemberg u. s. w. viel neues Material lieferte. Während früher Richters Lehrbuch bei aller Trefflichkeit für den Lernenden selten dem Praktiker mehr als allgemeine Anhaltspunkte bot, hat D. durch seine Zusätze auch nach dieser Seite hin den Werth des Buches bedeutend erhöht. Jedoch ist nicht diejenige durchgehende Ergänzung eingetreten, welche wünschenswerth erscheint. So ist der wichtige Punkt der kirchlichen Baulast auch jetzt auf 7 Seiten abgehandelt, so daß z. B. die neuern österr. Landesgesetze nicht weiter berücksichtigt sind. Am vollständigsten ist das preußische und das württembergische Particularrecht behandelt, jedoch ist für das Particularrecht überhaupt ein hinlänglicher Ueberblick geboten.

Noch höher ist Dove's Verdienst anzuschlagen für das evangelische Kirchenrecht, nicht als wenn etwa dem Umfange nach dasselbe größere Berücksichtigung gefunden hätte, sondern aus einem andern Grunde. Das evang. K.-R. war bisher im Ganzen, abgesehen von den Werken für particuläres Recht, keiner gründlichen Verarbeitung und wissenschaftlichen Durchbildung theilhaftig geworden. Was davon in Walters K.-R. steht, genügt nicht, auch nur einen Einblick in dasselbe zu geben. Es liegt auch in der Natur der Sache, daß das evang. K.-R., angehängt an das kath., eine geringere Rolle spielen wird, weil es eine viel geringere innere Durchbildung erhalten hat und vor Allem noch zu viel Werdendes bietet. Mir scheint deshalb eine abgesonderte Darstellung das Richtige zu sein; aus diesem Grunde habe ich in meinen Werken nur das kath. K.-R. behandelt. Auch bei Richter trat selbst noch in der 5. Aufl., trotz aller Anhänglichkeit desselben an seine Kirche und obgleich Richter im Mittelpunkte der evang. Verfassungsentwicklung sich befand, das evang. K.-R. zurück. D. hat nun durch genaueste Rücksicht auf Geschichte und Literatur äußerlich, innerlich aber dadurch abzuhelfen gesucht, daß er in den entscheidenden Fragen einen festen Standpunkt nimmt und von ihm aus auch an Vorschläge und Verordnungen die prüfende Hand legt. Wir erhalten nun in Wirklichkeit einen gründlichen Blick in die Verfassung und das Rechtsleben der evang. Landeskirchen. Dove hat im Ganzen den Richter'schen Standpunkt; er ist ein Anhänger der Union. Nur ist er entschiedener und deshalb tritt bei ihm auch dort eine feste Anschauung auf, wo man bei Richter theils zufolge seiner transigirenden Natur, theils zufolge der Verhältnisse Schwankungen wahrnahm. Es ist außer Frage, daß D. dem Werke durch diese Ueberarbeitung für das Gebiet der evang. Kirche den festen Platz noch mehr gesichert hat.

Der Standpunkt des Buches gegenüber der kath. Kirche ist unverändert geblieben. Bekanntlich hat sich Richter von jeher

durch Objectivität und Rechtssinn gegenüber der kath. Kirche ausgezeichnet. Wenn in den letzten Auflagen seines Lehrbuches einzelne Stellen katholischerseits gestellten Forderungen bez. Anschauungen entgegen traten, so hatte das gute Gründe. Einmal war bis zum Jahre 1848 das Kirchenrecht gerade in diesen Punkten um so mehr eine Sammlung rein theoretischer Dinge, als nur höchst vereinzelt ein praktischer Fall vorkam. Sodann trat Richter durch seinen Eintritt in den evang. Oberkirchenrath und später in das Cultusministerium zu den wichtigsten Fragen in eine praktische Beziehung. Wenn er nun in gegensätzlichen Punkten als Protestant auftrat, so dürfte das ihm ebenso wenig zum Vorwurfe gereichen, als das Gegentheil einem Katholiken. Nie aber ist Richter dem Rechte der kath. Kirche entgegen getreten, nie ist er unbillig geworden, nie hat er die Liebe verletzt. Daß er auf Einzelnes nicht gerade mit Freude blickt, kann ich ihm als Protestanten kaum verübeln. Wie sich aber kath. Kanonisten erlauben, auf die herrliche Entfaltung des kirchlichen Lebens seit 1848, die Entstehung zahlreicher Klöster u. dgl. hinzuweisen, so darf man dem protest. nicht verargen, wenn ihm Einzelnes Angst einflößt. D. ist demselben Standpunkte treu geblieben. Ich theile in manchen Dingen nicht seine Ansicht, aber darum zu sagen, die seinige sei nicht objectiv oder unbillig, wäre sagen: er verfahre mit Absichtlichkeit ungerecht. Da gilt der alte Satz: „in dubiis libertas". Um Dogmen handelt es sich in keinem derartigen Punkte.

Einzelheiten: Lücken, irrige Ansichten u. dgl. hervorzuheben unterlasse ich, weil es mir mehr darauf ankam, den Charakter der Leistung des Herausg. zu zeichnen; auch finde ich dazu hinlängliche Gelegenheit an andern Orten.

So darf ich, um mein Urtheil zusammenzufassen, sagen: Dove hat sich um das Buch ein großes Verdienst erworben und dasselbe auf der Höhe der Wissenschaft erhalten. Gleichwohl drängt sich mir, wenn ich sehe, wie die Noten den Text völlig überwuchert haben, der Gedanke auf: für die Zukunft scheine eine Durcharbeitung des ganzen Buches geboten. Freilich würde dadurch das Werk aufhören, wesentlich Richters Werk zu sein.

Prag. Schulte.

Hebräische Grammatik.

Ausführliches **Lehrbuch der hebraeischen Sprache** von **Friedrich Böttcher**, weiland Dr. Theol. und Phil. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und mit ausführlichen Registern versehen von *Ferdinand Mühlau*, Dr. Phil. Erster Band. Leipzig, J. A. Barth 1866. VIII u. 654 S. gr. 8. 5 Thlr. 10 Sgr.

Das Werk, dessen Herausgabe hiermit begonnen worden ist und dessen zweiter Band nach dem Versprechen des Herausgebers noch in diesem Jahre vollendet sein soll, bildet den Abschluß einer mehr als vierzigjährigen schriftstellerischen Thätigkeit. Der am 21. Juni 1863 gestorbene Verf., ursprünglich evangelischer Theologe, verbrachte die längste Zeit seines Lebens als Lehrer und später als Conrector an der Kreuzschule zu Dresden und zog sich erst im J. 1861 ins Privatleben zurück. Wie sehr ihm neben seiner praktischen Thätigkeit der Ausbau der Wissenschaft am Herzen lag, davon geben seine zahlreichen Schriften ein ehrenvolles Zeugniß. Die wichtigsten derselben beziehen sich auf die grammatische Erforschung des hebr. Bibeltextes [1]).

Was den exegetischen Standpunkt Böttchers betrifft, so entspricht derselbe den Anschauungen, welche in dem „kurzgefaßten exegetischen Handbuch zum A. T." niedergelegt sind; seine Schriften beschäftigen sich aber fast ausschließlich mit der rein philologischen Seite der Auslegung. Neben dem Bestreben, eine übersichtliche Kenntniß des Einzelnen bis ins Kleinste hinein zu gewinnen, ist eine große vielfach unerquickliche Ausführlichkeit eine charakteristische Eigenschaft derselben. In beidem verräth sich der Schulmann. Damit hängt zusammen, daß B. als Grundlage für seine Untersuchungen eine möglichst gründliche Kenntniß des einen hebräischen Sprachzweiges zu gewinnen suchte, auf die Kenntniß der übrigen semitischen Dialecte aber, ohne welche doch ein gründliches Verständniß des Hebräischen kaum möglich ist, weniger Werth legte. Noch in seiner spätern Zeit erstreckt sich die Vergleichung des Syrischen und Arabischen, wie es scheint, bloß auf den Gebrauch der Lexica. Nur so kann das Urtheil zu Stande gekommen sein (Ausf. Lehrb. S. 401 Anm.): „Dem Romanischen und namentlich dem Französischen gegenüber dem Lateinischen gleicht das Hebräische nicht nur vielfach in seinem Verhältniß zum Arabischen, sondern auch übrigens in mancherlei sprachlichen Eigenheiten." Daß das Hebräische nach seinem Laut- und Formensystem bereits entarteter ist, als das alterthümlichere Arabische, muß gewiß eingeräumt werden; allein die Vergleichung dieses Verhältnisses mit dem angegebenen ist dilettantisch. Kein Ersatz für diesen Mangel ist, daß B. überaus häufig die ihm geläufigen Erscheinungen in den classischen und den neuern Sprachen zur Beleuchtung der hebr. Eigenthümlichkeiten herbeizieht. Bei einer solchen Methode kann die Selbständigkeit nur gar zu leicht zur Subjectivität werden, und daß dies bei B. wirklich der Fall gewesen, läßt sich wohl aus dem Urtheil der gelehrten Welt schließen; wenigstens hat B. in seiner letzten Zeit (besonders in der „Neuen Aehrenlese") öfter Veranlassung genommen, über die Nichtbeachtung seiner Forschungen von Seiten der Gelehrten zu klagen.

Mit der Darstellung der hebr. Grammatik scheint B. bereits seit 1830 beschäftigt gewesen zu sein (Proben S. VII). Dennoch erfahren wir von dem Herausg. Mühlau, daß „zu einer Syntax in Böttchers Hinterlassenschaft sich nur sehr geringe, unzusammenhängende Vorarbeiten fanden, und daher von deren Veröffentlichung gänzlich abzusehen ist. Dagegen ist die Formenlehre vollständig vorhanden." In Folge dieser langen Beschäftigung mit einem und demselben Gegenstand rechtfertigt das vorliegende Lehrbuch im vollsten Maß den Beinamen eines „ausführlichen"; an Ausdehnung übertrifft es ganz gewiß alle seine Vorgänger. Nach einer allgemeinen Einleitung von 62 Seiten nimmt bloß die Lautlehre 246, die Nominallehre 237 der größten, sparsam gedruckten Octavseiten ein. Daß bei der formellen und literarischen Armuth des Hebräischen eine solche Fülle von sprachlichem Material gewonnen werden konnte, erklärt sich daraus, daß B. sein Buch zu einem förmlichen Repertorium gemacht hat, in welchem er alle ihm bekannt gewordenen Spracherscheinungen niedergelegt und mit der größten Gewissenhaftigkeit nachgewiesen hat. So findet sich z. B. S. 23 ein vollständiges Verzeichniß aller Texteswiederholungen, die im A. T. vorkommen; S. 449 ff. alle Nomina generis ambigui, S. 452 alle nach des Verf. Meinung irrig für zweigeschlechtig gehaltenen Nomina, S. 457 alle Singularformen mit Pluralsinn, S. 477 alle Dualformen, S. 483 die mannigfachsten Verzeichnisse von Pluralformen, in denen so ziemlich alle hebräischen Substantiva ohne Ausnahme untergebracht sind. Vollzähligkeit der Beispiele bei genauer Verificirung jedes einzelnen ist überhaupt ein Vorzug, den der Verf. allent-

1) namentlich: Proben alttestamentlicher Schrifterklärung nach wissenschaftl. Sprachforschung, Leipzig 1833. De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum Graecorumque opinionibus libri duo. Libri I. grammatici, in quo de verbis locisque ad inferos etc. pertinentibus explicatur, vol. I. Hebraica complectens. Dresd. 1846. Exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T. Leipzig 1849. Die ältesten Bühnendichtungen, der Deborah-Gesang und das Hohe Lied, dramatisch hergestellt und neu übersetzt. Leipzig 1850. Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T. Drei Abtheilungen. Leipzig 1863—65. (Abth. 2 und 3 herausgegeben von Mühlau).

halben zu erreichen sucht. Wir haben hier also eine Grammatik, die in vielen Fällen mehr leistet, als Lexicon und Concordanz. In diesem üppigen Wortgarten hat nun der Verf. mit wahrem Bienenfleiß an den einzelnen Wortformen so lange gesogen, als ihm nur der Honig sprachlicher Beobachtung fließen wollte, und hierdurch ist ihm die große Fülle von Angaben geworden, welche dem Umfange des Buches zu Gute gekommen ist. Derselbe ist außerdem noch vergrößert durch die auch hier reich fließende Vergleichung mit den classischen und den neuern Sprachen. Ob wir nun all diesen Reichthum als wirkliche Bereicherung und als unbedingten Vorzug des Buches ansehen sollen? Die Antwort ist zweifelhaft. Ein Lehrbuch im gewöhnlichen Sinne, d. h. ein Buch zum Erlernen des Hebräischen, kann dies Werk nicht sein. Es kann nur für solche Werth haben, die, mit erfahrungsmäßiger Kenntniß des Hebräischen ausgerüstet, über die tiefern Gründe der Spracherscheinungen Aufschluß erhalten wollen.

Sobald aber der Grammatiker höhern Anforderungen als denen des Schulgebrauchs dienen will, erwarten wir von ihm die auf den spracherzeugenden Factoren beruhenden Gründe aller sprachlichen Bildung so dargelegt zu sehen, daß wir die einzelnen Erscheinungen der Sprache als nothwendige Ergebnisse der sie beherrschenden Gesetze erkennen können. Nach dem heutigen Stande der Sprachforschung dürfen solche Gründe nicht mehr, wie die alte Grammaire universelle that, in der allgemeinen logischen Denkform gesucht werden, sondern sie müssen aus der Besonderheit des betreffenden Volksgeistes psychologisch entwickelt und dargestellt werden. Hierzu kann natürlich die Beobachtung an der Sprache nie weit genug ausgedehnt werden; denn nur aus der Fülle aller sprachlichen Erscheinungen, nicht aus abgerissenen Beispielen, läßt sich die im Volksgeist liegende Eigenthümlichkeit erkennen, welche als Gesetz die einzelnen sprachlichen Bildungen beherrscht. Von der Fülle der Beobachtungen nun, welche den Inhalt des vorliegenden Lehrbuches bilden, ist ein solcher Gebrauch nicht gemacht worden. Der Verf. hat sich, wie es bei seiner Individualität auch nicht zu erwarten war, nicht bemüht, den gewaltigen Stoff speculativ zu durchdringen und zu einem der Anschauungsform des hebr. Geistes entsprechenden Ganzen zu gestalten; die Verarbeitung desselben besteht vielmehr in einer höchst sorgfältig bis ins Kleinste durchgeführten Schematisirung der Beobachtung. Nur eine seltene Ausnahme ist es, wenn z. B. S. 105 die Verwandtschaft zwischen gewissen Vocalen und Consonanten auf die physiologische Entstehung der Laute zurückgeführt wird. Im Allgemeinen sehen wir nur eine außerordentlich große Menge von Spracherscheinungen in lauter Abschnitte, Abtheilungen, Hauptstücke, Paragraphen, Unterabtheilungen und Literas eingeordnet; es ist, um beim Bilde zu bleiben, nur Zelle an Zelle, in welche der gefundene Honig untergebracht worden. Daß dieses weitläufige Schema einer entsprechenden Menge von Regeln untergeordnet worden, thut der obigen Behauptung keinen Abbruch; es sind alle diese Regeln nichts weiter als verallgemeinerte Beobachtungen, die im besten Falle bloß das Material zur Erforschung der eigentlichen Sprachgründe darbieten, häufig aber auch bloß die subjective Anschauung des Verf. darstellen. Es wäre bei andern Sprachen nicht undenkbar, auf dem Wege einer solchen Verallgemeinerung zur Erkenntniß der sprachgestaltenden Gesetze vorzudringen; allein dem Hebräischen fehlt hierzu die formelle und literarische Ausbildung, und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit kann durch bloß numerische Vervielfältigung der Beobachtung nicht aufgehoben werden. Eine solche kann vielmehr bei der Schematisirung keine andere Wirkung haben, als daß die Allgemeinheit der gewonnenen Regeln beeinträchtigt wird. So finden sich in unserm Buche nur wenige der zahllosen Regeln ohne den beschränkenden Zusatz „gewöhnlich, meistens, mitunter, bisweilen" u. dgl.; während es doch die Aufgabe der Grammatik ist, ein System von Grundsätzen aufzustellen, aus denen alle Spracherscheinungen ausnahmslos erwachsen. Wie viel in dieser Hinsicht die grammatische Bearbeitung unserer Muttersprache geleistet hat, ist bekannt; allein auch hier, bei viel größerm Reichthum, hat nicht die Ausführlichkeit, sondern die durch Sprachvergleichung möglich gewordene Consequenz der Forschung das Heer von Regeln und Ausnahmen in den Sprachlehren reducirt. Sowie also die semitischen Sprachen überhaupt noch immer auf ihren Bopp warten, so ist auch für das Hebräische noch immer der Forscher zu erwarten, der wie ein dritter Grimm die Bildungsgesetze dieser Sprache uns aus ihren tiefsten Gründen entwickeln soll.

Freilich ist die Erfüllung solcher Anforderungen, wie sie an die Grammatik einer indogermanischen Grammatik gestellt werden müssen, für die hebr. Sprachlehre sehr erschwert. Die Schwierigkeit liegt aber nicht, wie V. S. 129 gelegentlich der Lautveränderungen im Widerspruch mit seinem eigenen Verfahren bemerkt, darin, daß sich über die sprachlichen Vorgänge im Hebräischen vom Standpunkt abendländischer Gewöhnung aus nicht sicher entscheiden lasse; der Erforscher des Hebräischen soll eben die Gewöhnung an morgenländische Spracheigenthümlichkeiten mitbringen. Vielmehr ist die Behandlung, welche die hebr. Texte durch die masorethischen Grammatiker erfahren haben, eines der Haupthindernisse bei rationeller Darstellung der Sprache. Aus der minutiösen Beschaffenheit, welche die Resultate dieser Behandlung an sich tragen, darf man durchaus nicht in dem Maße, wie gewöhnlich geschieht, auf die innere oder geschichtliche Berechtigung derselben schließen. Einerseits spricht hiergegen die Methode der jüdischen Grammatiker, die mit dem Wesen der Sprache in Widerspruch steht; eine bloß erfahrungsmäßige und traditionelle Sprachkenntniß kann nicht als Grundlage eines soweit ins Einzelne ausgeführten und gegliederten Gebäudes dienen. Auf der andern Seite gibt es der äußern Gründe, welche die Richtigkeit der masorethischen Angaben bestreiten, mehr als gewöhnlich hervorgehoben wird. Zu diesen gehören die alten Uebersetzungen des A. T., die Septuaginta voran, die in Umschreibung und Wiedergebung der Wortformen unzählige Male von der masorethischen Darstellung abweichen. Noch gewichtiger ist das Dasein einer ältern, selbständigen Behandlungsweise, der sog. assyrischen Punctation, von der man erst in letzterer Zeit Kunde erhalten hat. Unter den Ruinen einer Synagoge in der Krim haben sich im J. 1839 hebr. Schrifttexte gefunden, die nach der im fernsten Morgenlande bewahrten Tradition über die Aussprache des vocallosen Textes mit einem ganz andern Zeichensystem, als dem masorethischen, punctirt sind. Diese aus dem 9. Jahrh. stammenden Handschriften beweisen, daß viele von den sog. Feinheiten der Aussprache, welche die Masorethen im Text bemerkt haben, auf bloßer Grille oder auf Willkür beruhen, und ebenso, daß die von den Masorethen angenommene Abwandlung und Etymologie durchaus nicht geschichtlich feststand. Daß die Septuaginta in vielen Fällen, in denen sie von den Masorethen abweichen, mit dieser ältern Tradition übereinstimmen, soll hier nur gelegentlich bemerkt werden [1]). Endlich haben die Samaritaner wieder ihre eigene Tradition über Aussprache und grammatische Behandlung des Hebräischen [2]) und so sehr diese Ueberlieferung auch von den Juden verketzert wird, so spricht sie doch entschieden gegen die Unfehlbarkeit der masorethischen Behandlung des Hebräischen. Ueberhaupt datirt ja die grammatische Sorgfalt, womit der hebr. Text behandelt wurde, erst aus einer Zeit, in welcher die hebr. Sprache längst ausgestorben war. Daß aber früher der hebr. Bibeltext in Bezug auf unwesentliche, namentlich sprachliche Einzelheiten mit sehr geringer Sorgfalt behandelt wurde, davon hat schon die talmudische Tradition

1) Vgl. zu allem diesem Pinsker, Einl. in das babyl.-hebr. Punctationssystem, Wien 1865, leider zum größten Theil hebräisch geschrieben.

2) S. Nöldeke in den Gött. Nachr. 1862. N. 27 u. 20.

vielerlei Erinnerungen aufbewahrt. Die Beispiele, welche der Talmud anführt, lassen wohl schließen, daß der hebr. Text sprachlich noch im 2. christlichen Jahrh. nicht so fixirt war, wie ihn später die Masorethen darstellten [1]). Wer also heute eine wissenschaftliche Darstellung des hebr. Sprachgebäudes geben will, der muß sich von der unbedingten Bevormundung durch die masorethische Tradition emancipiren und an der Hand besonnener Kritik, mit Beachtung der übrigen traditionellen Angaben, auf Grund vergleichenden Studiums der übrigen semitischen Sprachen, sich Einsicht in die obersten Gesetze des hebr. Ausdrucks zu verschaffen suchen. Statt dessen hat B. mit unermüdlicher Sorgfalt alles hebr. Sprachgut so, wie die Masorethen es überliefert, registrirt, und sein Lehrbuch stellt demnach abermal, wie so viele andere, vielmehr die todten Anschauungen des Judenthums im 6. und 7. Jahrh. n. Chr. als das lebendige Sprachgefühl des hebr. redenden Volksstammes dar.

Freilich ist eine solche Darstellung als Uebergangsstufe zu höherer Erkenntniß unerläßlich, und bei dem Ausbau der hebr. Grammatik bleibt daher B.'s Lehrbuch ein nothwendiges, ja seiner Ausführlichkeit wegen vielleicht das nothwendigste Glied. So wie es wegen der unermüdlichen Forschung, der es seine Entstehung verdankt, die höchste Achtung verdient, so kann es auch als Materialiensammlung für die wissenschaftliche Erforschung des Hebräischen nicht genug geschätzt werden.

Wir gehen zum Einzelnen, bei dem sich natürlich mancherlei Ausstellungen machen lassen. Die Einleitung gibt I. eine „kurze Beschreibung der Sprache", II. eine „kurze Geschichte der Sprache", III. eine „kurze Geschichte der Sprach- und Bibelkunde", alles in ausreichender Vollständigkeit; überall ist auch die zugehörige Literatur fast vollständig angegeben. Mancherlei Zugeständnisse, die in diesen Abschnitten der negirenden Kritik der jüngsten Zeit gemacht werden, hätten recht gut wegbleiben können. S. 3 findet sich die oberflächliche Ansicht, es sei die Völkertafel Gen. 10 nur eine geographische Gruppirung nach tendentiösen Rücksichten: „Die Kanaaniter erscheinen ungeachtet der semitischen und zumeist hebr. Sprachverwandtschaft auf der Völkertafel Gen. 10 doch den Angehörigen Hams (Heißlands) statt Sems (Hochlands) zugetheilt, weil sie nicht nur den Israeliten fremd und verächtlich, sondern auch den Aegyptern im Alters- und Bildungsrange gleich, vermeinte Ureinwohner des Landes waren, nicht mit den Israeliten, Abrahamiten u. a. Semiten von Norden her eingewandert." Allein dieser ehrwürdige Stammbaum aller Völker, die zu Moses Zeit im Gesichtskreise der Israeliten waren, hat bereits durch die Wissenschaft so viele Bestätigungen gefunden, daß jede noch unverstandene Angabe in demselben eine Aufforderung zu weiterer Forschung enthält, nicht aber durch so leichtfertige Erörterungen entkräftet werden kann. Richtig ist, daß die Kanaaniter, oder, wie die Griechen sagten, die Phönicier von Cham abgeleitet werden, obgleich sie eine semitische Sprache redeten; allein der Urheber der Völkertafel, der vielleicht viel älter als Moses ist, hatte dafür eine geschichtliche Tradition, die durch die sprachlichen Verhältnisse nicht umgestoßen werden konnte. Daß die Kanaaniter von den Hebräern als Ureinwohner angesehen worden seien, ist gar nicht zu beweisen; Gen. 13, 7: „die Kanaaniter und Pheresiter wohnten dazumal im Lande" heißt dem Zusammenhang nach viel eher „sie waren s c h o n da", als „sie waren n o c h da." Daß aber die hochgebildeten Kanaaniter den Juden „fremd und verächtlich" gewesen wären, kann im Ernst Niemand behaupten, der das A. T. kennt. Höchstens könnte man sagen, es habe eine solche Stimmung im Wunsche des Gesetzgebers gelegen; allein dieser erkennt die Kanaaniter allenthalben als ein über den Israeliten stehendes und ihnen furchtbares Volk an. Bloß ihren Götzendienst sucht er verächtlich zu machen; aber hierzu dienen ihm andere Mittel, als die Hinweisung auf ihre Abstammung.

1) G e i g e r, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 231 ff.

Was nun die letztere betrifft, so vereinigt sich die Angabe der Bibel mit den Ueberlieferungen bei Herodot, Strabo und Justin, wonach die Phönicier ursprünglich am erythräischen Meer, also am indischen Ocean oder einem seiner beiden Busen gewohnt haben. Als Ureinwohner, d. h. als die ältesten nachzuweisenden Bewohner von Kanaan, müssen die semitischen Völkerschaften der Rephaim, Zuzim u. s. w., die sich vor den Kanaanitern zum Theil auf die Ostjordanseite zurückgezogen, angesehen werden. Daß nun die Chamiten in Palästina von dessen frühern Bewohnern eine semitische Sprache annahmen, ist nicht auffallender, als daß sie dies in Arabien gethan und das semitische Südarabische nach Nubien verpflanzt haben. Auf palästinensischem Boden ist dasselbe auch den Hebräern widerfahren, die ja ursprünglich aramäisch redeten, und das Gleiche wird überall da geschehen, wo sich ein ungebildetes Volk unter gebildetern Stämmen niederläßt. Daß die ältesten semitischen Stämme vor Ankunft der Kanaaniter einen hohen Grad von Bildung besaßen, beweisen die vereinzelten Nachrichten, welche wir z. B. über König Og in Basan haben. Ueberhaupt darf nicht vergessen werden, daß im Orient vor den uns durch Schriftwerke bekannten Zeiträumen überaus viel geschehen ist, worüber uns mit der Zeit die babylonischen Keilinschriften mehr Licht geben werden, und daß die Cultur auf Erden älter ist, als unsere Geschichtschreiber sie darstellen. — Nach S. 13 soll das biblische Hebräisch in drei provinciellen Unterschieden erscheinen: ephraimitisch (H. Lied, Os. Jon. Sprüchw. 24—29), simeonitisch (Abd. Job, Sprüchw. 30, Ps. 91, 139), judäisch (in allem Uebrigen). Die Eintheilung ist geschichtlich gewiß berechtigt; wird sie aber, wie der Verf. manchmal thut, zur Erklärung verwandt, so schlägt sie sogleich in Willkür um, weil uns die Mittel zur Durchführung fehlen. S. 31. 42. 50 wird über den Werth der masorethischen Textdarstellung recht verständig geurtheilt; hiernach hätte der Verf. im Verlauf der Sprachlehre sich mehr, als er gethan, von derselben emancipiren dürfen. S. 48 fehlt beim Kri perpetuum das אַתְּי, womit die Masorethen die alte echte Form אַתִּי beseitigen wollen.

Es folgt: Erstes Buch. Lautlehre. Auffallend ist hier, daß die Lehre von den Schriftzeichen vor der von den Sprachlauten behandelt wird. Dieß ist bei einer todten Sprache dem erfahrungsmäßigen Standpunkt entsprechend, wissenschaftlich aber nicht zu rechtfertigen. Auch die Lehre von den Accenten ist auf vier Seiten 117—121 auffallend kurz abgethan, da doch der Verf. auf die durch dieselben bewirkten Lautveränderungen das sorgfältigste Augenmerk richtet. In dem Abschnitt: Lautveränderungen treten mancherlei neue Kategorieen auf, die von der Sorgfalt des Verf. zeugen, wie Subsimilation, Consimilation, Abdämpfung u. a.; der Fortschritt der grammatischen Forschung indeß wird gewiß zur Vereinfachung, nicht zur Vermehrung der grammatischen Kategorieen führen. S. 183 wird der Umlaut des Patach in Segol bei den Segolatformen einseitig erklärt, ohne daß die analogen Formen ketel für kitl, kotel für kutl mit zur Betrachtung gezogen würden; dadurch erhält, wie bei der ausgedehnten Schematisirung so oft der Fall ist, die ganze Beobachtung problematischen Charakter. שָׂרַי Richt. 5, 15 ist nicht, wie S. 185 vermuthet wird, eine alte Pluralform, sondern der St. constr., der auch sonst vor Präpositionen erscheint, und demnach שָׂרֵי zu lesen.

Dritte Abtheilung. Wortlehre. Hier überrascht uns S. 311 der sehr leicht zu mißdeutende Ausdruck: „Die Wörter, welche sich aus den §. 110—220 beschriebenen Lauten unter allerlei, theils nur den Laut betreffenden (phonetischen), theils dem Sinne geltenden (noetischen) Veränderungen und Zusammensetzungen gestalten," — hoffentlich denkt der Verf. nicht an eine Priorität der Laute vor den Wörtern — „sind als Redetheile, wie in andern Sprachen: 1. Nennwörter (Nomina), 2. Sagwörter [!] (Verba), 3. Redetheilchen, d. i. Nebenwörter, Vorwörter, Bin-

dewörter, Zwischenwörter." Wenn irgendwo, so wäre bei einer semitischen Sprache die Unterscheidung zwischen Stoff und Form nöthig, und im Hebräischen speciell muß durch die gehörige Unterscheidung von Stoff- und Formwörtern die Lehre von den Wurzeln das meiste Licht erhalten. Mit der Anordnung im Einzelnen werden Wenige einverstanden sein: der Schematismus ist vielfach so starr, daß er weder der rationellen, noch der erfahrungsmäßigen Erkenntniß zu Hülfe kommt. So wird S. 373 unter der Kategorie „Wortbeugung" im Allgemeinen der Unterschied zwischen Pron. sep. und suff. erörtert und deren verschiedene Gebrauchsweise angegeben, obwohl von dem Pronomen selbst im 1. Bande noch nicht die Rede ist. Die Pluralform âm, die S. 472 statuirt wird, muß auf bloße Schreibfehler oder auf defective Schreibung reducirt werden; so steht Jos. 15, 38 für הערם (st. העירים) in den LXX deutlich Ἠνάϊμ. Dagegen stimmen wir gern mit dem Verf. überein, wenn er S. 623 das locale He für die alte Accusativform erklärt; hierfür hat Oppert in den Elemens de la langue Assyrienne (Journ. Asiat. 1860) den genügenden Beweis gegeben.

Was den Herausgeber betrifft, so verdient die Sorgfalt und Genauigkeit, womit er die Correctur bewirkt, die höchste Anerkennung. Seine eigenen Zusätze hat er überall kenntlich gemacht; dieselben sind jedoch zu unbedeutend, um hervorgehoben zu werden. Ein Hauptverdienst werden für ihn die Register bleiben, die er verheißen hat; denn ohne diese würde das Buch des kaum übersehbaren Stoffes wegen wenig benutzt werden.

Bonn. Kaulen.

Paläographie.

Anleitung zur **griechischen Palaeographie** von **W. Wattenbach**, Professor in Heidelberg. Mit zwölf Schrifttafeln. Leipzig, S. Hirzel 1867. VIII u. 55 gedruckte u. 32 autographirte S. 4. und ein Heft in klein Folio enthaltend 12 lithographirte Schrifttafeln. 1 Thlr. 10 Sgr.

Unter den modernen Disciplinen, welche auf dem Boden der Theologie ursprünglich aufgewachsen, dann immer selbständiger entwickelt und endlich zu einer eigenen Wissenschaft geworden sind, nimmt die Paläographie einen sehr ehrenvollen Platz ein. Die Frage, wie die schriftlichen (d. h. also die durch den Calamus oder die Feder gefertigten) Documente, welche Alterthum und Mittelalter uns hinterlassen, richtig zu lesen, wie ihre Authenticität zu erkennen, wie ihr kritischer Werth, also ihre Verwendbarkeit zu wissenschaftlichen Untersuchungen festzustellen sei, kam, man kann fast sagen, nur zufällig durch theologische Streitigkeiten zu einer methodischen Erörterung. Den Anstoß dazu gaben u. a. mehrere berühmte Urkunden für Klöster der Trierschen Erzdiöcese, Actenstücke, über deren Echtheit sich ein heftiger Streit zwischen Jesuiten und Benedictinern entzündete und deren größter Werth der war, daß sie Papebrochs „Propyläen" und den zur Widerlegung dieser auf falschen Grundlagen ruhenden Schrift geschriebenen unsterblichen Tractat Mabillons de re diplomatica hervorriefen. An Mabillon schlossen sich die großartigen Leistungen seiner Ordensgenossen, der Mauriner an, welche sich vor allem auf das Gebiet der lateinischen Patristik und der französischen Staats- und Kirchengeschichte erstreckten und im Interesse beider zu ausgezeichneten paläographischen Studien führten. Als die Benedictiner in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. sich entschlossen, auch die griechischen Kirchenväter in den Kreis ihrer Arbeiten zu ziehen, sahen sie sich ebenso veranlaßt, auch der griechischen Paläographie ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Der bedeutendste Name, den der Orden in diesem neuen Zweige seiner literarischen Thätigkeit aufzuweisen hatte, war Dom Bernard de Montfaucon (geb. 1655, † 1741), dessen Palaeographia graeca (1708), wie auch Wattenbach zugesteht, „ein Meisterwerk nicht nur, sondern bis jetzt auch das einzige umfassende systematische Werk über diesen Gegenstand" ist. Noch heute jedem, der sich mit dem Fache beschäftigt, unentbehrlich, ist Montfaucons Werk in manchen Partieen, besonders die ältesten Schriftgattungen anlangend, veraltet, nicht bloß in geringern Details, sondern auch in wichtigen Dingen, wie z. B. in Betreff der altgriechischen Cursivschrift, deren Existenz erst seit Ende des vorigen Jahrhunderts nachgewiesen ist.

Fast anderthalb Jahrhunderte verstrichen, ehe ein ähnliches wie das Montfauconsche Werk zu Stande kam, ich meine die Paléographie universelle von Silvestre (Paris 1841, 2. Band); aber auch dies genügt nicht den Anforderungen der Gegenwart und hat mit jenem und den später erschienenen Specimina palaeographica codd. Graecorum et Slavonicorum etc. des russischen Bischofs Sabas (Moskau 1863. 4.) den Nachtheil, daß es nur zu einem Preise zu haben ist, der den meisten Interessenten die Anschaffung erschwert oder unmöglich macht. Von kleinern Schriften, die aber treffliche Dienste leisten können, sind zu nennen Basts Commentatio palaeographica im Anhang zu Schäfers Ausgabe des Gregorius von Korinth (Leipz. 1811), Ch. Walz's Epistola critica ad I. F. Boissonade, 1831, Hugs Untersuchungen über die Handschriften des N. T. (in der Einleitung in das N. T.), und endlich die verschiedenen Leistungen Tischendorfs, unter denen besonders die Einleitung zu seinem Nov. Testam. graece, ed. VII. critica maior, Lips. 1859, und das Vorwort zu der Ausgabe des Sinaiticus mit der Uebersicht der ältesten Uncialschriften auf Taf. XX. XXI zu nennen sind. Man mag an Tischendorf mancherlei auszusetzen haben, immerhin muß man zugestehen, daß wenige Gelehrte es ihm an Kenntniß wenigstens des ältern paläographischen Materials gleichthun werden; es wäre also jedenfalls zu bedauern, wenn seine große griechische Paläographie, für die bereits die Tafeln angefertigt sind, nicht zu Stande kommen sollte. Aber hätten wir auch diese, so würde dem Anfänger und dem weniger Bemittelten noch immer ein kurzes, zur ersten Orientirung geeignetes und gleichwohl wissenschaftliches Lehrbuch der griechischen Paläographie fehlen, wenn diesem Mangel nicht durch Wattenbachs Publication abgeholfen worden wäre. Die Schrift soll zunächst ein Hülfsmittel bei des Verf. eigenen Vorlesungen über den Gegenstand sein; sie ist aber zugleich auch zum Selbstunterrichte vollkommen geeignet, und das ist wohl die Hauptsache, da an den wenigsten unserer Hochschulen Vorlesungen über Paläographie gehalten werden. Frankreich mit seiner trefflichen école des chartes ist uns in dieser Hinsicht voraus; es hat darum stets eine gute Anzahl wohlgeübter und für das Archivfach eigens herangebildeter Männer, während bei uns die Archivwissenschaft meist nur Liebhaberei, zuweilen recht fühlbarer Dilettantismus ist.

Nachdem W. eine Uebersicht über die Literatur der griech. Paläographie gegeben, handelt er von den drei Hauptgattungen der griech. Schrift, der Uncial-, Cursiv- und Minuskelschrift, stets mit Berücksichtigung der neuesten, so zahlreichen und wichtigen Entdeckungen und Publicationen. Das Wesentlichste über die Einführung der Accente, Spiritus und anderer Lesezeichen, über Interpunction und Worttrennung, über Stichotomie u. s. f. fließt dabei ein; ebenso die Angabe der wichtigern Denkmäler der verschiedenen Schriftgattungen. Hieran schließt sich die Erklärung der auf zwölf lithographirten Tafeln beigegebenen Schriftproben, welche sorgfältig ausgewählte Stücke aus charakteristischen Handschriften sind. Werthvoller noch als diese Schriftproben ist die lithographirte Beilage über die wesentlichsten Veränderungen der griech. Buchstaben und die wichtigsten Abkürzungen.

Der Name des Verf., eines unserer fleißigsten und verdienstvollsten Quellenforscher, bürgt für die Gediegenheit des Unternehmens; wenn W.'s Hauptstudien sich auch auf dem Felde der lateinischen Diplomatik bewegten, so zeigt er doch auch auf dem der griech. eine vollkommene Vertrautheit mit dem Gegenstande

und er darf auf den Dank zahlreicher junger Philologen und Theologen rechnen. Bei einer jedenfalls zu erwartenden zweiten Auflage ließe sich das Werk noch in einigen Stücken vervollkommnen. Eine Lücke, die man sofort fühlt, ist vor Allem das Fehlen jeglicher Angaben über das Schreibmaterial der Alten; und doch ist dies für die Datirung der Handschriften von der größten Bedeutung. Einige kurze Notizen über papyracei, membranacei, bombycini, chartacei, über Dinte, Palimpseste u. s. f. dürfen künftig nicht fehlen. Ebenso wenig finde ich es gut, daß die Schriftproben bloß specimina der Minuskel enthalten. Von der Cursive könnte man vom praktischen Gesichtspunkte bei einem so kurzen Compendium schon absehen, da die Denkmäler dieser Schrift äußerst selten sind und wohl nur den Wenigsten zu Gesicht kommen. Anders verhält es sich mit der Unciale. W. hielt es für überflüssig, Proben dieser Gattung zu geben, da sie der Entzifferung keine Schwierigkeiten entgegensetze. Das ist richtig, aber wenn der Anfänger von der Unciale nur die einzelnen Buchstaben aus der Beschreibung kennt, niemals aber ein aus dieser Schrift zusammengesetztes Ganze gesehen hat, so wird es ihm schwer fallen, sich ein Urtheil über die Entwicklung der Majuskel zu bilden und das Alter von Uncialhandschriften mit Sicherheit und Raschheit zu fixiren. Es ist hier auch zu berücksichtigen, wie selten griech. Uncialhandschriften sind und wie Wenige darum Gelegenheit haben werden, sich mit ihnen vertraut zu machen.

Als Seitenstück zu dem merkwürdigen griechisch-lateinischen Psalter in Verona, in welchem der griech. Text mit lateinischen Buchstaben geschrieben ist, hätte S. 19 auch das griechisch-lat. Psalterium in Cues erwähnt werden können, welches in meinem Katalog der Handschriftensammlung des Nicolaus von Cusa (Serapeum 1864) unter A b beschrieben ist. Die Hdschr. hat drei Columnen, deren erste griechisch, aber mit lat. Buchstaben, die zweite lat., die dritte griechisch mit griech. Buchstaben, alle in Uncialschrift, wahrscheinlich des 8. Jahrh. sind. Damit zu vergleichen ist auch der Cod. graec. Nr. 4 derselben Bibliothek. — Die Zusammenstellung von Facsimilien wichtigerer Handschriften ließe sich auch noch sehr vermehren; ich verweise beispielsweise auf die Facsimilien in Lämmers Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius und in Steiningers Codex S. Simeonis (Trier 1834). Es war auch darauf aufmerksam zu machen, daß Montfaucons Auszüge aus Pariser Handschriften nicht immer zuverlässig sind.

Ich habe gesagt, auch Theologen würden W. zum Danke verpflichtet sein. Es mag wohl dem Mangel eines Werkes, wie wir es in dem von W. jetzt haben, wenigstens theilweise zuzuschreiben sein, wenn bisher die Paläographie den meisten eine terra incognita blieb, wenn es sogar Exegeten und Kirchenhistoriker von Fach gab und gibt, die sehr in Verlegenheit kommen würden, wenn man ihnen zumuthete, sich mit einer leibhaftigen Handschrift zurecht zu setzen. Viel wichtiger freilich als die Kenntniß der griech. Paläographie ist, wenn man von dem Exegeten absieht, im Allgemeinen und für den gebildeten Theologen überhaupt die lateinische Paläographie, für welche W. hoffentlich bald einen ähnlichen Leitfaden bearbeiten wird. Wenn man es mit Augen gesehen hat, wie viele und werthvolle Handschriften und Urkunden aus Pfarrarchiven u. s. f. zu Grunde gehen, weil die mit ihrer Aufbewahrung Betrauten nichts von dem Werthe solcher Dinge verstehen, so kann man sich des Wunsches nicht entschlagen, die jüngere Generation des Klerus möge das Erscheinen so geeigneter Compendien benutzen, um sich mit den nothwendigsten Begriffen über Handschriftenwesen auszurüsten.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Copernicus und Galilei.

Ueber die Abhängigkeit des **Copernicus** von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen. Vortrag von Dr. **L. Prowe.** (Separat-Abdruck a. d. Pr.-Bl. 3. F. Bd. X. H. 1. pro 1865). Thorn, E. Lambeck 1865. 46 S. 8. 8 Sgr.

Zur Geschichte des **kopernikanischen Systems.** Von Dr. **Franz Beckmann,** Professor am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Vier Artikel in der Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands, 2. und 3. Band (1861—1866); auch besonders abgedruckt Braunsberg, Ed. Peter 1861. 62. Königsberg 1866.

Galileo Galilei und die römische Verurtheilung des kopernikanischen Systems. Von Dr. **Christian Hermann Vosen.** (Broschürenverein 1865, No. 5.) Frankfurt a. M., Verlag für Kunst und Wissenschaft 1865. 32 S. 8.

La condamnation de Galilée. Lapsus des écrivains qui l'opposent à la doctrine de l'infaillibilité du pape. Par **D. Bouix.** — Revue des sciences ecclésiastiques, 2. Serie, tome 3, p. 105—140. 217—230. Arras et Paris 1866.

The authority of **doctrinal decisions** which are not definitions of faith, considered in a short series of essays reprinted from the „The Dublin Review." By **William George Ward,** D. Ph. London, Burns 1866. — Essay VIII. The case of Galileo, p. 139—200.

Galilée, sa vie, ses découvertes et ses travaux. Par le Dr. **Max. Parchappe.** Paris, L. Hachette 1866. XVI u. 404 S. 8. $3^1/_2$ Fr.

Die Aufgabe des folgenden Artikels ist, auf Grund der hier verzeichneten neuern Untersuchungen [1]) die Stellung der kirchlichen Behörden zu Copernicus und Galilei genauer zu charakterisiren, als noch immer vielfach geschieht.

1. Das Schriftchen von Prowe weist nach, daß Copernicus zu seinem astronomischen System nicht durch die Aeußerungen alter Schriftsteller geführt worden sei. „Er beruft sich ausdrücklich auf die Alten und es ist möglich, daß er die erste Idee zu seinem Weltsysteme von ihnen entlehnt hat; es ist aber auch möglich, daß er ihre Auctorität nur benutzt hat, um die Mißgunst und den Neid zu entwaffnen und seiner Lehre bessern Eingang zu verschaffen. Aber es kommt weniger auf die erste Idee an, als vielmehr auf die tiefere Begründung und die Ausbildung zu einer astronomischen Lehre. Darin besteht das Verdienst des Cop.; darin unterscheidet er sich von allen seinen Vorgängern, soweit wir von ihnen Kunde haben. Die Stellen der Alten, in denen eine tägliche oder jährliche Bewegung der Erde vermuthet wird, waren aphoristisch hingeworfene Gedanken von Philosophen ohne jedwede wissenschaftliche Begründung." S. 29. Auch die Zweifel des h. Thomas von Aquin und des Nicolaus von Cusa an der Richtigkeit des

1) Außerdem sind noch berücksichtigt worden eine Recension von mehrern bei Gelegenheit des Galilei-Jubiläums (18. Febr. 1864) erschienenen italienischen Aufsätzen, in der Civiltà cattolica Ser. 5, vol. 9 (1864), p. 722—737; der Aufsatz: Etudes sur le mouvement scientifique et intellectuel pendant le 17. siècle. Galilée. Par *Adolph Valson*, prof. à la faculté des sciences de Grenoble, in Le Contemporain, Revue d'économie chrétienne, N. S. t. 9, p. 961—989; t. 10, p. 126—145. 237—258 (Paris 1865. 1866), und der Aufsatz „Galileo Galilei" in den Grenzboten 1865, II, 422—436; — ferner von ältern Arbeiten der Aufsatz: „Der heilige Stuhl gegen Galilei und das astronomische System des Copernicus" in den historisch-politischen Blättern VII (1841), 385 (dieser Aufsatz liegt dem Artikel „Galilei" von Clemens in Aschbachs Kirchen-Lexikon II. zu Grunde; vgl. auch Martin, Ein bischöfl. Wort, 4. Aufl. S. 140); „Galilei und Rom" in den „Beiträgen zur Italienischen Geschichte" von Alfred von Reumont. 1. Bd. (Berlin 1853), S. 305—424, und die Aufsätze von J. B. Biot: Une conversation au Vatican, und La verité sur le procès de Galilée im Journal des Savants, Paris 1858. — Der Artikel Galilée devant la science, la religion et la littérature von P. A. de Gabriac in den Pariser Etudes religieuses 1867, Avr. p. 528—547 handelt fast nur von dem Ponsard'schen Drama „Galilée." Die Darstellung von S. Franco, Handbuch populärer Antworten, deutsche Uebers. Wien 1866, I, 281, ist voll von Unrichtigkeiten.

ptolemäischen Systems (vgl. Beckmann I, 5) können nicht mit der Arbeit des Cop. in Vergleich gebracht werden. — Zum Schlusse bekämpft Prowe die Meinung, Cop. habe sein System nur als Hypothese vorgetragen, S. 33. Am gründlichsten hat diese Meinung Beckmann widerlegt. Sie stützt sich auf die dem Werke des Cop. vorausgeschickte Vorrede, in welcher allerdings die Lehren des Buches als bloße Hypothesen, noch dazu als sehr unsichere und unwahrscheinliche Hypothesen bezeichnet werden. Es ist aber erwiesen, daß diese Vorrede nicht von Cop. herrührt, daß vielmehr Andreas Osiander, der den Druck des Werkes zu Nürnberg leitete, diese Vorrede statt der von Cop. geschriebenen beigefügt hat (beide Vorreden s. bei Beckmann II, 5. 24). Cop. konnte gegen diese Entstellung seines Werkes nicht mehr protestiren, weil er es bekanntlich gedruckt erst auf dem Sterbebette gesehen hat; seine Freunde suchten die Beseitigung der Vorrede zu bewirken; ihre Bemühungen blieben aber, — man weiß nicht warum — erfolglos. In dem Buche selbst wird das astronomische System durchaus als wissenschaftlich erwiesen dargestellt (Beckmann I, 12. Prowe 43). Es ist also ganz irrig, wenn selbst noch neuere Schriftsteller angeben, Cop. habe — im Unterschiede von Galilei — die Ansicht von der Bewegung der Erde nur hypothetisch vorgetragen [1]).

2. Cop. war sich bewußt, daß seine Lehre nicht mit der h. Schrift in Widerspruch stehe. Er sagt in der Widmung an Papst Paul III: „Sollten etwa leere Schwätzer. die, alles mathemathischen Wissens unkundig, sich doch ein Urtheil darüber anmaßen, durch absichtliche Verdrehung irgend einer Stelle der h. Schrift dieses mein Unternehmen zu tadeln und anzugreifen sich erkühnen, so werde ich mich nicht um sie kümmern, sondern im Gegentheil ihr Urtheil als ein unbesonnenes verachten." (Beckm. II, 22). Der Bischof Giese von Kulm sprach in einem gleich nach dem Tode des Cop. an dessen Schüller Joachim Rheticus geschriebenen Briefe, in welchem er sich sehr bitter über die unterschobene Vorrede äußert, den Wunsch aus: Vellem adnecti opusculum tuum, quo a sacrarum scripturam dissidentia aptissime vindicasti telluris motum. (Beckm. II, 42. Das Schriftchen des Rheticus ist nicht erhalten.) Ueber 70 Jahre blieb auch das System des Cop. von Seiten der kirchlichen Behörden und der kath. Theologen ganz unangefochten (Beckm. I, 9; III, 401). „Das Werk des Cop., sagt Prowe 34, ist nicht nur unter dem Schutze der höchsten kirchlichen Auctorität der gelehrten Welt übergeben und dadurch gegen unwissende Verketzerung sicher gestellt worden: hohe Kirchenfürsten waren es, die bei dem zögernden Verfasser die Veröffentlichung betrieben haben; ein Bischof und ein Cardinal werden von Cop. selbst ausdrücklich hervorgehoben. Der Verfasser selbst lebte nicht nur unangefochten, sondern hochgeehrt als Mitglied eines geistlichen Collegiums." — Die erste nicht nur auf naturwissenschaftliche, sondern ausdrücklich auch auf die Bibel sich stützende Opposition gegen das System des Cop. ging von Melanchthon und andern protestantischen Gelehrten aus (Beckm. I, 22; III, 659. Prowe 4).

3. Der Widerspruch katholischer Theologen gegen das System des Cop. begann erst mit der „Opposition einer besonders aus Ordensgeistlichen bestehenden Gelehrtenpartei Italiens gegen den toscanischen Naturforscher Galilei." (Beckm. I, 31). Eine Uebersicht der Geschichte und Verurtheilung des Galilei gibt die Broschüre von Bosen [2]). Gemäß dem oben angegebenen Zwecke dieses Artikels übergehe ich die Frage, in wie weit persönliche Unvorsichtigkeiten und Mißgriffe von Seiten Galilei's das Einschreiten kirchlicher Behörden gegen ihn provocirten, und in wieweit auf Seiten seiner Gegner unlautere persönliche Motive mitwirkten [1]).

4. Die Acten des Galilei'schen Processes wurden 1798 oder 1812 von Rom nach Paris gebracht und 1814 nicht mit den übrigen Papieren der römischen Archive zurückgegeben. Die päpstliche Regierung forderte dieselben wiederholt zurück. Rossi versprach als Gesandter Louis Philipps 1845 die Rücksendung derselben zu erwirken, unter der Bedingung, daß dieselben veröffentlicht würden. Das wurde zugesagt und 1846 wurden die Documente nach Rom zurückgebracht. 1848 übergab sie der Papst dem Präfecten der geheimen Archive, Marino Marini, der sie dem Papste nach seiner Rückkehr von Gaeta wieder einhändigte. Der Papst schenkte sie 1850 der Vaticanischen Bibliothek; später wurden sie wieder im geheimen Archiv deponirt [2]). „Das Rossi gegebene Versprechen, fügt Biot diesem Berichte bei, wurde, freilich sehr unvollständig, durch Marini in demselben Jahre in einer Abhandlung „Galileo e l'inquisizione" erfüllt. Diese Schrift ist mehr ein Plaidoyer zu Gunsten des Tribunals der Inquisition als ein geschichtliches Werk [3]). Man findet darin nicht den Text des Processes, sondern nur eine kleine Zahl von Stücken, die dem Ganzen entnommen sind, die aber ihren großen Werth haben. Eine Ergänzung dazu bildet eine Reihe von amtlichen Schreiben des toscanischen Gesandten an seinen Hof." Bonix hat eine große Anzahl von Urkunden und Quellenauszügen S. 106 ff. abdrucken lassen, welche im Folgenden hauptsächlich benutzt worden sind.

5. Galilei ist zweimal mit den römischen Behörden in Berührung gekommen. Zunächst rede ich von dem ersten Verfahren gegen ihn. Im J. 1615 wurde er bei der Inquisition denuncirt, er lehre falsam doctrinam a multis traditam, solem videlicet esse in centro mundi et immobilem, et terram moveri motu etiam diurno. Die Theologen der Inquisition wurden beauftragt, die beiden angefochtenen Sätze zu „qualificiren." Sie erklärten am 25. Februar 1616: Solem esse in centro mundi et immobilem motu locali, est propositio absurda et falsa in philosophia et *formaliter haeretica, quia est expresse contraria s. scripturae.* Terram non esse centrum mundi nec immobilem, sed moveri motu etiam diurno, est item propositio absurda et falsa in philosophia et theologice considerata ad minus erronea in fide. (In dem Decret der Inquisition vom

---

1) So, wie es scheint, noch Parchappe S. 37. 39.; ferner Becker, die Kirche und die Naturforschung, Mainz 1865, S. 20. — Ward S. 153 sagt: „Man sagt, die Vorrede sei nicht von Cop. geschrieben; aber da Niemand bezweifelt, daß er die Beifügung derselben sanctionirte [!], so kommt es darauf nicht an." Ward findet dann in der Vorrede eine genügende „Rechtfertigung" dafür, daß die kirchlichen Behörden gegen das Werk des Cop. nicht eingeschritten seien!

2) Ausführlicher Reumont, Biot und Parchappe. Letzterer und Balson behandeln besonders die wissenschaftlichen Verdienste Galilei's.

1) Beide Punkte werden von Biot, Reumont und Parchappe und in den Grenzboten a. a. O. ausführlich behandelt. Biot erzählt S. 140, 1825 habe ihm P. Olivieri, damals Commissar der Inquisition, gesagt: „Glauben Sie mir, Galilei hat sehr unrecht daran gethan, sich mit dem Papste (Urban VIII.) persönlich schlecht zu stellen, der ihm früher große Hochachtung bewiesen hatte. Er hatte ihn in seinem Dialog unter dem Namen Simplicius verspottet [vgl. Bosen 21. Biot 464]; und mit Anspielung auf die dem Papste zugeschriebene Lust am Versemachen, scheute er sich nicht, zu sagen und zu schreiben, er reime gern il sonetto amoroso. Seien Sie überzeugt, diese persönlichen Kränkungen haben viel zu seinem Unglück beigetragen." Der erste, welcher als heftiger Gegner G.'s auftrat, war der Dominicaner Caccini; später bezeichnete G. die Jesuiten als die Haupturheber seines Unglücks (Reumont 312. 358. 410). Reumont schließt seinen Aufsatz S. 424 mit dem Satze: „Galilei's Charakterfehler und die Schuld, die er an dem beklagenswerthen Ausgange des Streites trug, liegen jetzt, wo die Acten ziemlich vollständig sind, ebenso auf der Hand wie die Fehler, welche man in der Behandlung der Sache in Rom beging, und die, durch Persönlichkeiten erklärte, Härte wider den Greis, nicht während des Processes, sondern während der noch übrigen traurigen Jahre seines Lebens."

2) Biot 397. Bonix 138. In den „Grenzboten" 434 wird vermuthet, es fehlten einige Blätter der Acten (vgl. Parchappe 256).

3) Biot 608. 614 und Parchappe 246 urtheilen ungünstiger über Marini's Buch als Reumont S. 424.

22. Juni 1633 heißt es mit Bezug auf die hier in Frage stehende erste Schrift Galilei's: obiectionibus, quae identidem fiebant contra te, sumptis ex s. scriptura respondebas glossando dictam scripturam iuxta tuum sensum . . . In ea sectatus Copernici hypotheses contines nonnullas propositiones contra verum sensum et auctoritatem s. scripturae). Daß die Congregation der Inquisition dieses Gutachten der „Qualificatoren" förmlich bestätigt habe, davon findet sich keine Nachricht. In einer am angegebenen Tage unter dem Vorsitze des Papstes gehaltenen Sitzung der Congregation wurde nur Card. Bellarmin beauftragt, Galilei, unter Androhung von Gefängnißstrafe im Falle der Weigerung, aufzufordern, ut omnino recederet a praedicta falsa doctrina. Am folgenden Tage wurde demgemäß in Gegenwart Bellarmins von dem Commissar der Inquisition vor einem Notar und Zeugen G. aufgefordert, ut omnino desisteret a dicta falsa opinione et ut in posterum non liceret tibi eam defendere aut docere quovis modo neque voce neque scriptis [1]). G. versprach zu gehorchen.

6. Gleich darauf, am 5. März 1616 erließ auch die Index-Congregation ihr erstes Decret in dieser Angelegenheit: die Lehre von der Bewegung der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne wird darin als falsa doctrina Pythagorica, *divinae scripturae omnino adversans* bezeichnet; dann wird bestimmt, das Werk des Copernicus und der Commentar des Spaniers Didacus Astunica (oder Stunica, Diego Zuniga) über das Buch Job, worin diese Ansicht vorgetragen werde [2]), esse suspendendos donec corrigantur; eine 1615 zu Neapel erschienene Schrift des Karmeliters P. A. Foscarini, worin der Verfasser zu zeigen suche, jene Lehre sei wahr und nicht der h. Schrift zuwider [3]), aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos. Dieses Decret wurde auch G. mitgetheilt. Da sich das Gerücht verbreitete, G. habe seine Meinung abschwören müssen und es sei ihm eine Buße auferlegt worden, so erklärte Card. Bellarmin unter dem 26. Mai 1616 amtlich: che non ha abjurato alcuna sua opinione o dottrina, ne manco ha ricevuto penitentie salutari ne d' altra sorte. — Im J. 1620 veröffentlichte dann der Secretär der Index-Congregation die in dem Werke des Copernicus vorzunehmenden Aenderungen. In der Einleitung dieses Monitum heißt es, das Buch des Cop. sei censurirt worden, quia principia de situ et motu terreni globi *sacrae scripturae eiusque verae et catholicae interpretationi repugnantia* non per hypothesim tractare, sed ut verissima adstruere non dubitat; weil das Buch aber vieles Nützliche enthalte, solle es freigegeben werden, wenn die Stellen abgeändert würden, in quibus non ex hypothesi, sed asserendo de situ et motu terrae disputat [4]). Unter den Stellen, welche gestrichen werden sollten, wurde auch der oben (No. 2) angeführte Satz der Widmung namhaft gemacht, in welchem Cop. den Vorwurf ablehnt, seine Lehre sei schriftwidrig. Am 10. März 1619 wurde auch Keplers Epitome astronomiae Copernicanae auf den Index gesetzt.

Daß die römischen Theologen durch die Vorrede Osianders, die sie für einen Ausdruck der Ansicht des Cop. halten mußten, zu der Annahme verleitet worden seien, Cop. selbst habe seine Lehre nur als Hypothese dargestellt wissen wollen, sei also seiner Sache selbst nicht gewiß gewesen, und daß sie demgemäß verlangt hätten, es müsse auch den wenigen Stellen des Werkes, die sie in dem eben angeführten Monitum hervorheben, eine hypothetische Fassung gegeben werden (Beckm. I. 33), wird durch nichts angedeutet. Ob die Index-Congregation ohne den handgreiflichen Widerspruch zwischen der vorgeschobenen Vorrede und dem Werke selbst es schwerlich gewagt haben würde, der durch Annahme der Widmung des Copernicanischen Werkes gegebenen Zustimmung des Papstes Paul III. entgegenzutreten (Beckm. I, 34), muß dahin gestellt bleiben.

7. Die zweite Verhandlung gegen Galilei wurde veranlaßt durch dessen im J. 1632 erschienenen Dialog (Bosen 20. Parchappe 189). Das am 22. Juni 1633 gesprochene Urtheil der Inquisition (bei Bouix 117, in französischer Uebersetzung bei Parchappe 236) recapitulirt das frühere Verfahren gegen G. und sagt von dem Dialog: in ipso deprehensa est aperta transgressio praedicti praecepti, quod tibi intimatum fuerat; et quod tu in eodem libro defendisses praedictam opinionem iam damnatam et coram te pro tali declaratam, siquidem in dicto libro variis circumvolutionibus satagis ut persuadeas, eam a te relinqui tanquam indecisam et expresse probabilem; qui pariter est gravissimus error, cum nullo modo probabilis esse possit opinio, quae iam declarata ac definita fuerit contraria Scripturae divinae. Weiterhin heißt es, G. habe sich darauf berufen, daß sein Dialog mit Erlaubniß der Censurbehörde gedruckt worden sei; diese Erlaubniß habe er aber dadurch erschlichen, daß er dem Censor nichts davon gesagt, daß ihm 1616 jede Discussion des Copernicanischen Systems untersagt worden sei. G. habe auch eine eigenhändige Bescheinigung des Card. Bellarmin (s. o. No. 6) darüber producirt, daß 1616 keine Abschwörung seiner Meinung von ihm verlangt worden sei; aber aus eben dieser Bescheinigung gehe hervor, daß die Meinung von der Bewegung der Erde &c. ausdrücklich als eine schriftwidrige bezeichnet worden sei, welche darum G. nicht mehr habe vertheidigen dürfen. Dann folgt in dem Urtheile der Satz: Cum vero nobis videretur non esse a te integram veritatem pronuntiatam circa tuam intentionem, iudicavimus necesse esse venire ad rigorosum examen tui; in quo . . respondisti catholice. Darauf folgt die Sentenz: G. habe sich dem h. Officium der Häresie sehr verdächtig gemacht, quod credideris et tenueris doctrinam falsam et contrariam sacris ac divinis Scripturis, solem videlicet esse centrum orbis terrae et eum non moveri ab oriente in occidentem, et terram moveri nec esse centrum mundi, et posse teneri ac defendi tanquam probabilem opinionem aliquam, postquam declarata ac definita fuerit contraria s. scripturae. G. sei demgemäß den kirchlichen Censuren verfallen; er solle von diesen losgesprochen werden, wenn er aufrichtig nach der ihm vorzulegenden Formel supradictos errores et haereses und alle andern Irrthümer und Häresieen abschwöre. Ferner solle der „Dialog" verboten werden; außerdem werde G. ad formalem carcerem huius sancti Officii ad tempus arbitrio nostro limitandum verurtheilt und solle zur Buße in den drei nächsten Jahren jede Woche einmal die sieben Bußpsalmen beten. — Die Abschwörungsformel entspricht genau dem Urtheil und enthält nichts Neues: corde sincero et fide non ficta abiuro, maledico et detestor supradictos errores et haereses etc.

8. Aus dem vorhin wörtlich angeführten Satze des Urtheils der Inquisition, worin von dem rigorosum examen gesprochen wird, hat man geschlossen, G. sei gefoltert worden. Zuletzt hat noch Wagenmann in einer Recension der Bosen'schen Broschüre in den Jahrb. für deutsche Theologie 1866, 381 behauptet, es bleibe „keine andere Annahme möglich, als daß entweder jenes

1) Bei Franco a. a. O. 292 — um doch eine seiner Unrichtigkeiten beispielsweise anzuführen — lautet dieser Auftrag: „er solle nicht mehr von jener scholastischen Uebereinstimmung zwischen der h. Schrift und Copernicus sprechen."

2) Der 1584 erschienene Commentar liegt mir nicht vor. Stunica's Landsmann Pineda schreibt (in seinem zuerst 1597 gedruckten Commentar) zu Job 9, 6: Didacus Astunica existimat hunc locum illustrari posse ex sententia Pythagoricorum existimantium terram moveri natura sua, tum etiam hinc eandem sententiam confirmari, quod nullus reperiatur in Scriptura locus, qui tam aperte dicat, terram non moveri, quam hic moveri dicit . . . Sed ut de hac sententia nos nihil amplius dicamus, quam plane falsam esse (alii certe deliram, nugatoriam, temerariam et in fide periculosam dicent atque orco antiquorum philosophorum a Copernico et Caelio Calcagnino revocatam . . .) etc. So in der Ausgabe Köln 1753; ob auch schon in den ältern, weiß ich nicht.

3) Nach den Auszügen bei Valson S. 140 zu urtheilen, ist die Schrift wissenschaftlich werthlos.

4) Bouix S. 112. Beckm. I, 32. Hist.-pol. Bl. 460.

Decret die Unwahrheit sage, oder daß die Tortur gegen G. angewandt worden sei." Sonderbarer Weise sagt er aber in dem nächsten Satze, es „mache keinen wesentlichen Unterschied, ob die Tortur bloß in Form der Territion angewandt oder wirklich vollstreckt worden sei." Nach den Untersuchungen Anderer [1]) unterliegt es keinem Zweifel, daß sie nicht „wirklich vollstreckt worden ist"; Biot sagt ausdrücklich: „Wir haben durch sichere Beweise erwiesen, daß er nicht materiell gefoltert worden ist." Er wurde nur mit der Tortur bedroht; in den Proceßacten heißt es ausdrücklich: Et ei dicto quod dicat veritatem; alias devenietur ad torturam. „Diese Formel, sagt Bouix, gehörte zu der durch die damalige Gesetzgebung vorgeschriebenen und bei allen Gerichtshöfen Europa's üblichen Procedur. Wenn die Richter einen halben Beweis für ein Verbrechen hatten (wie z. B. in Folge der Aussage eines unverdächtigen Zeugen und anderer Indicien), so mußten sie den Angeklagten auffordern, die Wahrheit zu sagen, unter Androhung der Tortur, falls er sich weigere; und das Gesetz ermächtigte sie, die Drohung auszuführen, falls ihnen die Antworten nicht aufrichtig schienen. Wir beklagen eine solche Gesetzgebung, deren große Mängel heutzutage allgemein anerkannt werden; aber es wäre unbillig, wollte man die Inquisition allein darob tadeln. Diese Procedur galt im Criminalverfahren Jahrhunderte lang in ganz Europa, und die Inquisition unterschied sich von den andern Gerichtshöfen nur dadurch, daß sie gegen die Mißbräuche und Ungerechtigkeiten bei der Anwendung der Tortur viel besser gesichert war. In dem Proceß des G. wurde die Drohung nur pro forma angewendet."

Daß die Untersuchungshaft und die Gefängnißstrafe, welche G. zu erdulden hatte, sehr milde war, ja daß die letztere sofort in Hausarrest in der Wohnung des toscanischen Gesandten und nach einigen Tagen in Internirung zu Siena und Florenz umgewandelt wurde, ist jetzt allgemein anerkannt [2]); desgleichen, daß die Erzählung, G. habe nach der Abschwörung mit den Worten E pure si muove auf den Boden gestampft, eine Fabel ist [3]), — Prof. Heis glaubt, eine erst im 19. Jahrh. erdichtete Fabel (Lit. Hdw. 1864, 127).

9. Ueber die Bedeutung des Urtheils der Congregationen der Inquisition und des Index hat sich Bouix S. 219 sehr klar und bestimmt ausgesprochen und mehrere Versuche, dasselbe zu rechtfertigen, unwidersprechlich beseitigt. Sehr unglücklich ist der neueste derartige Versuch, von J. B. Wenig, die Freiheit der Wissenschaft (s. 1866, Sp. 400) S. 25: „Die Kirche hat das Copernicanische System als solches nie verworfen, und wenn sie zu einer Zeit, wo man die Schwere und Beschaffenheit der Luft noch nicht kannte, dasselbe nur als Hypothese zur Erklärung der Bewegungen am Himmel anzuwenden erlaubte, so hat sie der Wissenschaft nur einen großen Dienst erwiesen. Galilei vertheidigte nämlich gegen das nun schon lange zurückgenommene Verbot der Kirche in thesi die Bewegung der Erde, und zwar durch die Luft, deren Schwere er nicht kannte, und stellte sohin eine Lehre auf, die von ihrer physicalischen Seite betrachtet, Widersprüche und Irrthümer enthielt [1]). Wenn die Kirche unter solchen Umständen gegen G. einschritt, so wollte sie nicht den Stillstand der Wissenschaft predigen, sondern den Männern der Wissenschaft Vorsicht, Bescheidenheit und Ehrfurcht vor einer Auctorität einschärfen, welche über aller menschlichen Wissenschaft steht. Uebrigens sind die Sätze, welche G. abschwören mußte, nämlich »daß die Sonne der Mittelpunkt der Welt und unbeweglich, und daß die Erde nicht Mittelpunkt sei und daß sie sich bewege«, an sich betrachtet, so beschaffen, daß die entsprechenden Antithesen auch heutzutage noch, nachdem das Ptolemäische System schon lange über Bord geworfen ist, mit dem Fortschritte der astronomischen Wissenschaft in Einklang stehen, ja demselben vorausgeeilt sind. Die moderne Astronomie hält bekanntlich die Sonne nicht für den Centralkörper des Universums, noch schreibt sie derselben Unbeweglichkeit zu. Was die Erde anbelangt, so kann dieselbe zwar nicht mehr als unbewegliches Centrum der Welt oder auch nur unseres Sonnensystems betrachtet werden; aber dessenungeachtet behauptet sie nicht bloß nach der biblischen Anschauung, sondern auch nach den Ergebnissen der astronomischen Physik in gewissem, obwohl nicht localem Sinne eine centrale Stellung in unserm Sonnensysteme und ist im Gegensatze dessen, was auf ihr vorgeht, und in Beziehung auf ihre physische Beschaffenheit unbeweglich." Daß Galilei und seine Richter an diesen Sinn der betreffenden Sätze nicht im Traume gedacht haben, und daß diese Auslegung bei der Beurtheilung der Sentenz der römischen Theologen gar nicht in Betracht kommen kann, bedarf keines Beweises; es heißt, um nur eins zu erwähnen, ausdrücklich in der Sentenz der Inquisition, die Meinung, solem non moveri *ab oriente in occidentem*, sei schriftwidrig. Daß Wenig ganz mit Unrecht „die Kirche" in die Sache hineinzieht, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

10. Andere haben das Verfahren gegen Galilei dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß sie sagen, er sei „nicht als guter Astronom, sondern als schlechter Theologe" verfolgt worden. Diese oft wiederholte Phrase rührt meines Wissens von dem Abbé Bergier (1790) her, der unter anderm, unter Berufung auf eine Depesche Guicciardini's vom 4. März 1616, behauptet, G. habe verlangt, der Papst und die Inquisition sollten das copernicanische System als auf die Bibel begründet anerkennen. Nach dem Abbé Feller und Andern wäre G. sogar soweit gegangen, zu behaupten, es sei aus der Genesis geschöpft und müsse als Dogma erklärt werden. Die Depesche Guicciardini's sagt aber gar nicht, was Bergier aus ihr citirt [2]); in dem Urtheil wird G. nichts der Art vorgeworfen und in seinen Schriften findet sich nichts, was einen solchen Vorwurf begründen könnte. Die Gegner Galilei's haben zuerst den Streit auf das theologische Gebiet verpflanzt, indem sie seine Ansicht als schriftwidrig bezeichneten; G. suchte nun diese Behauptung zu widerlegen, namentlich in einem ausführlichen Schreiben an die Großherzogin von Toscana. Daß diese Entgegnungen seine Gegner reizten und ihnen Anlaß zu neuen Angriffen boten, ist richtig [3]); aber das Recht war in dieser Hinsicht auf Galilei's Seite und — einige nicht präcise Ausdrücke abgerechnet — sind die von ihm

1) Vgl. Bouix 231. Biot 139. 549. 612. Reumont 384. Civ. catt. IX, 734. Grenzboten 435. Alberi, der Herausgeber der Werke Galilei's, sagt, die Ansicht, G. sei gefoltert worden, sei zuerst gegen Ende des vorigen Jahrh. ausgesprochen worden (hauptsächlich hat sie Libri vertreten); Alberi ist derselben nochmals entgegengetreten, als sie 1864 in italienischen Blättern ausgesprochen wurde; s. Civ. catt. a. a. O. Ward S. 152 verweist auf die Schrift des prot. Gelehrten Madden „Galileo and the Inquisition" als auf die vollständigste Widerlegung der Meinung, G. sei gefoltert oder sonst grausam behandelt worden. — Parchappe behandelt die Frage ausführlich S. 245 und kommt zu dem Resultate, aus dem, was Marini veröffentlicht habe, sei die Frage nicht ganz klar zu stellen; es sei möglich, daß die Folter bloß angedroht, aber „nicht unmöglich, daß ihre Anwendung wenigstens begonnen worden sei." Daß in dieser Hinsicht noch ein Zweifel möglich sei, bezeichnet er als eine verdiente Strafe der Geheimhaltung der Proceßacten.

2) Vosen S. 25. Bouix 217. Der von Vosen 25 (auch von Clemens und Martin) citirte Brief Galilei's an Ramieri ist übrigens unterschoben; Reumont 386, Parchappe 269. Ueber die Rücksichtslosigkeit und Härte, mit der G. in den letzten Jahren seines Lebens behandelt wurde, s. Reumont 407. Parchappe 265.

3) Reumont 393. Biot 615.

1) Auf diesen Punkt legt auch Becker, die Kirche und die Naturf. S. 21, mit Unrecht Gewicht. Wenn auch wirklich Galilei's Theorie physicalisch betrachtet „eine Ungeheuerlichkeit" und „ein Monstrum" war, so ist sie doch nicht „darum" von dem h. Officium verworfen worden, sondern weil man überhaupt jede Auffassung für schriftwidrig hielt, bei welcher die Unbeweglichkeit der Erde und die Beweglichkeit der Sonne geleugnet wurde. Das Urtheil gegen G. erwähnt die physicalische Unhaltbarkeit seiner Theorie mit keiner Silbe, und Bouix weist S. 219 ganz gut nach, daß die Inquisition sich überhaupt mit dem Cop. System nur zu beschäftigen hatte, sofern die Frage in Betracht kam, ob man eine Anzahl von Bibelstellen uneigentlich verstehen dürfe.

2) vgl. Parchappe 180.

3) Biot 400. Reumont 313.

vorgetragenen Ansichten über die Stellung der Bibel zu naturwissenschaftlichen Fragen ganz correct [1]). Nicht er, sondern seine Gegner haben in ungerechtfertigter Weise die Bibel mit ins Spiel gezogen.

11. Bouix spricht auf Grund der oben angeführten Documente mit Recht folgende Sätze aus:

Bis 1616 hatte man das Vortragen des Copernicanischen Systems nicht verboten; die Erklärung der Index-Congregation, dasselbe sei falsch und schriftwidrig, war ein Unrecht, weil ein Irrthum; dieser wäre vermieden worden, wenn man fortgefahren hätte, das Vortragen der beiden Systeme nicht zu behindern. Es ist unrichtig, wenn man sagt, die Congregation habe das neue System nicht als an sich falsch, sondern nur darum proscribirt, weil man es für erwiesen ausgab, während es noch nicht erwiesen war. Das System wird einfach als falsch und schriftwidrig bezeichnet, und wenn 1620 das Werk des Copernicus mit den Aenderungen, welche sein System zu einer einfachen Hypothese machten, freigegeben wurde, so hat die Congregation diese Hypothese doch als sicher falsch angesehen wissen wollen; denn es wurde Galilei zum Vorwurf gemacht, daß er die ausdrücklich als schriftwidrig bezeichnete Ansicht indirect als probabel dargestellt habe. — Es ist unrichtig, wenn man sagt, Galilei sei nicht wegen des Systems selbst, sondern darum verurtheilt worden, weil er es aus der h. Schrift zu beweisen versucht habe. Der Text der Sentenz beweist das Gegentheil; es heißt darin, G. habe sich der Häresie verdächtig gemacht, indem er die falsche und schriftwidrige Meinung von der Bewegung der Erde angenommen habe. — Die Index-Congregation hat also dadurch geirrt, daß sie eine Ansicht für falsch und schriftwidrig erklärt hat, welche heutzutage als erwiesene Wahrheit allgemein anerkannt wird und gemäß den neuern Entscheidungen der Index-Congregation unbedenklich als solche angesehen werden darf. Diese Erklärung der Congregation konnte (da der Papst dieselbe nicht ex cathedra bestätigt hat) Niemand verpflichten, sie als wahr zu glauben. Die Inquisition hätte also zwar wohl verbieten können, die verworfene Lehre vorzutragen; aber sie fehlte, indem sie von G. verlangte, die Lehre „von Herzen" abzuschwören. Sie durfte nicht eine innere Zustimmung zu einem Satze verlangen, der kein Glaubenssatz war. Selbst in dem Falle also, daß die Index-Congregation mit der Erklärung, die fragliche Lehre sei falsch und schriftwidrig, nicht im Irrthum gewesen wäre, würde die Inquisition dennoch gefehlt haben; denn sie hat auch nicht das Recht, einen Act des Glaubens in Bezug auf eine wahre Lehre zu verlangen, so lange diese nicht durch die unfehlbare Auctorität der Kirche definirt ist. — Jedenfalls ergibt sich aus der Geschichte Galilei's, sagt Bouix S. 221, die Fehlbarkeit der dogmatischen Decrete der Inquisition (und der Index-Congregation), sofern dieselben nicht der Papst ex cathedra redend bestätigt hat.

12. Nach diesen Erörterungen wird es nicht schwer sein, die confuse Argumentation zu beurtheilen, wodurch Ward S. 186 den Entscheidungen gegen das Copernicanische System gegenüber seine Ansicht zu retten sucht, alle doctrinellen Decrete der römischen Congregationen böten, wiewohl sie auf Unfehlbarkeit keinen Anspruch machen könnten, doch den Katholiken zur Zeit, wo sie erlassen würden, „eine richtige doctrinelle Leitung" und müßten darum mit „innerer Zustimmung" aufgenommen werden. Ward gibt zu, die Congregationen hätten damals eine Theorie für schriftwidrig erklärt, die nicht schriftwidrig sei, behauptet aber trotzdem, ihre Erklärung sei „kein Irrthum im eigentlichen Sinne" gewesen; denn es werde dadurch der ganz richtige Grundsatz eingeschärft, man dürfe nicht auf Grund einer, wissenschaftlich betrachtet, nicht wahrscheinlichen Theorie von der zunächst liegenden und herkömmlichen Auslegung der h. Schrift abweichen. Ein anderer englischer Convertit, E. H. Thompson, hat im „Tablet" vom 4. Nov. 1865 diese Confusion aufgedeckt: von jenem ganz richtigen Grundsatze ist eben Galilei gegenüber eine falsche Anwendung gemacht worden, und für ein Decret, dessen Fehlbarkeit anerkannt (und dessen Unrichtigkeit in diesem Falle erwiesen) ist, eine innere Unterwerfung als unter eine „richtige doctrinelle Leitung" zu verlangen, ist unsinnig.

13. Der Aufsatz von Bouix hat hauptsächlich den Zweck, zu zeigen, daß die Verurtheilung Galilei's nicht als Argument gegen die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes verwendet werden könne. Das Ergebniß seiner Untersuchung faßt Bouix in den Satz zusammen: „Die päpstliche Auctorität hat niemals die Decrete des Index und der Inquisition gegen Galilei und das System des Copernicus bestätigt; mithin kann der Irrthum dieser Decrete keinem ex cathedra redenden Papste zugeschrieben werden, folglich auch die Lehre von der Unfehlbarkeit der Päpste nicht gefährden." Ich gebe die — stellenweise sehr künstliche — Argumentation von Bouix in einem getreuen Auszuge.

Wenn Eusebius Amort von einer Bulle Urbans VIII. über das Copernicanische System spricht, so ist das ein Irrthum: es existirt keine derartige Bulle und überhaupt kein anderes in Rom gefällte Urtheil außer den bisher angeführten. Was diese betrifft, so gibt es gar keinen Beweis dafür, daß das Decret der Index-Congregation von 1616 (s. No. 6) jemals vom Papste bestätigt worden sei. In der Bescheinigung des Card. Bellarmin (s. No. 6) heißt es zwar, es sei Galilei die Erklärung mitgetheilt worden fatta da nostro Signore e publicata dalla sacra Congregazione dell' Indice und ebenso ist in dem Urtheil der Inquisition von dem Decrete von 1616 die Rede als facta a Domino nostro et promulgata a S. C. I.; aber damit ist nur gesagt, der Papst habe gewollt, daß die Congregation jenes Decret publicire, nicht aber, daß er das Decret ex cathedra redend bestätigt habe. Es sind dreierlei Decrete der Congregationen der Inquisition und des Index zu unterscheiden: 1. solche, die der Papst in seinem eigenen Namen durch ein Breve 2c. publicirt, — diese sind Erklärungen ex cathedra; 2. solche, welche im Namen der Congregation publicirt werden, aber mit der Clausel, der Papst habe von denselben Kenntniß genommen, dieselben bestätigt und ihre Publication befohlen, — ob diese als Erklärungen des Papstes ex cathedra anzusehen sind, ist controvers; 3. solche, welche von der Congregation ohne jene Clausel publicirt werden, — diese Decrete repräsentiren nur das fehlbare Urtheil der Cardinäle, wiewohl sie als Disciplinardecrete verbindlich sind. Selbst wenn der Papst ein solches Decret genehmigt und die Veröffentlichung desselben befohlen hätte, würde dasselbe nicht als Erklärung ex cathedra angesehen werden können, falls die amtliche Notification jener Genehmigung und jenes Befehles mangelte. Diese amtliche Notification fehlt aber bei dem Decrete der Index-Congregation von 1616, und ebenso bei dem Decrete von 1620, sowie bei dem Urtheil der Inquisition von 1633. Wenn der Papst, wie aus dem Ausdrucke

1) Ueber den Brief an die Großherzogin s. Parchappe 124. G. beruft sich darin auch auf die Aeußerung von Baronius: der h. Geist habe uns (in der h. Schrift) zeigen wollen, wie man zum Himmel gelange, nicht aber, wie die Himmel sich bewegten. In einem 1632, kurz vor seinem Processe geschriebenen Briefe (bei Reumont 354) sagt G. u. a. folgendes: „Wenn ich Fromond frage, wessen Werk Sonne, Mond und Erde, ihre Stellung und Bewegungen sind, so denke ich, er wird mir antworten: sie sind Werke Gottes. Auf die Frage, wessen Eingebung die h. Schrift ist, weiß ich, daß er mir antworten wird: des h. Geistes, also ebenfalls Gottes. Die Welt ist also Werk, die Schrift Wort desselben Gottes. Frage ich sodann, ob der h. Geist in seinen Reden je Worte gebraucht, die dem Scheine gemäß dem Wahren zuwiderlaufend und auf die Intelligenz des meist ungebildeten Volkes berechnet sind: so bin ich gewiß, daß er in Uebereinstimmung mit den h. Vätern mir antworten wird, dies sei Sitte der Schrift, welche aus dem bezeichneten Grunde an hundert Stellen Aussprüche enthält, die nach dem einfachen Wortsinne genommen nicht nur Ketzereien, sondern schwere Lästerungen enthalten würden, indem sie Gott selbst des Zornes, der Reue, der Vergeßlichkeit u. s. w. fähig darstellen. ... Weshalb sollen wir, um die Theile der Welt kennen zu lernen, unsere Untersuchungen vielmehr von den Worten als von den Werken Gottes ausgehen lassen? .. Hätten Fromond oder Andere festgestellt, die Behauptung der Bewegung der Erde sei Ketzerei, und bewiesen dann Beobachtung, Kritik und nothwendiger Zusammenhang deren Bewegung, würde er da nicht sich und die Kirche in Verlegenheit gesetzt haben? Läßt man hingegen der Schrift die zweite Stelle, wenn die Werke nothwendig anders erscheinen als die Worte, so thut dies der Schrift keinen Abbruch. Denn wenn diese, um sich dem volksthümlichen Verständniß anzupassen, Gott selber mehrmals ungehörige Eigenschaften beigelegt hat, warum sollte sie nicht, von Sonne oder Erde redend, aus Rücksicht auf die Unwissenheit der Menge solchen Werken der Schöpfung Zustände beigemessen haben können, die von den natürlichen abweichend sind? Wenn es wahr ist, daß die Sonne stillsteht und die Erde sich bewegt, so leidet die h. Schrift nicht darunter, welche nur das aussagt, was dem Sinne der Menge sich zeigt."

declaratio facta a Domino nostro hervorzugehen scheint, auch seinerseits die Ansicht von der Bewegung der Erde für schriftwidrig gehalten und als solche bezeichnet und der Index-Congregation befohlen hat, ein Decret in diesem Sinne zu publiciren: so war doch diese Erklärung des Papstes, bevor sie publicirt und promulgirt wurde, nur eine Privat-Erklärung, und sie ist zu einer Erklärung ex cathedra nicht geworden, weil die Congregation dieselbe nicht ausdrücklich als eine Erklärung des Papstes publicirt hat. Die ganze Geschichte zeigt, meint Bouix, wie die göttliche Vorsehung jeden Irrthum der ex cathedra redenden Päpste verhindert. Nach menschlicher Berechnung war damals eine irrthümliche Erklärung ex cathedra unvermeidlich. Die Congregation qualificirte die Ansicht von der Bewegung der Erde als heterodox; der Papst hatte sich in demselben Sinne ausgesprochen; er wollte, daß die fragliche Ansicht als schriftwidrig verworfen würde; nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge mußte man erwarten, daß ein Decret der Inquisition erschiene, welches von einem Bestätigungs-Breve des Papstes begleitet wäre oder wenigstens die Clausel enthielte, daß der Papst dasselbe bestätigt und seine Publication verordnet habe. Dieser natürliche Lauf der Dinge wurde aber in providentieller Weise gehemmt: das Decret wurde von den Cardinälen abgefaßt; aber man unterließ es, dasselbe durch den Papst bestätigen zu lassen, oder was auf dasselbe hinauskommt, die amtliche Notification dieser Bestätigung in das Decret einzufügen. So ist die Verdammung des Copernicanischen Systems nie eine Verdammung durch den ex cathedra redenden Papst geworden." Bouix fügt S. 227 bei, er kenne keinen andern Fall, wo ein dogmatisches Decret der Inquisition ohne päpstliche Bestätigung geblieben wäre.

Wie es sich um diese Theorie von Bouix auch verhalten mag, jedenfalls hat man schon im 17. Jahrhundert die Verwerfung des Copernicanischen Systems nicht als ein definitives kirchliches Urtheil angesehen. Descartes schreibt darüber (bei Bouix S. 125): „Da diese Censur, soviel ich weiß, weder vom Papste noch vom Concil, sondern nur von einer Cardinal-Congregation autorisirt worden ist, so gebe ich die Hoffnung nicht ganz auf, es werde damit gehen, wie mit den Antipoden, die ja auch früher in ähnlicher Weise verdammt worden sind." Bouix S. 129 und Ward S. 160 führen noch mehrere Aeußerungen von Theologen des 17. Jahrhunderts an, aus denen sich ergibt, daß sie eine Zurücknahme des Urtheils über das Copernicanische System für möglich hielten, Bellarmin, Fabri, Fromond, Caramuel, Riccioli (meist Jesuiten).

14. Es erschienen trotz der Decrete der Congregationen im 17. und 18. Jahrh. manche zur Vertheidigung oder im Sinne des Copernicanischen Systems geschriebene Schriften (Beckmann I, 37. III, 423. 426). Unter Benedict XIV. beschloß die Index-Congregation am 10. Mai 1757: habito verbo cum Sanctissimo omittatur decretum, quo prohibentur omnes libri docentes immobilitatem solis et mobilitatem terrae. Der Beschluß wurde am 11. Mai vom Papste bestätigt und bei der Ausgabe des Index vom J. 1758 der Satz vom J. 1616 weggelassen, worin derartige Bücher im Allgemeinen für verboten erklärt werden. Die fünf namentlich auf den Index gesetzten Bücher (von Copernicus, Stunica, Foscarini, Kepler und Galilei) blieben noch stehen. 1820 verlangte der Magister Sacri Palatii, der Prof. der Optik und Astronomie zu Rom, Canonicus Settele, solle in seinem zur Censur vorgelegten Lehrbuche die Bewegung der Erde nur hypothetisch vortragen. Settele wandte sich an Papst Pius VII., der die Sache an die Inquisition verwies. Diese entschied am 16. August 1820, und der Papst genehmigte diese Entscheidung, daß das Werk von Settele unverändert gedruckt werden dürfe. Da der Mag. S. Pal. auf den Widerspruch dieser Entscheidung mit den frühern aufmerksam machte, wurde die Sache nochmals von der Congregation der Inquisition verhandelt und am 11. Sept. 1822 (vom Papste bestätigt 25. Sept.) beschlossen, die Herausgabe operum tractantium de mobilitate terrae et immobilitate solis iuxta communem modernorum astronomorum opinionem sei nicht zu beanstanden. In der nächsten Ausgabe des Index, der vom J. 1855, wurden demgemäß die Bücher, welche wegen dieser Lehre darauf gesetzt worden waren, weggelassen (Hist.-pol. Bl. 585. Beckmann I, 39. Bouix 127).

Selbst Ward sagt S. 177 mit Bezug auf das Decret von 1757: da in Fragen der bloßen Klugheit Niemand der Kirche Unfehlbarkeit zuschreibe, so dürfe man denken, die höchsten kirchlichen Behörden würden weise gehandelt haben, wenn sie das Decret gegen das Copernicanische System 40—50 Jahre früher zurückgenommen hätten. Bouix bezeichnet es, wie wir gesehen haben, als einen Mißgriff, daß man 1616 die bis dahin gegen das Copernicanische System geübte Duldung aufgegeben habe. Dieser Schritt findet freilich in den damals herrschenden astronomischen Ansichten [1]) und in den der wissenschaftlichen Begründung des neuen Systems anklebenden Mängeln seine Erklärung und theilweise seine Entschuldigung (vgl. Bosen S. 8). Es ist aber gewiß erfreulich, daß sich der damals gemachte Mißgriff nicht wiederholt hat: den geologischen Theorieen der neuern Zeit gegenüber haben wohl einzelne Theologen, wie Bosizio, aber niemals die kirchlichen Censurbehörden den Grundsatz zur Anwendung gebracht, man dürfe „vom einfach vorliegenden Sinne [von der buchstäblichen Auffassung] des heiligen Textes nur dann und erst dann und nur insofern abgehen, als die Geologie ihre geogenischen Lehrsätze, welche mit dem klar vorliegenden Wortsinne [der buchstäblichen Auffassung] der Schrift unvereinbarlich scheinen, durch evident unläugbare Gründe als wahr bezeugt haben werde." Vgl. „Bibel und Natur" S. 118.

Reusch.

Literarische Notizen.

— Von der Sp. 543 besprochenen Schrift des Bischofs Dupanloup „Der Atheismus und die sociale Gefahr" ist jetzt auche ein vollständige Uebersetzung von Dr. Rütjes erschienen [2]). Der Uebersetzer hat sorgfältig gearbeitet, sein Original richtig verstanden und es genau wiederzugeben gesucht; die Uebersetzung ist aber zu wörtlich und liest sich nicht, was man von einer Uebersetzung wenigstens solcher Schriften fordern sollte, wie ein Original. Sollte überhaupt eine so durch und durch französische Schrift so übersetzt werden können, daß die Uebersetzung auf deutsche Leser denselben Eindruck macht, wie das Original auf französische? Und ist es gerathen, derartige Schriften zu übersetzen, statt das, was sie auch für größere Leserkreise in Deutschland Brauchbares enthalten, in freierer Bearbeitung für diese nutzbar zu machen? — Gleichzeitig hat Dr. Rütjes auch

1) Noch 1659 konnte der Lutheraner Calovius sagen: Observamus, motum corporum coelestium nobiscum propugnare terrae autem motum reprobare, quidquid paene orbis habuit literatorum et celebrium virorum, e theologis nostrates ad unum omnes, Calvinianos plerosque, e pontificiis item plerosque. Es ist jedenfalls unrichtig, wenn Parchappe 168. 205 sagt, das Copernicanische System sei zur Zeit des G. bei „den Lutheranern im Allgemeinen" oder bei den hervorragendsten Protestanten anerkannt gewesen.

2) Der Atheismus und die sociale Gefahr. Von Mgr. Dupanloup, Bischof von Orleans, Mitglied der französischen Akademie. Mit Genehmigung des hochw. Herrn Verfassers übersetzt von Dr. H. G. Rütjes, Pfarrer zu Obermörmter. Essen, Fredebeul und Könen 1867. 126 S. 8. 10 Sgr. — Im Einzelnen ist noch eine Anzahl unnöthiger Fremdwörter zu tadeln: „signalisiren, pontificaler Act, associiren, Accorde der Dichtung" u. dgl., „Gott, der mittels seiner Vorsehung dabei intervenirt" (S. 10; die Uebersetzung, daß eine „Vorsehung in der Geschichte dazwischen trete" S. 12, ist freilich noch schlechter); — ferner Ausdrücke wie „Bedingniß" für Bedingung, „Blattseiten" f. Blätter oder Seiten, „unsere Mitzeit" f. Gegenwart, „Glaubensbegriffe" (der heidnischen Dichter) f. religiöse Anschauungen, „ausländische Einfuhren" f. aus dem Ausland eingeschleppte Systeme u. dgl.

den Hirtenbrief Dupanloups über das zukünftige allgemeine Concil übersetzt [1]).

— Prof. Maassen in Gratz hat aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts zwei noch ungedruckte fränkische Synoden aus dem 7. Jahrhundert mit sorgfältigen geschichtlichen Erläuterungen veröffentlicht [2]): eine von Bordeaux (4 Capitel) und eine von Saint-Jean de Losne (Latona, 22 Capitel). In der Vorrede wird bemerkt, daß die von Prof. Friedrich herausgegebenen drei Synoden [3]) von Eauze (551), Paris (614) und Clichy (626) zwar schon von Amort 1757 veröffentlicht, aber in der kanonistischen und historischen Literatur nicht berücksichtigt worden seien, und daß eine neue Edition derselben bei der Ungenauigkeit des Amort'schen Abdrucks vollkommen gerechtfertigt sei. Beide Schriften bilden eine dankenswerthe Ergänzung zu dem 3. Bande von Hefele's Conciliengeschichte.

— Einen interessanten Beitrag zu Geschichte des Schulwesens in Oesterreich unter Maria Theresia bietet eine Schrift über den „Volks- und Industrieschulen-Reformator Bischof Ferdinand Kindermann" [1]), geb. 1740, Pfarrer zu Kaplitz in Böhmen 1771, Director des gesammten deutschen Schulwesens in Böhmen 1775, als „Edler von Schulstein" geadelt 1777, Bischof von Leitmeritz 1790, gest. 25. Mai 1801. — Die Biographie umfaßt nur 20 Seiten; den Hauptinhalt der Schrift bildet ein Abdruck einiger selten gewordener Aufsätze von Kindermann über Volksschulwesen und einiger Aufsätze über Kindermann, — so daß das Buch mehr als Materialiensammlung, denn als historische Arbeit Werth hat.

1) Die jüngsten Festbegehungen [sic] zu Rom und das zukünftige allgemeine Concil. Hirtenschreiben des hochwürdigsten Bischofs von Orleans Mgr. Dupanloup. Mit Genehmigung des Herrn Verfassers übersetzt von Dr. H. G. Rütjes. Essen, Ferdebeul u. Könen 1867. 16 S. 8. 2½ Sgr.

2) Zwei Synoden unter König Childerich II. Nach einem Manuscript der Stadtbibliothek von Albi. Von Dr. *Friedrich Maassen*, ord. Prof. der Rechte. Gratz, Leuschner & Lubensky 1867. 27 S. 8. 12 Sgr.

3) Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit. Mit Erläuterungen herausgegeben von Dr. *J. Friedrich*, Professor an der Universität München. Bamberg, Reindl 1867. 8.

1) Der Volks- und Industrieschulen-Reformator Bischof Ferdinand Kindermann. Von Josef Aigner, Justiz-Ministerial-Beamten. Wien, Mayer & Co. 1867. 2 Bl. 145 S. 8. 17½ Sgr.

Berichtigung. No. 18, Sp. 641, Z. 4 u. 7 v. u. l. „Romanik" st. „Romantik".

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Delitzsch, Commentar über den Psalter, von Schegg.
Dupanloup, die Erziehung, von L. Kellner.
Engling, der h. Audoen, von Kessel.
Hefele, Conciliengeschichte, 6. Bd., von Schwab.
Lee, Essays on the reunion of christendom, und *Orby Shipley*, Tracts for the day, von Reusch.
Münz, Archäol. Bemerkungen über das Kreuz, von F. X. Kraus.
Nuijens, Geschiedenis der Nederlandsche Bezverten, von Alberdingk-Thijm.
Osterzee, Theologie des Nieuwen Verbonds, von Langen.

Neu eintretenden Abonnenten können die frühern Quartale des Literaturblattes à 1 Thlr. durch die Post oder durch ihre Buchhandlung nachgeliefert werden.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 28. Oct. 1867. № 22.

Biblische Einleitung.

Historia revelationis divinae Novi Testamenti scriptore **Iosepho Danko,** Suae Sanctitatis Summi Pontificis camerario secreto, ecclesiae metropolitanae Strigoniensis canonico honorario, s. s. Theologiae Doctore eiusdemque in C. R. scientiarum universitate Vindobonensi Professore. Wien, Braumüller 1866. CXII u. 544 S. gr. 8. — De **Sacra Scriptura** eiusque interpretatione Commentarius scriptore **Iosepho Danko** etc. Wien, Braumüller 1867. XV u. 368 S. gr. 8. Zusammen 7 Thlr. 20 Sgr.

Der Verf. dieser beiden Bücher ist dem theologischen Publicum bereits durch seine Historia revelationis divinae V. T. (1862) bekannt. In dem erstern hat er die Schriften und die Geschichte des N. T. auf ähnliche Weise behandelt, wie in seinem frühern Werke die des A. T. Seine Methode weicht insofern von der hergebrachten ab, als die Geschichte im Vordergrunde erscheint und die literarischen Fragen eine etwas untergeordnete Stellung einnehmen. Außerdem kommen auch manche Einzelheiten zur Sprache, die weder zur geschichtlichen Darstellung, noch zu den kritischen Untersuchungen gehören, und darum sonst in der Dogmatik, Exegese, Archäologie u. s. w. behandelt werden. So erhalten wir in der Geschichte des N. T. zuerst nach einigen einleitenden Bemerkungen über Inhalt, Wichtigkeit und Methode jener Disciplin eine Abhandlung über die Evangelienharmonie, eine andere über die Darstellungsweise des Lukas in der Apostelgeschichte, dann unter dem Titel chronotaxis evangelica chronologische Untersuchungen über das Leben Jesu, eine Digression über die 70 Jahrwochen bei Daniel, Untersuchungen über die Chronologie der apostolischen Zeit und als *ἐπίμετρον τῆς προθεωρίας* eine Abhandlung über das Heidenthum (I—CIX). Das eigentliche Thema beginnt dann mit einem ausführlichen Leben Jesu, welches mit einer digressio de Christi ad Dei dexteram sessione (S. 179) schießt. Dann folgen zwölf Abhandlungen über einzelne Punkte, welche das Leben Jesu betreffen, über die Genealogieen, über die Brüder und Schwestern des Herrn, über die verschiedenen Namen Jesu, über seine Gestalt, sein äußeres Leben und seine Sprache, über die Besessenen, über die Taufe der Apostel, über die Maria Magdalena in den Evangelien, über das letzte Abendmahl, über die Agonie Christi, über die Kreuzigung und deren Stunde. Hieran schließt der Verf. kritisch-historische Untersuchungen über die Evangelien, über den angeblichen Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus und über die Stelle bei Flavius Josephus, welche von Christus handelt. Als zweiter Abschnitt folgt die Geschichte der Apostel bis zum Tode des Petrus und Paulus. In die Darstellung der Geschichte des Letztern ist zugleich die kritisch-historische Behandlung seiner Briefe eingeflochten. Daran schließt sich die Fortsetzung der Geschichte der Apostel, bei welcher auch wieder die respectiven Briefe zur Sprache kommen. Die Apokalypse bildet den Schluß.

Diese Anordnung verdient darum formell einigen Tadel, weil sie stellenweise etwas willkürlich ist und man nicht begreift, warum nicht auf jene Weise auch andere historische oder exegetische Schwierigkeiten zur Sprache gebracht werden. Anderseits vermißt man die Besprechung wichtiger Fragen, welche in einem so ausführlichen Werke nicht umgangen werden durften. So ist vor allem die Frage über die Aechtheit der Evangelien, zumal des johanneischen, im Verhältniß zu ihrer Wichtigkeit überhaupt wie auch im Hinblick auf die theologischen Kämpfe der Gegenwart viel zu dürftig behandelt. Dasselbe gilt von den Briefen, deren Aechtheit in neuerer Zeit viel angefochten wurde. Dieser Mangel ist um so auffallender, als der Verf. eine seltene Kenntniß der einschlägigen Literatur offenbart. In keinem der bisherigen Einleitungswerke findet sich eine so vollständige Angabe der literarischen Hülfsmittel wie bei Danko; dasselbe kann nebenbei fast als Bibliographie der neutestamentlichen Einleitung angesehen werden. Aber gerade in diesem eigenthümlichen Vorzuge des Buches ist auch zum Theil der eben gerügte Mangel begründet. Der Verf. bietet ein wahres Arsenal literarischer Angaben ohne Verarbeitung des in dieser Literatur niedergelegten Stoffes, selbst ohne Mittheilung der verschiedenen Ergebnisse, zu welchen die angezogenen Schriftsteller gelangten. Dieser Umstand aber hat wieder einen andern Fehler zur Folge gehabt. Ein sehr großer Theil der beigebrachten Literatur wäre bei einer methodischen Verarbeitung einfach über Bord geworfen worden, weil er für den gegenwärtigen Stand der betreffenden Fragen gar keine Bedeutung mehr besitzt. Anderseits werden Schriften von entschiedenem Werthe bei Fragen unberücksichtigt gelassen, für deren Lösung D. sich auf unbedeutendere beruft.

Bei der Besprechung einiger Einzelheiten, zu der wir nun übergehn, werden diese Bemerkungen als motivirt erscheinen. S. XLVI ff. wird die Hypothese Lamy's von einer doppelten Gefangenschaft Johannes des Täufers weitläufig widerlegt, welche im 17. Jahrh. und zu Anfang des 18. mehrere Streitschriften hervorrief, dann aber wegen ihrer Grundlosigkeit völlig in Vergessenheit gerieth; dagegen wird kurz vorher die Frage nach dem Verhältniß der Evangelien unter einander nur nothdürftig abgehandelt und keine Uebersicht über den heutigen Stand jener Frage geboten. S. LIX ff. findet sich eine ziemlich ausführliche Besprechung des Apokryphs Acta Pilati anläßlich der Frage nach dem Todesjahre Jesu, und schließlich heißt es, aus jener Schrift könne auf keinen Fall die Beantwortung jener Frage gewonnen werden. Bei der Bestimmung der Zeit, wann Paulus bekehrt wurde (S. LXXVI ff.), wird die Hypothese Wieselers über die Regierungszeit des Fürsten Aretas von Damaskus ohne Weiteres zu Grunde gelegt, während sich über dieselbe nichts einigermaßen Sicheres ermitteln läßt; dagegen ist die Zeit der Procuratur des Felix und Festus bei jener Frage gar nicht in Betracht gezogen, und doch kann sie ziemlich sicher bestimmt werden und bildet nach den heutigen Untersuchungen einen der wichtigsten Ausgangspunkte

für die Chronologie des Lebens Pauli. Bezüglich der Lage von Emmaus wird S. 170 in einer Note einfach auf Sepps Pilgerbuch verwiesen, während dieser Punkt gerade in der neuesten Zeit viel erörtert worden ist; vgl. außer der Schrift von Zschokke, das neutestamentliche Emmaus, Schaffhausen 1865, auch Haneberg in diesem Blatte 1866, Sp. 35. — Bei der Frage nach der Aechtheit der Perikope von der Ehebrecherin wird der kritische Thatbestand nicht so angegeben, wie er in den Commentaren zu Johannes und in allen Einleitungswerken verzeichnet steht. Wenn D. S. 304 behauptet, noch Niemand habe die Uebereinstimmung des in jenem Passus herrschenden Stiles mit dem johanneischen geleugnet, so ist davon gerade das Gegentheil richtig. Abweichungen in stilistischer Hinsicht sind unverkennbar (vgl. besonders Credner, Einl. S. 230); eine kritische Sichtung derselben hat A. Maier, Commentar zu Joh. I, 28 ff. vorgenommen. Ebenso ist unrichtig, daß Eusebius die Perikope habe; er übergeht sie vielmehr in seinen Kanones. Auch steht sie nicht in plerisque exemplaribus graecis etiam antiquioribus; denn gerade in den ältesten und bewährtesten Handschriften, A, B, C, ℵ, fehlt sie; endlich durften auch die syrische und koptische Uebersetzung nicht ohne Weiteres für die Aechtheit angeführt werden, weil auch in deren ältesten Handschr. sie nicht zu finden ist[1]. — S. 437 ff. wird die Frage über die Bestimmung des Epheserbriefes ausführlich erörtert und die Annahme vertheidigt, derselbe sei speciell an die Gemeinde von Ephesus gerichtet gewesen. Dabei wird dann auch die Frage nach der Aechtheit der Worte ἐν Ἐφέσῳ in der Adresse des Briefes behandelt; aber in unzureichender Weise. Daß Marcion und Origenes (in der Catena ed. Cramer, Oxonii 1842) die Worte, wenigstens wahrscheinlich, in ihren Texten nicht gelesen haben, daß ἐν Ἐφέσῳ wie in dem Cod. Vat. so auch in dem Cod. Sin. ursprünglich fehlte, wird nicht gesagt. Bezüglich des Cod. Vat. will D. an der Angabe Hugs festhalten, ἐν Ἐφέσῳ sei von erster Hand beigefügt worden, während Tischendorf, unstreitig der erste Kenner griechischer Paläographie, wiederholt (Stud. u. Krit. 1846, S. 133; Ed. mai. N. T. ad h. l.; N. T. ex cod. Sin. p. LXIV und neuerdings N. T. Vaticanum, Lips. 1867, p. XVI) mit Bestimmtheit die beigefügten Worte von einem spätern Abschreiber herrühren läßt. Auch die Abhandlung Aberle's (Tüb. Quartalschr. 1852), obgleich sie den Ausführungen des Verf. einigermaßen günstig ist, wird nicht erwähnt. Die innern Gründe, welche die Annahme empfehlen, der Brief sei als ein encyklischer für einen ganzen Kreis kleinasiatischer Gemeinden bestimmt gewesen, werden einfach als leves von der Hand gewiesen, während gerade sie nicht allein von Bisping in dem exegetischen Handbuche, worauf D. beispielsweise verweist, sondern von den bedeutendsten Isagogikern, wie Ussher, Hug, A. Maier, de Wette, Bleek u. s. w. eingehend erörtert und als entscheidend behandelt wurden. — S. 461 ff. vertheidigt D. die im Alterthum überlieferte Annahme einer aramäischen Urschrift des Hebräerbriefes. Auf eine detaillirte Widerlegung brauchen wir uns hier um so weniger einzulassen, als kein neuer Grund beigebracht wird und die früher aufgestellten Gründe schon oft ihre Würdigung gefunden haben (vgl. besonders Hug, Einl. II, 392 ff. Bleek, Comm. zum Hebr.-Br. I, 6 ff.). Nur erwähne ich, daß D. verschwiegen hat, es seien im Hebr.-Br. auch solche alttestamentliche Stellen nach der LXX angeführt, welche nach dem hebr. Texte einen andern und zu der Beweisführung des Apostels nicht passenden Sinn haben. Ein unbestreitbares Beispiel dieser Art ist 10, 5 ff. vgl. Ps. 40, 7. Dieser Umstand, zusammengenommen mit dem durchaus griechischen Colorit der Darstellung im ganzen Briefe, läßt schon die alte Angabe von der aramäischen Grundschrift als sicher unrichtig erkennen. Hierin stimmen denn auch alle neuern Kritiker überein, und bedürfen die literarischen Angaben, welche D. zu Gunsten seiner Meinung anführt, einer bedeutenden Revision. Ein Engländer J. Hallet und nach ihm Michaelis haben allerdings jene sonderbare Ansicht verfochten; aber nicht Bertholdt, der (Einl. S. 2971—2988) ausführlich besonders gegen Michaelis polemisirt; ebenso wenig Reithmayr, der (Einl. S. 684) unsern Brief keineswegs für eine Uebersetzung, sondern für eine freie Bearbeitung einer vom Apostel verfaßten Trostepistel hält; auch Haneberg nicht, der (Gesch. der bibl. Offenb. S. 663) sich über die Frage gar nicht ausspricht, sondern nur in einer Anmerkung kurzweg sagt, aus dem Gebrauche der LXX könne jene Frage nicht entschieden werden; ebenso wenig Güntner, der (Introd. p. 296, nicht 269) die Ansicht Reithmayrs adoptirt. Endlich hat auch die durch die neuern Untersuchungen widerlegte Tradition nicht einen so festen historischen Boden, wie es nach D.'s Angaben der Fall zu sein scheint. Sie führt sich auf Clemens von Alexandrien zurück, dem Eusebius und spätere Schriftsteller nachgesprochen haben. Schon Origenes und Tertullian behaupteten, die Gedanken des Apostels seien durch einen Andern schriftlich in unserm Br. niedergelegt worden. Auch Hieronymus durfte D. nicht als Vertreter jener Ueberlieferung anführen, da er sicher den Br. für eine freie Uebersetzung eines aram. Originales hielt und nicht unerwähnt läßt, daß Andere ihn für die ursprüngliche Conception der Gedanken des Apostels erklärten. Es gab also über jenen Punkt im Alterthum entgegengesetzte Traditionen und es ist unbegreiflich, wie D. (Comment. de s. script. p. 279) sagen kann, ex fide concordi maiorum sei der Hebr.-Br. aramäisch abgefaßt. Auch ist die Angabe S. 464 unrichtig, es sei in der Kirche nur über die Abfassung durch Paulus, nie aber über die Kanonicität des Br. gestritten worden, und derselbe sei in allen Kanon-Verzeichnissen zu finden. In dem ältesten uns bekannten Verzeichnisse, dem sog. Muratori'schen Fragmente fehlt er, wenn man nicht mit Bunsen, Credner, Wieseler u. A. die dort erwähnte epistola ad Alexandrinos (ohne positiven Grund) für den Hebr.-Br. halten will. Eusebius bemerkt an mehrern Stellen, daß noch zu seiner Zeit der Br. von Vielen in Rom verworfen werde. Hieronymus sagt Ep. 73, 4 von demselben: quam omnes Graeci *recipiunt* et *nonnulli Latinorum*; in Is. 3, 6 u. 8: quam latina consuetudo non recipit. Aehnlich äußert er sich in Ezech. 9, 28; in Zach. 2, 8; in Matth. 4, 26; in Eph. 1, 2; in Tit. c. 1. Nur in Tit. c. 2 bemerkt er von ihm: iam inter ecclesiasticas est recepta, was aber auch die Aufnahme in den Kanon als eine nach langen Kämpfen geschehene erkennen läßt. Ja selbst Augustinus (de pecc. mer. et rem. 1, 2) erklärt, durch die Auctorität der griechischen Kirchen veranlaßt, zähle er den Br. unter die kanonischen. Man sieht also, bis zum Ende des 4. Jahrh. war man im Abendlande nicht allein über die Abfassung des Br. durch Paulus, sondern auch über dessen kanonische Auctorität verschiedener Ansicht. — S. 480 wird in einer Anmerkung sehr kurz von der Aechtheit des 2. Tim.-Br. gehandelt, S. 403 ff. von der des 1. Br. an Tim. gar nichts gesagt, während gerade die des letztern am meisten angefochten wurde, und überhaupt die Frage nach der Aechtheit der Pastoralbriefe nicht unter die kritischen Grillen der neuern Zeit gehört, sondern wegen mancher scheinbaren Gegengründe eine eingehende wissenschaftliche Behandlung verlangt. — S. 485 wird nach dem Berichte des Flavius Josephus erzählt, Titus habe bei der Zerstörung Jerusalems den Tempel schonen wollen, während man doch heutzutage den entgegengesetzten Bericht des Sulpicius Severus und Valerius Flaccus dem des servilen Josephus vorzieht. Vgl. Friedlieb in der Oesterr. Vierteljahrschr. 1862, IV. — Die Frage nach der Aechtheit und Kanonicität des Judas-Briefes wird S. 496 mit Verweisung auf die bezügliche Literatur und der einfachen Bemerkung abgethan, wenn im Alterthum derselbe auch oft Widerspruch erfahren habe, so sei er doch vetustate et usu zu kanonischem Ansehen gelangt. Hinsichtlich der vielfach wörtlichen Ueberein-

1) S. über diesen Punkt die Bemerkungen Sp. 657.

stimmung des Br. mit 2 Petr. 2. heißt es dann, der h. Geist habe ja zwei Schriftstellern dasselbe eingeben können. Nach jenem Grundsatze bedürfte es überhaupt keines Beweises für die Kanonicität einer Schrift, indem durch denselben bloß die Berechtigung des Bestehenden proclamirt wird. Ueber die Annahme einer Verbalinspiration, wie sie von den einseitigsten Lutheranern kaum mehr vertreten wird, wollen wir mit dem Verf. nicht rechten; daß die gerade in neuester Zeit viel besprochene Frage, ob Petrus den Judas oder dieser jenen benutzt habe, nach jener Bemerkung bei D. gar keine Stelle mehr fand, versteht sich von selbst. — S. 497 wird die Verbannung des h. Johannes nach Patinos (nicht Pathmos, wie D. schreibt) als ganz selbstverständlich in die Regierungszeit Domitians verlegt und auch über die Abfassungszeit der Apokalypse nichts gesagt, während doch unter den neuern Gelehrten sowohl sehr verschiedene Ansichten als im Alterthum verschiedene Traditionen über diesen Punkt sich geltend machten. Die Entstehung der Apokalypse wird bald unter Domitian, bald unter Galba, bald unter Vespasian oder Nero angesetzt. Wenngleich auch Ref. die Ansicht des Verf. für die richtige hält, so forderte doch dieselbe den andern Ueberlieferungen und Combinationen gegenüber ihre Begründung. Ebenso vermißt man eine Erörterung über die Aechtheit der Apokalypse, welche um so weniger fehlen durfte, als im Orient bis ins 4. Jahrh. hinein die Schrift vielfach verworfen wurde, in neuerer Zeit auf Grund der zwischen dem johanneischen Evangelium und der Apok. bestehenden Differenzen die Vertheidiger des Evang. vielfach die Apok. Preis geben zu müssen glaubten.

Vorstehende Bemerkungen, welche leicht vermehrt werden könnten, dürften genügen, das oben ausgesprochene Urtheil zu rechtfertigen, daß ungeachtet des großartigen literarischen Apparates in unserm Werke doch die rechte Durcharbeitung des vorhandenen Materials vielfach vermißt wird. Möge es mir erlaubt sein, die Besprechung einiger Einzelheiten noch beizufügen. S. 4 werden zu prägnante Folgerungen aus Luk. 1, 28 gezogen im Anschluß an die Uebersetzung der Vulg. ave gratia *plena*, während der Text einfach hat κεχαριτωμένη, „begnadigte". S. 12 heißt es, schon Tertullian (adv. Iud. c. 9) nenne die Weisen aus dem Morgenlande Könige. Vor dem 6. Jahrh. sind aber, wie der Jesuit Patrizi (de Evang. l. 3, diss. 27, p. 3) in seiner sehr lesenswerthen Abhandlung über die Weisen nachgewiesen hat, diese nie Könige genannt worden. Auch Tertullian weiß nichts von einer solchen Ueberlieferung, sondern wendet nur alttestamentliche Stellen auf die Anbetung der Weisen an und macht diese dann so gut es gehen will zu Königen, um jene Citate passend erscheinen zu lassen. Er sagt: De hoc auri munere etiam David dixit: Et dabitur illi de auro Arabiae; et iterum: Reges Arabum et Saba dona afferent illi. Nam et magos *reges fere habuit* oriens. Daß die Stelle über die Könige von Arabien und Saba keine Prophetie über die Anbetung der Weisen in Bethlehem enthalte, hat Patrizi (S. 322) klar nachgewiesen. Und damit ist denn sogar der Grund beseitigt, welcher den Tertullian zu der sonderbaren Aeußerung veranlaßte, im Orient habe man die Magier ungefähr für Könige gehalten.

S. 274 ff. vertheidigt D. die in neuerer Zeit besonders von Patrizi vertretene Ansicht, der Evangelist Markus, Schüler des h. Petrus, sei von dem gleichnamigen Begleiter des Apostels Paulus zu unterscheiden. Die Erwiderung Patrizi's (in dessen Commentar zu Markus) auf die Einwendungen Welte's (Tüb. Quartalschr. 1854, 619) sind allerdings (dem Scheine nach) gelehrt, wie D. sagt, aber voll von Sophisterei. Ich muß mich hier damit begnügen, D.'s Gründe kurz zu beleuchten. a. Während der Begleiter des Petrus aus Jerusalem gebürtig gewesen sei, soll Markus, der Begleiter des Paulus, aus Antiochien stammen nach Apg. 11, 29 f.; 12, 25; 13, 2—5. Nun wird an allen diesen Stellen mit Ausnahme von 12, 25 Markus gar nicht erwähnt; dort aber nur von ihm gesagt, daß Saulus und Barnabas ihn mit von Jerusalem nach Antiochien brachten. — b. Lukas soll sein Evang. vor der römischen Gefangenschaft des Paulus geschrieben haben, aber nach der Abfassung des Evang. durch Markus, dieser ferner nach der Tradition von Petrus mit seiner Schrift nach Alexandrien geschickt worden, also von dem Markus, der nach Col. 4, 10 während der römischen Gefangenschaft bei Paulus war, zu unterscheiden sein. Daß Markus vor Lukas das Evang. schrieb, wurde erst von Origenes überliefert, während dessen Lehrer Clemens (bei Euseb. VI, 14) die umgekehrte Reihenfolge ausdrücklich als auf der „Ueberlieferung der Presbyter" beruhend bezeichnet. Auch läßt sich diese Reihenfolge durch eine Vergleichung der Texte der Synoptiker mit einander so wahrscheinlich machen, daß die meisten neuern Kritiker, unter den Katholiken z. B. A. Maier, Döllinger u. A., dieselbe als richtig anerkannt haben. Daß Markus von Petrus nach Aegypten geschickt worden sei, wird erst von Epiphanius (haer. 51, 6) erzählt, der bekanntlich bei der Mittheilung seiner historischen Notizen sehr unkritisch verfuhr. Selbst die Angabe des Clemens von Alexandrien und Eusebius, Markus habe noch zu Lebzeiten des Petrus sein Evang. geschrieben, läßt sich der bekannten Stelle bei Irenäus (adv. haer. III, 1), wenigstens nach deren gewöhnlicher Erklärung, und sogar dem Fragmente des Papias (bei Euseb. III, 39) gegenüber nicht aufrecht erhalten. Denn schon Papias berichtet, Markus habe das aufgezeichnet, dessen er sich aus den Vorträgen des Petrus erinnerte, — also doch wohl erst nach dem Tode des Apostels. Jene Combination D.'s beruht demnach auf haltlosen Hypothesen. — c. Warum, fragt D., hat man im Alterthum das Markus-Evang. stets zu Petrus, nie zu Paulus in Beziehung gesetzt? Antwort: Weil Markus nur kurze Zeit auf der ersten Missionsreise bei Paulus war (Apg. 13, 5. 13; 15, 38), dann erst wieder während der ersten römischen Gefangenschaft von Paulus als in Rom anwesend erwähnt wird (Col. 4, 10); während Petrus in sehr nahen Beziehungen zu ihm und seiner Familie stand (Apg. 12, 12; 1 Petr. 5, 13), und ihn auch wohl mit nach Rom gebracht hatte. — d. Als Zeugen der Ueberlieferung für zwei Markus werden Dionysius von Alexandrien, Chrysostomus, Isidorus, Theodoret, Johannes Damascenus, Beda aufgeführt. Aber von allen diesen trägt Niemand die in Rede stehende Unterscheidung vor. Nur vermöge einer sehr gezwungenen Interpretation der bezüglichen Stellen hat Patrizi (Comm. in Marc. p. 234 sqq.) den Schluß nahe zu legen versucht, daß die genannten Kirchenschriftsteller jene Unterscheidung gemacht hätten. Daß in der ganzen altchristlichen Literatur dieselbe nie ausdrücklich gemacht worden sei, hat Patrizi aufrichtig eingestanden. Durch ein Zurückgehen auf D.'s Quelle wird also wenigstens begreiflich, wie er zu jenen so bestimmten Citaten kam; freilich zugleich auch, wie werthlos sie sind. — e. Bei dem Mangel einer alten Tradition für jene Ansicht haben die spätern Martyrologien, welche die Feier des Markus und eine zweite des Johannes Markus kennen, selbstverständlich keine Bedeutung.

S. 495 wird die Berufung auf Henoch im Briefe Judä auf die mündliche Tradition zurückgeführt, und schon aus dem Grunde die Annahme eines Citates aus dem apokryphischen Buche Henoch abgelehnt, weil dieses nach Dillmanns Untersuchungen erst gegen 110 nach Chr. entstanden sei. Nun ist aber gerade Dillmann der Ansicht, das Buch sei gegen 110 vor Chr. geschrieben worden, wie auch überhaupt die vorchristliche Abfassung desselben von keinem besonnenen Forscher in Zweifel gezogen werden kann. Anderseits soll der Satz, den Judas V. 14 f. anführt und der sich fast wörtlich Henoch 1, 9 wiederfindet, von der Zeit Henochs an, die Sündfluth und alle Stürme einiger Jahrtausende überdauernd, sich mündlich erhalten haben, bis ihn der Apostel endlich niederschrieb!

Bezüglich der Aechtheit des sog. Comma Ioanneum (1 Joh. 5, 7) hat D. den kritischen Thatbestand unrichtig angegeben. Die Stelle fehlt nicht in einigen, sondern in sämmtlichen alten griech.

Handschriften. Nur in einer aus dem 11., und in einer andern aus dem 16. Jahrh. oder noch späterer Zeit ist sie enthalten. Daß die Handschriften, welche der complutensischen Ausgabe zu Grunde liegen, die Stelle gelesen hätten, wie D. angibt, würde nichts beweisen, da diese meist dem 13., 14. und 15. Jahrh. angehörten und von dem als Hauptquelle bezeichneten venerandae vetustatis codex bis auf den heutigen Tag Niemand weiß, welche Hdschr. dies gewesen sei; aber Jakob Lopez de Stunica, welcher an jener Ausgabe die meiste Arbeit that, sagt selbst, die Stelle 1 Joh. 5, 7 sei aus der Vulgata herübergenommen worden. Vgl. *Bengel*, appar. crit. ed. N. T. p. 453, Tregelles im 4. Bande des Horne'schen Einleitungswerkes S. 120 f. Die Ausgaben des R. Stephanus sind kritisch unzuverlässig und lassen sich seine Lesarten vielleicht mit Ausnahme von einigen 30 Stellen sämmtlich auf die complutensische und die Erasmischen Ausgaben zurückführen. L. Valla aber bemerkt bloß in seinen Annot. ad h. l.: Et hi tres unum sunt; graece est: et hi tres in unum sunt: εἰς τὸ ἕν εἰσι. Woher er diese Worte hat, ob er die ganze Stelle in einer griech. Hdschr. las, sagt er nicht. Der Cod. Britannicus, auf Grund dessen Erasmus die Stelle in seine 3. Ausgabe (vom J. 1522) aufnahm, ist identisch mit einer Dubliner Hdschr. aus dem Anfange des 16. Jahrh. Der Herausgeber sagt übrigens selbst, er habe die Stelle aus jenem Codex nur aufgenommen, ne cui sit causa calumniandi, quamquam et hunc (codicem) suspicor ad Latinorum codices fuisse castigatum. Der Cod. Berolinensis, auf den sich D. bezieht, ist nach der Untersuchung Pappelbaums (Unters. der Ravischen griech. Hdschr. Berlin 1785) allgemein als eine Abschrift des N. T. aus der complutensischen Polyglotte anerkannt, womit seiner Zeit die gelehrte Welt mystificirt wurde. Wenn ferner in der griech. Uebersetzung der Acten des Lateranconcils vom J. 1215 gesagt würde, ἔν τισι κώδεξιν stehe die Stelle, so hätten damit offenbar die Väter lateinische, nicht griech. Hdschr. gemeint. Denn auch in den ältesten Hdschr. der Vulgata, dem Cod. Amiatinus und Fuldensis, und in mehr als 50 andern, welche schon Wetstein und Griesbach notirt haben, fehlt dieselbe; und schon in den Originalacten heißt es, was D. nicht erwähnt, sicut in codicibus quibusdam invenitur. Aber wahrscheinlich bezieht sich diese Bemerkung nur auf die vorher angeführten letzten Worte des V. 8. Wenn D. bemerkt, es gebe überhaupt ziemlich wenige griechische Hdschr., welche die kath. Briefe enthielten, so erwähne ich nur, daß schon Lamy (de erudit. apost. p. 768 sqq.) zwölf solcher Hdschr. beschrieben hat, die sich zu seiner Zeit in Florenz befanden und die natürlich jene Stelle sämmtlich nicht haben. Tischendorf führt im Ganzen mehr als 160 Hdschr. an und sämmtliche griech. Lectionarien (ungefähr 50), in denen sich die Stelle nicht findet. Nach D. soll schon Tertullian die Stelle gekannt haben. Seine Worte (adv. Prax. c. 25) sind folgende: Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus: quomodo dictum est „ego et Pater unum sumus". Die Stelle des Briefes hätte offenbar hier besser gepaßt als das Citat aus dem Evang. Tert. hat also wohl jene nicht gekannt. Auch Cyprians (de unit. eccl. c. 6) Worte: de Patre et Filio (nicht Verbo) et Spiritu sancto scriptum est: et hi tres unum sunt sind nicht beweisend, weil V. 8 allegorisch auf die Trinität gedeutet wurde, und es jedenfalls auffallend ist, daß nur die letzten Worte als Citat angeführt sind. Darum hat auch schon Facundus im 6. Jahrh. die Aeußerung Cyprians nur als Erklärung des V. 8 aufgefaßt. Daß kein einziger griechischer Kirchenvater während der großen christologischen Kämpfe sich auf die Stelle berief, darf nicht als argumentum ex silentio betrachtet werden. Wenn D. es unerklärlich findet, daß die Stelle später sollte eingeschoben worden sein, so ist eine solche Bemerkung bei wichtigen Bibelstellen gewiß am Platze, trifft aber gerade hier nicht zu. Denn der dogmatische Gehalt der unsrigen war innerhalb der Kirche nie Gegenstand des Zweifels und konnte auch sehr gut aus andern Bibelstellen eruirt werden. Außerdem deutete man V. 8 allegorisch auf die Trinität; und da muß es doch als leicht möglich zugegeben werden, daß eine derartige Interpretation erst als Glosse an den Rand geschrieben und dann in den Text selbst aufgenommen wurde. Es existiren sogar positive Beweise dafür, daß man in griech. Hdschr. die allegorische Deutung des V. 8 beifügte. So heißt in einer Pariser Hdschr. V. 8: τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ, und bei einem andern Scholiasten: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος. Daß endlich das bekannte Trienter Decret, die h. Bücher seien cum omnibus suis partibus als kanonisch anzuerkennen, sich nicht auf einzelne Stellen, wie die vorliegende, bezieht, ist schon oft, neuestens noch von Vercellone (vgl. Literaturbl. 1867, Sp. 404) nachgewiesen worden. Zum Schlusse erlaube ich mir noch die Bemerkung, daß ich keineswegs beabsichtigte, das vollständige Material über die angeregte kritische Frage vorzulegen, es mir vielmehr nur um eine Kritik der von D. beigebrachten Gründe und um eine Berichtigung des von ihm beigebrachten Thatbestandes zu thun war.

Die oben gerügten Mängel bezüglich der Verarbeitung des Stoffes treffen wir auch in dem Commentarius de s. script., freilich in geringerm Maße an, wie dies schon der behandelte Gegenstand mit sich brachte. So wird z. B. S. 37 die Hauptschrift über die Evangeliencitate bei Justin, die von Semisch, bei deren Besprechung nicht erwähnt. S. 45 fehlt Lücke's Schrift über den neutest. Kanon des Eusebius (Berlin 1816); S. 48 bei der ausführlichen Literaturangabe über das Muratori'sche Fragment die neueste Bearbeitung desselben in Laurents Neutest. Studien, Gotha 1866; S. 81 bei der Literatur über das Evang. Marcions Gratz, Unters. über d. Ev. Marc. Tüb. 1818. — S. 116 ereifert D. sich gegen diejenigen, welche die Mai'sche Collation des Cod. Vaticanus als ungenügend bezeichnen, während sie dies nach dem Urtheile aller Sachverständigen ist. Bei aller Achtung vor dem berühmten Namen und den großen Verdiensten des Cardinals hat sich hierüber neuerdings Tischendorf (N. T. Vatic. Lips. 1867, p. XII sqq.) unumwunden ausgesprochen. Bei der Besprechung des Cod. Sinaiticus werden neben der Ansicht des Herausgebers über dessen Alter abweichende Meinungen angeführt, ohne daß die bei weitem wichtigern Verhandlungen in Hilgenfelds Zeitschr. für wiss. Theol. und in der Neuen Evang. KZeitung über diesen Punkt, an denen sich Tischendorf selbst betheiligte, erwähnt würden. — Daß, abgesehen von diesen und ähnlichen Mängeln in der Verarbeitung, hinsichtlich des Reichthums an literarischem Apparat auch dieser Band des D.'schen Werkes seines Gleichen sucht, versteht sich nach der oben gegebenen Charakteristik von selbst. Um zur Besprechung sachlicher Einzelheiten überzugehen, so ist es z. B. befremdlich, S. 39 Johannes neben Petrus und Paulus als Lehrer der römischen Gemeinde zu finden. Ich muß vermuthen, daß der Verf. diese Angabe auf die bekannte Erzählung Tertullians stützt, Johannes sei in Rom in einen Kessel siedenden Oeles geworfen worden. Ebend. wird als Grund dafür, daß der neutest. Kanon in Rom zusammengestellt worden sei, bemerkt, jede Gemeinde habe demjenigen paulinischen Briefe die erste Stelle eingeräumt, der an sie adressirt gewesen sei. Dies sowohl wie die zu beweisende These sind unhistorische Annahmen. Ebenso ungeschichtlich ist es, wenn D. behauptet, ursprünglich sei man über den Kanon in der Kirche durchaus einerlei Meinung gewesen, und erst später in Folge der Entstehung der Apokryphenliteratur hätten sich Zweifel erhoben. Die ganze Geschichte des Kanon beweist das Gegentheil. D. ist aber bei der Behandlung derselben consequent nach seinem Grundsatze verfahren und mußte darum nothgedrungen den klarsten Zeugnissen des Alterthums Gewalt anthun. Die

erste kirchenamtliche Fixirung erfolgte nach D. (S. 42) auf dem Concil von Nicäa. Vgl. dagegen Hefele, Conciliengesch. I, 354. Charakteristisch ist, daß D. als das beste Zeugniß für seine Ansicht die sana ratio anführt, nach welcher eine so wichtige Sache nicht anders als auf einem ökumenischen Concil könne verhandelt worden sein. Noch seltsamer ist das Verfahren D.'s (S. 50), dem Hebr.-Briefe auch in der römischen Kirche zu ununterbrochenem Ansehen zu verhelfen. Ja selbst das Muratorische Fragment soll nach S. 52 ursprünglich sämmtliche kanonische Schriften aufgezählt haben mit Ausnahme des Hebr.-Briefes, der nur darum ausgelassen worden sei, damit die heilige Siebenzahl der an Gemeinden gerichteten paulinischen Briefe nicht überschritten werde (S. 50).

Schließlich möge man mir noch einige Bemerkungen formellen Inhaltes gestatten. In dem Commentarius S. 4 f. spricht D. sich darüber aus, weßhalb er sein Werk lateinisch geschrieben habe, und meint, für die wissenschaftliche Behandlung der Theologie werde Jeder die lat. Sprache besonders geeignet finden. Unsere größten deutschen Theologen haben deutsch geschrieben und hätten gerade ihre tiefsten Gedanken und feinsten Bemerkungen in einer fremden Sprache weder so adäquat ausdrücken können, noch wären sie von dem lesenden Publikum so genau und vollständig verstanden worden, wie es nun der Fall ist. Ein formeller Nachtheil des Gebrauches der lat. Sprache ist ferner die Latinität selbst. Ein so umfangreiches Werk, wie das vorliegende, erforderte, wenn es in klassischer Form erschiene, bei jedem Verfasser, mit Ausnahme der Latinisten vom Fache, einen unverantwortlichen Aufwand von Zeit für die formelle Bearbeitung. Die natürliche Folge davon ist, daß die lateinisch geschriebenen Werke der Form nach ungenießbar, stellenweise sogar unverständlich sind. D. sagt denn auch S. 5 von vornherein, es werde sich der Ausdrucksweise der theologi probatae fidei bedienen, stellt also ein klassisches Latein nicht in Aussicht. Indessen hat er das Versprochene noch überboten. Ich führe nur wenige Beispiele an: Nescitur, quibus initiis . . . cepere; sive — sive mit dem Conjunctiv; opinio se offert qua talem quae; instatum fuit (es wurde darauf gedrungen), illa s. literarum loca, damus oder largimur (wir geben zu), utrasque epistolas u. s. w. Sehr geschmacklos ist auch die unmotivirte Anwendung griechischer Worte im Texte, wie *προλέγειν* statt praefari, *λογομαχία* für Wortgezänk, Márkfi noster *ὁ μακαρίτης* für „der selige", *αὐτοκατάκριτοι νεώτεροι* für neuere Kritiker u. s. w. Mit letzterm Ausdruck scheint der Verf. ein Wortspiel beabsichtigt zu haben, da *αὐτοκατάκριτοι*, welches in der klassischen Literatur nie, im N. T. an Einer Stelle vorkommt, den bezeichnet, der sich selbst verurtheilt. Solche Künsteleien und Geschmacklosigkeiten erinnern an die Zopfzeit.

Bei vorstehender Kritik haben wir an D.'s Werk den Maßstab angelegt, welchen der heutige Standpunkt der theologischen Wissenschaft in Deutschland erfordert; der Leser wird selbst bereits erkannt haben, daß die vorliegenden Leistungen diesem Standpunkt nicht entsprechen. Doch scheint auch der Verf. weniger für solche geschrieben zu haben, welche auf der Höhe der deutschen theologischen Wissenschaft stehen, als für die Geistlichkeit und die Studirenden im österreichischen Kaiserstaat. Darauf deutet, abgesehen von allem Andern, schon der Gebrauch der lat. Sprache hin. Beurtheilt man nach diesem Gesichtspunkte D.'s umfassende Arbeit, so kann man nur mit der höchsten Anerkennung hervorheben, daß der mit seltenem Fleiße zusammengetragene literarische Apparat des Werkes besonders geeignet ist, die Kenntniß der einschlägigen Literatur, zumal der deutschen, in weiten Kreisen zu verbreiten und dadurch für die biblischen Studien in Oesterreich bessere Zeiten herbeizuführen. Auch für die mit der deutschen Sprache nicht bekannten Theologen Frankreichs, Italiens und anderer Länder kann das Werk gute Dienste leisten. In dieser Hinsicht hat der Verf. sich große Verdienste erworben und begrüßen wir sein Werk mit der aufrichtigsten Freude.

Bonn. Langen.

Der Commentarius de sacra scriptura behandelt den Kanon des A. und N. T., die Geschichte des Bibeltextes (mit einem kurzen Abriß der biblischen Kritik) und der Bibelübersetzungen, die biblische Hermeneutik und die Geschichte der Exegese. Angehängt sind chronologische, genealogische und andere Tabellen, einige (sehr schön ausgeführte) Facsimile's von Bibelhandschriften und eine Karte von Palästina. — Was das A. T. betrifft, so ist am ausführlichsten und sorgfältigsten das Capitel über die Bibelübersetzungen bearbeitet (die Abhandlung über den samaritanischen Pentateuch S. 146 ff. gehörte aber nicht in dieses Capitel, sondern in die Geschichte des Textes); besonders eingehend werden die syrischen Uebersetzungen besprochen, verhältnißmäßig zu dürftig die Targume. Unter den modernen Uebersetzungen ist die den deutschen Gelehrten so gut wie unbekannte ungarische ausführlich behandelt. — Während die Abhandlung über Bibelübersetzungen bei D. eingehender ist, als in den meisten, selbst den ausführlichsten Lehrbüchern der Einleitung, ist die Geschichte des alttestamentlichen Kanons viel weniger genügend. Namentlich ist die Erörterung des Verhältnisses des alexandrinischen zum palästinensischen Kanon dadurch unbefriedigend geworden, daß D. den Satz an die Spitze stellt, der bei den Alexandrinern geltende Kanon müsse auch als Maßstab für den palästinensischen gelten; die in der griechischen Bibel stehenden Bücher müßten alle auch bei den palästinensischen Juden als heilig gegolten haben und von diesen nach Aegypten gekommen sein; selbst von dem B. der Weisheit und dem 2. B. der Mach. lasse sich nicht erweisen, daß sie nicht in Palästina verfaßt seien (S. 16; vgl. meine Einl. § 60). — Von den sehr zahlreichen neutestamentlichen Anspielungen auf Stellen deuterokanonischer Bücher, die S. 21. 22 angeführt werden, sind nur sehr wenige beweiskräftig (vgl. Einl. § 61, 1; eine der besten Untersuchungen dieser Frage, von Bleek, wird von D. nicht citirt). Daß Philo die Bücher der Weish., Sir., Tob. und Mach. als biblische Bücher benutzt habe (S. 34), ist eine irrthümliche Behauptung. Die eigenthümlichen Aeußerungen einiger hervorragenden griech. Väter des 4. Jahrh. über den alttest. Kanon werden gar nicht, die des Hieronymus S. 32 nur sehr ungenügend besprochen; selbst in meinem Compendium (Einl. § 61, 8) habe ich diesen Punkt wegen seiner Wichtigkeit und Schwierigkeit viel eingehender behandeln zu müssen geglaubt, als D. in seinem ausführlichen Werke. — Die biblische Hermeneutik ist ausführlich, aber nicht geordnet und übersichtlich genug behandelt: die Frage, ob eine Bibelstelle einen mehrfachen Literalsinn haben könne, wird (S. 275) richtig (verneinend) entschieden, aber — zumal mit Rücksicht auf die reichhaltige Literatur darüber, deren Berücksichtigung sonst D.'s starke Seite ist — auffallend lakonisch erledigt. — Die Geschichte der Exegese (S. 312) ist, von der patristischen Zeit abgesehen, fast nur ein Namensverzeichniß, und zwar ausschließlich von kath. Exegeten, ohne Unterscheidung von bedeutenden und unbedeutenden, und zur Orientirung über die exegetische Literatur wenig geeignet. — Der hohe Preis des Werkes erklärt sich aus der splendiden Ausstattung.

Reusch.

Kirchengeschichte.

Der **heilige Audoen**, Staatskanzler und Erzbischof, einer der bedeutendsten Männer seiner Zeit und einer der frühesten Apostel im Lande der Luxemburger, quellenmäßig dargestellt von **Johann Engling**, Professor der Philosophie zu Luxemburg. Luxemburg, P. Brück 1867. 60 S. 12. 7½ Sgr.

Die neue Periode, welche mit Karl dem Gr. für das frän-

kische Reich beginnt, hat die unmittelbar vorhergehenden drei Jahrhunderte der Merowinger so verdunkelt, daß, wo nicht der Forscher, doch der Liebhaber der Geschichte über diesen großen Zeitraum gern hinwegeilt, zumal derselbe, wenigstens in der christlichen Aera, an Ausgeburten der Rohheit, Sittenlosigkeit und Ungerechtigkeit kaum seines Gleichen findet. Gleichwohl ist diese Zeit in kirchlicher und staatlicher Beziehung von großer Bedeutung. Alles, was in der Folge hoch gediehen ist, schlug damals seine Wurzeln; dort verbindet sich in Reibung und Gährung mit der alten Welt die neue; und neben den Schattenseiten dieser Periode fehlt es doch auch nicht an Lichtseiten, welche der Geschichtschreiber um so mehr hervorzuheben hat, als sie den Eindruck der Rohheit, Wildheit und Grausamkeit, den der merowingische Franke auf social-politischem Gebiete macht, zu mildern im Stande sind.

Zu diesen Lichtseiten gehören vor Allem die Bemühungen des katholischen Klerus zur Christianisirung und Sittigung des fränkischen Volkes. Wo dieser Einfluß in seiner wohlthätigen Wirkung und rettenden Kraft nicht anerkannt wird, sagt der baierische Staatsrath von Roth in einer akademischen Rede, da steht entweder das Vorurtheil entgegen, das sich genauerer Betrachtung weigert, oder der Standpunkt der letztern ist nicht gut gewählt. Zu den Männern aber, welche in jener Zeit eine besonders hervorragende Wirksamkeit zur Christianisirung und Civilisirung des fränkischen Volkes entfalteten, gehört der h. Audoen (franz. St. Ouen), von welchem in dem vorliegenden Schriftchen ein liebliches Lebensbild entworfen wird. Schon längst war eine quellenmäßige Bearbeitung der Lebensgeschichte dieses Heiligen ein Bedürfniß, zumal seitdem ihn Henschen mit dem h. Oswin, Mönch von Lichtfield, verwechselt hat, indem er seine Vita dem Fredegor, einem englischen Schriftsteller des 10. Jahrh., zuschrieb (*Rivet*, histoire de la France VIII, 366). Zwar haben schon Surius, die Bollandisten und Mabillon die Hauptquellen zur Geschichte des h. Audoen mitgetheilt; da aber die Beziehungen desselben zum alten Ardennengau resp. zum Gebiete von Luxemburg bisher weniger allgemein bekannt waren, so hat der Verf. durch sorgfältige Sammlung, Sichtung und Verarbeitung der luxemburgischen Localnachrichten jene Hauptquellen vielfach erweitert. In 25 kleinen Paragraphen führt er uns denselben vor in seinen verschiedenen hohen Stellungen am Hofe der fränkischen Könige Chlotar II., Dagobert I. und Theodorich III., als Freund und Mitarbeiter des h. Eligius, als Erzbischof (nicht Bischof) von Rouen, namentlich in seiner Thätigkeit auf den Synoden zu Chalons-sur-Saone und zu Nantes, als Stifter vieler Krankenhäuser, Kirchen und Klöster, u. a. Rebais und St. Peter und Paul zu Rouen, dann in seiner Missionsthätigkeit, namentlich im Gebiete von Luxemburg zu Vaux-les-Moines und, wie der Verf. meint, zu Niederwampach, endlich als Versöhner in Streithändeln der Großen und in seiner literarischen Thätigkeit. Die 5 letzten Paragraphen behandeln seinen Tod, seine Wunder, Reliquien und Verehrung.

Schon in frühern Publicationen [1]) hat der Verf. die Legendar-Biographie für die Kirchengeschichte und Geschichte überhaupt nutzbar zu machen gesucht; Ref. hebt das Verdienstliche dieses Strebens rühmend und zur Nachfolge auffordernd hervor; aber im Interesse der Sache wünscht er, daß der Verf. etwas kritischer zu Werke gehe, da namentlich auf dem Gebiete der Hagiographie die größte Behutsamkeit und Sorgfalt sowohl im Aufbau als Niederreißen vonnöthen ist. Zur Begründung des Gesagten folgende Ausstellungen:

Die Kirche zu Niederwampach im alten Wawergau versetzt E. in die Zeit des h. Audoen, ja noch früher und macht sie unbedenklich zur ältesten Kirche im Luxemburgischen. Warum? Weil sie denselben Patron hat, wie das unfern gelegene Kloster Vaux-les-Moines; das seine Entstehung auch dem h. Audoen verdanken soll, ferner weil der Heilige seit unvordenklicher Zeit zu und um Niederwampach verehrt wird, und endlich weil die Eltern desselben dort Besitzungen und deßhalb wahrscheinlich ein Oratorium besessen haben sollen. Aber wenn Wambais zu jener Zeit auch als Ortschaft schon bestand, da sein Namen wahrscheinlich aus dem lat. campus zu erklären ist und ringsum in seiner Nähe viele römische Denkmale gefunden werden, wo sind die historischen Documente für jene Behauptungen? Vermuthungen auf Vermuthungen zu gründen, ist nicht wissenschaftlich. Daß aber Niederwampach denselben Patron wie Vaux-les-Moines hat, nämlich den h. Audoen, ist leicht erklärlich, da die mittelalterlichen Klöster den Kirchen, deren Stiftung von ihnen ausging, ihren eigenen Patron zu geben pflegten. Diese Sitte war so constant, daß ich von den vielen reichen Stiftern, die am Rheine bestanden, kein einziges kenne, welches auch nur einmal von derselben abgegangen wäre. Die Gründung von Niederwampach kann aber mehrere Jahrhunderte nach dem Tode St. Audoens vom Kloster Vaux-les-Moines aus, welches dort Güter besaß, erfolgt sein. Um diese Sache zu entscheiden, mußten die ältesten Chroniken und Urkunden, worin Niederwampach und sein Verhältniß zum vorgenannten Priorate erwähnt wird, zu Rathe gezogen werden. Urkunden vom Jahre 1340, die der Verf. anzieht, beweisen aber ebenso wenig, wie die secundären Quellen Viri illustr. Luxemburg., die Tradition und die alten Schriften von Vaux-les-Moines, deren historischer Werth nicht einmal festgestellt ist.

Die Eltern des h. Audoen hießen Autharius und Aiga; ein älterer Bruder, der später Mönch und Gründer des nach Columbans Regel eingerichteten Klosters Juarre an der Marne wurde, hieß Ado, ein jüngerer, der die ebenfalls an der Marne gelegene Abtei Reuil gründete, Rado. Diese lateinischen Namen führen den Verf. mit Recht zu der Vermuthung, daß die Familie eine römische (besser: gallisch-römische) gewesen sei. Wenn er aber hinzufügt, daß dieselbe vielleicht der zurückgebliebene Rest einer römischen Colonie gewesen, so ist diese Annahme nicht nöthig, da die gallischen Namen in den 500 Jahren, wo die Römer über Gallien geherrscht haben, sicher stark latinisirt worden sind. Er kann aus der angeführten Thatsache nur schließen, daß sie keine fränkische gewesen. Wichtiger aber ist eine andere Folgerung, welche der Verf. übersehen hat, nämlich daß der h. Audoen noch ein aus der gallisch-römischen Bevölkerung erwählter Bischof ist, während die meisten Bischöfe der Franken seiner Zeit rein fränkisch waren. Auf der Synode zu Macon im J. 585 finden sich unter 63 Bischöfen 6 deutsche Namen; dagegen liest man in einer vom jüngern Chlodwig im J. 653 ausgestellten Urkunde unter 45 Unterschriften nur 5 römische Namen; die übrigen sind deutsche. Die Kirche konnte den fränkischen Neophyten Anfangs wenig trauen; dazu waren sie excentrisch abergläubisch, ein Zeichen, wie sich dieselben nur mit Mühe allem heidnischen Wesen entschlagen konnten. Da aber die fränkischen Geistlichen so beschaffen waren, was Wunder, daß heidnisches Wesen und heidnische Anschauung, wie S. 43 erwähnt wird, im Volke vielfach bestehen blieb?

Bei der Schilderung der bischöflichen Wirksamkeit des h. Audoen (S. 15 ff.) hätte der Verf. erwähnen sollen, daß er bei den fränkischen Königen seiner Zeit im höchsten Ansehen stand und daß gerade dieser Umstand sehr viel dazu beigetragen hat, daß er während seines 43jährigen Pontificats eine so segensreiche Wirksamkeit entfalten konnte. In Folge dessen erhielt er nämlich die Begünstigung, daß in seiner Kirchenprovinz weder ein Abt noch ein Bischof, weder ein Graf noch irgend ein anderer Richter ohne seine Zustimmung eingesetzt werden durfte; er erhielt also über die ganze Kirchenprovinz Rouen eine Art geistlicher und weltlicher Obergewalt (*Lacointe*, annal. eccles. ad a. 681).

1) Apostolat des h. Willibrord im Lande der Luxemburger. Luxemburg, P. Brück 1863, und einige Aufsätze im ‚Luxemburger Wort'.

Was wir am meisten an der Arbeit von E. auszusetzen haben, ist dies, daß er den Heiligen zu sehr als Einzelperson erfaßt hat, während derselbe, wenn irgend ein anderer, es doch verdient hätte, als ein von Gott gesandter Retter und Helfer seiner Zeit aufgefaßt und dargestellt zu werden. Ja ich behaupte nicht zu viel, wenn ich sage, daß der Verf. den Heiligen, der doch zu den hervorragendsten Persönlichkeiten der fränkischen Kirchen- und Staatsgeschichte gehört, noch lange nicht in den ihm gebührenden Lichtglanz hat treten lassen, während die Geschichte das nöthige Material doch auch heute noch in Fülle darbietet. Ich vermisse ganz und gar den Hintergrund der allgemeinen Geschichte. Die Bischöfe der Franken, namentlich die aus römisch-gallischem Blute entsprossenen, waren die vornehmsten Christianisirer derselben; ihr Verdienst ist es, die Kirche nach dem Sturze des römischen Reiches, der lange Zeit eine große Verwirrung auf allen Gebieten der menschlichen Gesellschaft, in Beziehung auf die religiöse, sittliche und sociale Ordnung nach sich zog, vor nachhaltigem Schaden, vor innerm Verderben bewahrt zu haben; ihr Verdienst ist es, dem an Aberglauben und Götzendienst gefesselten Volke die christliche Wahrheit zum Bewußtsein gebracht und ebenso seine Sitten christianisirt zu haben; sie haben die Sclaverei zu unterdrücken und, wo dies nicht anging, zu mildern gesucht; sie erscheinen bei Gregor von Tours und andern Schriftstellern durchweg als die Vermittler des Friedens in gesetzloser Zeit, als die Rathgeber der Fürsten, als die Männer des Volkes, als die Hüter der öffentlichen Zucht und Ordnung. Und als später der fränkische Episcopat mit seinem Klerus seine Aufgabe nicht mehr lösen konnte, weil er sich vom weltlichen Sinne zu sehr beherrschen ließ, da traten die gallischen Klöster mit Unterstützung einiger irischen Missionare helfend ein, und diesen war es beschieden, das Werk der Christianisirung der Franken zu vollenden. Nur dadurch, daß man diesen Gang der christlichen Mission bei denselben sich gehörig vor Augen hält, ist es möglich, die Leiter und Vollzieher der Mission ins rechte Licht zu stellen und ihre Verdienste nach Gebühr zu würdigen. Danach fällt aber St. Audoen in jene Zeit, wo der fränkische Episcopat seine hohe Würde und Aufgabe zu vergessen anfing, wo ein weltlicher Geist ihn gefesselt hielt, der die Kirche an den Rand des Verderbens gebracht hätte, wäre der wohlthätige Einfluß, der ehedem auf König und Volk von ihm ausgeübt worden, nicht bereits ein Vorzug der fränkischen Klöster gewesen. Es begann damals die niederträchtigste Usurpation der militärischen Aristokratie, die vom Wucher der geistlichen Aemter lebte. Die Männer des Schwertes nahmen ihren Sitz auf den Stühlen heiliger Bekenner und Martyrer. St. Audoen stellte sich mit wenigen andern Bischöfen, die noch wie er eine wahre apostolische Gesinnung bewahrt hatten, dem Strom des allgemeinen Verderbnisses entgegen und suchte nach Kräften zu retten, was er konnte. Diese Stellung desselben seiner Zeit gegenüber hätte nothwendig berücksichtigt werden müssen.

Alfter. Kessel.

Chronik des ehemaligen **Reichsstiftes Kaisersheim** (Kaisheim) nebst einer Beschreibung der Kirche, verfaßt von **Martin Schaidler**, Pfarrer, unter gütiger Mitwirkung mehrerer Freunde. Nördlingen, Beck 1867. VIII u. 280 S. 8.

Was für die Profangeschichte die Chroniken der Städte, das sind für die Kirchengeschichte die Chroniken der einzelnen Klöster und Stifter. Für das weite Gebiet kirchengeschichtlicher und damit zusammenhängender kunst- und culturhistorischer Forschungen bieten solche Specialaufzeichnungen eine Fülle von schätzenswerthem Material, welches wohl geeignet ist, manche wichtige Frage in neues und klares Licht zu stellen. In richtiger Würdigung der hohen Bedeutung, welche die Städtechroniken für geschichtliche Forschungen besitzen, hat die historische Commission der Münchener Akademie der Wissenschaften es unternommen, unter Oberleitung des gründlichsten Kenners des deutschen Städtewesens, Prof. Hegel in Erlangen, die noch ungedruckten mittelalterlichen Chroniken der bedeutendern deutschen Städte durch den Druck der historischen Forschung allgemein zugänglich zu machen. Es steht wohl nicht zu erwarten, daß eine wissenschaftliche Centralstelle den vielen im Staube von Bibliotheken und Archiven noch vergrabenen Klosterchroniken eine gleiche Fürsorge wird angedeihen lassen. Den historischen Vereinen wird es überlassen bleiben, sich der noch erreichbaren Chroniken der einzelnen Klöster und Stifter ihrer Bezirke anzunehmen. An den von Hegel herausgegebenen Städtechroniken haben sie die beste Anleitung, auf welche Weise und nach welchen Grundsätzen bei der Veröffentlichung von Klosterchroniken verfahren werden muß, wenn anders dieselben die Interessen der Geschichtsforschung wesentlich fördern sollen. Keineswegs aber möchte es sich empfehlen, die Klosterchroniken nach dem Muster der vorliegenden „Chronik" zu bearbeiten. Der Verf. hat vier verschiedene Chroniken des Stiftes Kaisersheim zu einer einzigen verschmolzen, ohne anzugeben, welche Nachrichten und Angaben einer jeden besonders angehören; nur die aus den regestis boicis eingeschobenen Angaben hat er speciell vermerkt. Die ganze Arbeit hat durch diese Behandlungsweise den Charakter einer Originalchronik verloren, kann aber auch keinen Anspruch auf den einer allen wissenschaftlichen Anforderungen genügenden chronologischen Bearbeitung der Geschichte des Stiftes Kaisersheim machen. So wenig wie das der einen Chronik Angehörige und das aus der andern Herübergenommene aus einander gehalten ist, so wenig läßt der Verf. auch erkennen, was wörtlicher Bericht seiner Autoren und was Excerpt aus anderweitigen historischen Hülfsmitteln ist. Das Buch würde an wissenschaftlichem Werthe bedeutend gewonnen haben, wenn der Verf. sich hätte entschließen wollen, eine seiner Chroniken wörtlich, und dann die Abweichungen und Zusätze der andern sowie anderweitige Ergänzungen und Erläuterungen unter dem Texte als Anmerkungen zum Abdruck zu bringen. Bei einer solchen Behandlungsweise würde er keinen Zweifel darüber gelassen haben, ob er einzelne Angaben, wie die Geschichte von einem in ein Glas gebannten Teufel (S. 54 u. sonst), bloß als Referat seines Autors oder als eine von ihm für wahr gehaltene Thatsache angesehen wissen wolle. Solche Dinge lesen sich ganz wohl in einer Originalchronik, deren Verfasser im Geiste und aus den Anschauungen seiner Zeit schrieb; aber in einer auf alten Chronisten basirenden selbständigen Arbeit erwecken solche ohne jegliche Reserve mitgetheilte Erzählungen die gegründetsten Zweifel an der Richtigkeit der Grundsätze, welche bei der Arbeit selbst maßgebend gewesen sind.

Die hier hervorgehobenen Mängel der Behandlungsweise des Stoffes können dem reichen und interessanten Inhalt des Buches keinen Eintrag thun. Wir heben nur Einiges daraus hervor. Im J. 1316 vermachte der gelehrte augsburger Domherr Burkhard dem Stifte 25 ansehnliche gute Bücher. Wahrscheinlich befindet sich ein Theil dieser Bücher unter den 42 mit Miniaturen verzierten Codices, welche nach der Aufhebung des Stiftes in die Hof- und Staatsbibliothek zu München gebracht wurden. Der ganze übrige reiche Inhalt der im Jahre 1488 vollendeten Bibliothek wurde auf 100 Wagen erst nach Donauwörth, dann zu Schiff nach Neuburg geschafft. — Von Interesse ist die Notiz über den 1491 errichteten neuen Heizapparat: „von gehauenen Stücken, drei Gewölbe hoch aufeinander. Unter dem ersten wurde das Feuer aufgemacht; nachdem das Holz verbrannt war, zog man ober demselben Gewölbe einen großen Kessel auf und so kam die Hitze unter das andere Gewölbe, auf welchem 18 Löcher mit messingenen Platten bedeckt sich befanden; so man eines oder mehrere eröffnete, vertheilte sich die Wärme in eine große mit gehauenen Kreuzbögen und mit drei großen aus weißem Stein ausgehauenen Fenstern schön gewölbte Stube." — Am wichtigsten sind die kunstgeschichtlichen Notizen über Kirchen-

utensilien, Kleinodien, Gemälde und den Kirchenbau. Unter dem Abte Albertus, von 1174 bis 1197, kamen Kirche und Schlafhaus unter Dach, die Kirche wurde 1183 von Bischof Hartwich von Augsburg eingeweiht. 1352 beschlossen Abt und Convent, die alte baufällige und vom Feuer beschädigte Kirche abzubrechen und eine neue zu erbauen. „Es schickte Gott, daß viele künstliche Meister und Handwerker, als Maurer, Steinmetzen, Zimmerleute und Ziegler sich in den Orden begaben und Andere ihre Hände anlegten und theils durch Arbeiten, theils durch Almosen diesen Bau förderten.“ 1387 wurde dieser neue Prachtbau eingeweiht. Sighart sagt in seiner Geschichte der bildenden Künste im Königreich Bayern über diese Kirche: „Es ist ein Bau von seltener Schönheit und Großartigkeit. Jedenfalls gehört der Bau zu den gelungensten Schöpfungen der Gothik in Bayern. Es ist sehr wahrscheinlich, daß einer der eintretenden Meister den Plan entworfen, der mit der rheinisch-französischen viel Aehnlichkeit hat. Immerhin war der Baumeister ein genialer Kopf, der die ähnlichen Bildungen kannte, aber selbst wieder von eigenem Neuen soviel beizufügen verstand, daß ein neues reizendes Werk der Gothik entstand.“ 1424 wurde der Bau des Refectoriums vollendet. Der Abt Georg Schmidlin ließ gegen 1470 in der Kirche gegen Mitternacht „über der alten Vetter“ Begräbniß eine zierliche Kapelle erbauen; an den sechs Pfeilern der Kirche ließ er neue Altäre mit schönen flachen gemalten Tafeln errichten, weiter auf dem Choraltar eine künstlich geschnittene Tafel, in Regensburg gefertigt, aufstellen. Die alte Tafel kam in die Frauenkapelle. Die Kirche wurde von außen beworfen und rings herum mit Gemälden geziert, und das Dach mit neuen glasirten Platten gedeckt. Es wurden auch Bilder von alten Aebten gemalt mit Angabe der Zeit der Erwählung und des Todes. In der Kirche neben der Thüre von dem Kreuzgang her wurden ober den Stühlen die Päpste, so aus dem Cistercienser-Orden erwählt worden, angemalt. 1500 wurde ein großes Sacramentshäuschen aus Stein gehauen und mit vielen Figuren und einem eisernen Gitter umgeben von Adam Armgroß aus Nürnberg verfertigt. Deßgleichen wurde ein schöner Altar mit geschnitzten Bildern aufgestellt, der zu Ulm gemacht worden. 1502 ließ der Abt Georg von den drei besten Meistern in Augsburg einen kostbaren Choraltar machen; diese Meister waren der Schreiner Adolf Kastner, der Bildhauer Gregorius N. und der Maler Johann Holbain. — Das Angeführte wird genügen, um zu beweisen, daß Schaidler sich durch seine Chronik ein wesentliches Verdienst um die Aufhellung der bayerischen Kunstgeschichte erworben hat. Um eine genaue Kenntniß der architektonischen Schönheiten und Eigenthümlichkeiten der Kaisersheimer Kirche zu vermiteln, hat Sch. den k. Baubeamten Leythäuser in Donauwörth veranlaßt, der Chronik eine auf genauen Vermessungen beruhende, durch gute Zeichnungen verdeutlichte bauliche Beschreibung der Kirche beidrucken lassen.

Köln. L. Ennen.

Kirchliche Archäologie.

Archäologische Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Christi, die altchristlichen Symbole, das Crucifix von **P. J. Münz**, Caplan zu St. Leonhard in Frankfurt a. M. (Separatabdruck aus den Annalen des Vereins für nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung. Bd. VIII). Wiesbaden (Frankfurt a. M., Hamacher 1866). 214 S. 8. nebst 8 lithogr. Tafeln. 1 Thlr. 15 Sgr.

Der bescheidene Titel der vorliegenden Schrift trifft nicht ganz zu: es sind nicht sowohl „Bemerkungen“ über das Kreuz u. s. w., als vielmehr ein wohlgelungener Versuch, die sich an das Kreuz, das Monogramm Christi u. s. f. anknüpfenden antiquarischen Fragen vollständig zusammenzustellen, und, wenn auch kurz, so doch hinreichend erschöpfend zu behandeln. Ein derartiger Versuch mußte ebenso zeitgemäß als lohnend erscheinen, indem die frühern Leistungen eines Gretser, Lamy, Curtius, Kipping, Lipsius, Salmasius u. s. w. zum Theil unkritisch, zum Theil längst veraltet sind. Die große Menge neuer Entdeckungen mußte auch die Archäologie beeinflussen, wie dies auch aus jeder Seite der Schrife von Münz hervorgeht.

Der Verf. behandelt zunächst das Kreuz und seine ältesten Formen im Allgemeinen und geht dann §3 auf die Gestalt des Kreuzes Christi ein, die er mit großer Wahrscheinlichkeit als die der crux immissa (+, im Gegensatz zur crux commissa T) glaubt bestimmen zu können. Die Argumente für diese Behauptung leuchten mir nicht ein; ich halte mit Langen (Letzte Lebenst. J. S. 321) die crux commissa für wahrscheinlicher, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie einfacher herzustellen war. Da es nach den von Cobet in der Leydener Zeitschrift Mnemosyne (VIII) beigebrachten Beweisen keinem Zweifel mehr unterliegt, daß der Kreuzesstamm fest in der Erde stand und zur Hinrichtung vieler Delinquenten diente, daß also letztere nur den Querbalken, das eigentliche patibulum oder die antenna auf den Richtplatz zu tragen hatten, um dann, an denselben angeheftet, an den Kreuzesstamm hinaufgezogen zu werden, so hat man höchst wahrscheinlich den Querbalken einfach auf das Hauptholz gelegt und so befestigt, statt ihn mühsam an der Seite desselben anzunageln. — In § 4—6 wird der Gebrauch des Kreuzes bei den alten Christen, seine Bedeutung auf einigen mittelrheinischen Funden (ein besonders verdienstlicher Abschnitt), ferner das Thau- und Henkelkreuz erörtert. Hier hätte Ausführlicheres gegeben werden können; namentlich war davor zu warnen, überall das Kreuz als symbolisches Zeichen aufzufassen, da es zweifelsohne häufig in vorchristlichen wie christlichen Zeiten nur ornamentales Moment gewesen ist; so meiner Ueberzeugung nach auf mexicanischen Denkmälern, auf dem Midasgrab zu Dogan-lu in Phrygien, auf Mosaikböden zu Trier u. s. w. In den entgegengesetzten Fehler verfielen Rapp in den Bonner Jahrbüchern (1865) und Mortillet in seinem kürzlich erschienenen, ebenso tollen als gegen das Christenthum boshaften Buche ‚le signe de la croix avant le christianismn‘ (Paris, 1866). Die Manie, in jedem decorativem Elemente Symbole zu finden, überhaupt Alles um jeden Preis zu symbolisiren, ist zu bekämpfen, mag sie, wie hier, dem Christenthume feindlich, oder, wie in der Creuzer-Görres'schen Schule, freundlich auftreten.

Aeußerst reichhaltig und dankenswerth ist die Zusammenstellung der verschiedenen Varietäten des Christusmonogramms in § 7. Es werden über siebenzig Formen aufgeführt und, was die Hauptsache ist, abgebildet, darunter manche bis jetzt unedirte. Es soll kein Vorwurf gegen diese treffliche Sammlung sein, wenn Einzelnes übergangen und versehen ist. So bietet eine Todtenlampe bei Bellorius ein sehr eigenthümliches Monogramm, das M. unbekannt blieb. Die Untersuchung über das Alter der bekannten Sigle IHS wird vermißt; daß dasselbe bereits früh vorkommt, beweist das Diptychon der Herzogin Agiltrude (Piper, Bilderkreis Taf. 1), das Kreuzbild zu Emmerich u. s. w. Erwähnung verdiente auch das Monogramm X̅P̅O̅ IH̑V auf dem auf dem Grabsteine Taulers in dem Temple neuf zu Straßburg. Unrichtig ist, daß der h. Bernhard das Kreuz auf dem H (also Ḣ) zuerst hinzugefügt haben soll (S. 55); nicht Bernhard, sondern Bernhardin muß es heißen.

Hinsichtlich der chronologischen Entwicklung des Monogramms Christi hat sich M. an Le Blant und de Rossi angeschlossen. Danach waren die ältesten Formen das einfache X, dann X in Verbindung mit I (⚹), das Ankerkreuz, das durch X und P noch vor Constantin gebildete ☧, welches durch die constantinische Vision die gebräuchlichste Form ward. In Folge der arianischen Streitigkeiten soll dann A und ω zu dem Namenszeichen hin-

zugekommen oder dieses in ein Dreieck eingeschlossen worden sein. Seit Constantin tritt das Monogramm auf Altären, Epitaphien und Fahnen hervor, wenngleich noch als verhülltes Kreuz. Als Zeichen des friedlichen Sieges des Kreuzes und der weltüberwindenden Kraft des Christenthums wurde das Monogramm mit einem Kreise umgeben. Noch deutlicher erschien das Kreuz durch Einführung einer Querlinie in das Monogramm seit der Abschaffung der Kreuzigung unter Constantin. Nach der völligen Besiegung des Heidenthums unter Julians Nachfolgern enthüllte sich das Arcansymbol immer mehr dem dankbaren Auge der bekehrten Welt; das Monogramm nimmt nun die Gestalt eines aufrecht stehenden Kreuzes an, dessen oberer Balken in ein P umgewunden ist ⳨ (um 335). Seit endlich das Christenthum unter Theodosius und seinen Söhnen alle Gesetze und Einrichtungen des bürgerlichen und politischen Lebens durchdrungen, tritt das einfache Kreuz als das Zeichen des Herrn ganz unverhohlen hervor (S. 56 f.).

Diese Ausführungen, welche M. de Rossi entlehnt, unterliegen gleichwohl mancherlei Bedenken. Die Bezeichnung des durch die Verschlingung des X und P gebildeten Monogramms ☧ als des Constantinischen schlechthin scheint mir ungerechtfertigt, da die beiden authentischen Stellen des Eusebius (V. Const. I, 31) und Lactanz (de mort. c. 44: fecit, ut iussus est, et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christo, in scutis notavit) über die Vision des Kaisers keineswegs auf das Zeichen ☧, sondern auf ☧ oder ⳨ führen, also auf ein Monogramm, das einzig in der Umbiegung des einen Balkens des X besteht. Das hat Pelliccia schon nachgewiesen. Daß auf Münzen Constantins und seiner Söhne ☧ vorkommt, beweist nicht, daß dieß das eigentliche oder einzige Zeichen war, dessen sich die Flavische Familie bediente. Zudem ist eine gute Zahl dieser Münzen unecht. Daß ferner der Kreis die weltüberwindende Kraft des Christenthums und den Triumph desselben unter Constantin symbolisire, ist nicht nachgewiesen. Der Kreis ist in der Symbolik das Zeichen der Zeit und Ewigkeit. Auch stimmt es schlecht mit der angenommenen Entwicklung des Monogramms, daß nach dem Zeugnisse Ephräms in Syrien nur das Zeichen ⳨ gebraucht wurde und nach der Versicherung Letronne's in Aegypten ebenfalls kein anderes vorkommt, dagegen in Afrika schon gegen Ende des 3. Jahrh. das Kreuz auf Denkmälern und Epitaphien sich ziemlich oft findet. Wenn man berücksichtigt, wie ausgedehnt und frei der Gebrauch der Malerei nach den neuesten Entdeckungen schon in den ältesten Zeiten des Christenthums war, so will es schlecht einleuchten, daß das Kreuzeszeichen aus den von de Rossi angenommenen Gründen erst so spät offen hervortritt. Es möchte sich eher die Annahme empfehlen, daß man den Namenszug des Heilands, das X mit P in einer der erwähnten Verbindungen, so lange dem einfachen Kreuz als Anzeige des christlichen Bekenntnisses vorzog, als in der öffentlichen Meinung das Kreuz noch galt als das teterrimum oder supremum, summum iudicium (so bei Cicero, Ulpian, Callistratus und Paulus), als die entehrendste Strafe. Diese Rücksicht fiel weg, seit die Kreuzigung aufgehoben und das Kreuz durch Constantin zu Ehren gekommen, nunmehr das Zeichen Jesu Christi κατ' ἐξοχὴν geworden war.

In § 8 untersucht M. die altchristlichen Symbole, die Fußsohle, das Lamm, die Hand, das Pferd, den Hirsch, den Löwen, den Hasen, die Taube, den Pfau, die Schlange, den Fisch, den Delphin, die Palme, die Olive, die Lilie, den Anker, den Ring, die Lampe, das Schiff, die Sterne, die Wage, das Dreieck, die Buchstaben AΩ. Es folgen dann in § 9 das einfache leere Kreuz, der Kreuzesstamm, Verzierungen und Ornamente des Kreuzes, in § 10 die zweite Kreuzform oder die Lammesbilder, in § 11 die dritte Kreuzform, das Crucifix. § 11—14 handeln von den Christusbildern im Allgemeinen, der bekannten, auch in diesen Blättern (1866, 482) besprochenen Crucifix-Caricatur mit dem Eselskopf und der ältern Form der Crucifixe. Der Verf. geht in § 14 auf die Fragen über die Annagelung Christi ans Kreuz, über die Zahl der Nägel u. s. f. ein, worüber ich mich hier nicht weiter verbreiten will, da ich denselben Gegenstand in einer längst unter der Presse befindlichen Arbeit behandelt habe. Ich bemerke nur, daß die Behauptung: „ein bloßes Anbinden ans Kreuz kannten die Römer nicht", nicht unbedingt nachweisbar ist: es läßt sich nur das Annageln als der gebräuchliche Modus der Hinrichtung feststellen, nicht als der einzig vorkommende. Wenn des Weitern M. nach Springer die Zeit, innerhalb welcher an die Stelle der Darstellung des Gekreuzigten mit vier Nägeln diejenige mit dreien trat, als die Periode zwischen Bernhard von Clairvaux und Walther von der Vogelweide († 1253) fixirt, so ist dies nicht genau, da schon vor Walther in dem dem Ende des 12. oder dem Anfang des 13. Jahrh. angehörenden Orendellied die Darstellung mit drei Nägeln unterstellt ist. Ungenau ist auch die Bemerkung, während der ganzen mittlern, spätromanischen und gothischen Kunstperiode reiche auf den Christusbildern das perizonium von der Brust bis auf die Kniee; es muß heißen: von den Lenden bis auf die Kniee. S. 156 ist M. geneigt, das suppedaneum als eine Erfindung späterer Zeit zu verwerfen; es ist aber viel wahrscheinlicher, daß Sitzpflock und Fußbank neben einander und promiscue vorkamen. — § 15 erörtert den Unterschied in den Crucifixdarstellungen der morgen- und abendländischen Kirche, § 16 das Stationskreuz, § 17 einige alte Crucifixe am Mittelrhein, wiederum eine recht verdienstliche Bereicherung des archäologischen Materials.

Von sonstigen Versehen sei bemerkt, daß die S. 137 citirte Stelle Cyprians unecht und Eigenthum eines mittelalterlichen Schriftstellers ist, und daß die in den Katakomben gefundenen Blutfläschchen keineswegs, wie S. 41 steht, das Martyrium der Personen anzeigen, neben deren Grab sie sich befanden, mag dies auch noch so allgemein angenommen werden.

Die ältere und neuere Literatur hat der Verf. fleißig benutzt; von einzelnen Werken, die seiner Aufmerksamkeit entgingen, nenne ich *Allegranza*, de sepulcris Christianis (Mailand 1773), *Georgi*, de Monogrammate Christi (Rom 1738) und *Mencken*, de Monogrammate Christi (Leipzig 1696, im 3. Bande der Dissertat. academ.). Auch hätten ihm Cahier und Martin, Mélanges d'archéologie, und Leo Drouyn, Croix de processions. de cimitières et de carrefours, Bordeaux 1858, von Nutzen sein können. — Die Tafeln sind sauber gearbeitet, doch könnte manche Darstellung, wie die des prächtigen Planiger Crucifixes Taf. VII, 6, charaktervoller sein.

Diese Ausstellungen haben den Zweck, einer eventuellen 2. Auflage der Schrift zu Gute zu kommen; das Verdienst der letztern will ich damit nicht schmälern; sie sei vielmehr den Freunden der christlichen Kunst und Alterthumswissenschaft freundlichst empfohlen.

Pfalzel. F. X. Kraus.

Kirchenrecht.

Das Eigenthum an den katholischen Kirchen nebst Zugehörungen nach der französischen Gesetzgebung; namentlich in Bezug auf die deutschen Landestheile des linken Rheinufers. Mit besonderer Berücksichtigung der Entscheidungen des Großherzoglich Hessischen Cassationshofes. Von **J. Hirschel**, b. R. Dr., Domcapitular und Professor des Kirchenrechts am bischöflichen Seminar zu Mainz. Mainz, Kirchheim 1867. IV u. 150 S. 8. 20 Sgr.

Die Frage: wer in den deutschen Landestheilen des linken Rheinufers, welche vom Jahre 1794 bis 1813 unter französischer Herrschaft gestanden, als Eigenthümer der zu katholischen Cultus-

zwecken dienenden Kirchengebäude so wie der diese Gebäude umgebenden und ein Zubehör derselben bildenden Kirchhöfe zu betrachten sei, ob die betreffende katholisch=kirchliche Anstalt oder die Civilgemeinde, — ist bekanntlich in neuerer Zeit vielfach discutirt worden und wiederholt Gegenstand richterlicher Entscheidung gewesen. Dieselbe bezieht sich zunächst auf diejenigen Kirchengebäude und deren Zubehör, welche bei Verkündigung des die Aufhebung der Mönchsorden und Regular=Congregationen in den vier Departementen des linken Rheinufers verordnenden Consular=Beschlusses vom 20. Prairial X. (9. Juni 1802) fortwährend im ausschließlichen Gebrauche der katholischen Pfarrgemeinden sich befanden und darin geblieben sind; dann aber auch auf diejenigen, welche in Folge jener Suppression, so wie der durch das Gesetz vom 18. Germinal X. angeordneten neuen Circumscription der Pfarrbezirke ihre ursprüngliche Bestimmung verloren hatten, aber den beibehaltenen, resp. neu errichteten Pfarreien zum gottesdienstlichen Gebrauche überlassen wurden. Eine praktische Bedeutung hat diese Frage vorzüglich in Betreff der die alten Pfarrkirchen umgebenden, dermalen noch an manchen Orten, besonders auf dem Lande, als Begräbnißplätze dienenden Kirchhöfe, indem die Civilgemeinden, von den höhern Verwaltungsbehörden unterstützt, sogar mitunter gegen ihren Willen gedrängt, das Eigenthum derselben mit allen seinen Consequenzen für sich in Anspruch nehmen. Was aber von den Kirchhöfen als Zubehörungen der von ihnen umgebenen Pfarrkirchen gilt, findet nach dieser Rechtsansicht auch auf die letztern selbst Anwendung; und wenngleich das ausschließliche Gebrauchsrecht derselben zum kath. Gottesdienste bis jetzt, so viel bekannt, unangefochten geblieben, so wird doch das angebliche Eigenthumsrecht der Civilgemeinden als Motiv benutzt, die verfassungsmäßige Selbständigkeit der kath. Kirche bei Verwaltung ihrer Vermögensverhältnisse illusorisch zu machen.

Die vorliegende Abhandlung enthält einen überaus schätzbaren Beitrag zur Bekämpfung der in Rede stehenden Rechtsansicht, und ist zunächst gegen ein dieselbe billigendes Urtheil des großherzoglich hessischen Cassationshofes zu Darmstadt vom 25. Juni 1859 und das demselben vorhergegangene Requisitorium des General=Staatsanwalts bei diesem Gerichtshofe gerichtet. Die Motive des gedachten Urtheiles enthalten indeß nur eine weitere Entwicklung und Vervollständigung der Erwägungsgründe zu dem Urtheile des königlichen Obertribunals zu Berlin vom 23. Jan. 1855 in Sachen der Civilgemeinde Creuznach gegen den kath. Kirchenvorstand daselbst, wodurch, wie die Ueberschrift zu demselben im Rhein. Archiv N. Folge, Bd. 43, 2. Abth., S. 690 besagt, erkannt worden: „daß nicht nur in den ältern Theilen des französischen Reiches, sondern auch in den vier rheinischen Departementen die säcularisirten kirchlichen Gebäude und Güter, sofern solche später wieder zu kirchlichem Gebrauche eingeräumt und zur Disposition der Bischöfe gestellt worden, hierdurch nicht in das Eigenthum der Kirchengemeinden zurückgetreten, vielmehr im Eigenthum des Staates verblieben, resp. Eigenthum der Civilgemeinden geworden seien." — Beide Urtheile gehen davon aus, daß zwar die Eigenthumsverhältnisse der kath. Kirchen in den vier rheinischen Departementen nach dem Consular=Beschlusse vom 20. Prairial X. zu beurtheilen seien, daß aber die Auslegung dieses Beschlusses von der Auffassung der in den ältern Departementen der französischen Republik bestandenen Gesetzgebung abhange, indem die zu entscheidende Frage nicht lediglich in dem Wortlaute des gedachten Beschlusses, als eines vereinzelten Actes der höchsten Staatsgewalt, vielmehr in dem Grundprincip, worauf die bezügliche Gesetzgebung als ihrer Basis beruhe, ihre Beantwortung finde.

Bei Prüfung der Haltbarkeit der in Rede stehenden Rechtsansicht kommt es selbstredend auf eine genaue Kenntniß der die sog. Säcularisation des kath. Kirchenvermögens betreffenden, mit dem Decrete der National=Versammlung vom 2.—4. Nov. 1789 beginnenden revolutionären, so wie der spätern, auf die Wiedereinführung des kath. Cultus in den ältern und die neue Organisation desselben in den vier Departementen des linken Rheinufers bezüglichen Gesetze und Verordnungen, zugleich aber auch darauf an, die große Verschiedenheit der Lage, in welcher sich die kath. Kirche in den gedachten vier Departementen, verglichen mit jener in den andern Theilen der französischen Republik, sowohl zur Zeit des Abschlusses des Concordates vom Messidor IX., als bei Erlaß des Consular=Beschlusses vom 20. Prairial X. befand, nicht außer Acht zu lassen. Die eigentliche Streitfrage ist demnach eine doppelte, nämlich:

1. ob durch den Art. 12 des Concordates vom Messidor IX. [1]) und den zu dessen Ausführung bestimmten Art. 75 des Gesetzes vom 18. Germinal X. [2]), — wonach die damals noch nicht veräußerten Kirchengebäude, so weit solche zu kath. Cultuszwecken nöthig seien, zur Verfügung der Bischöfe zurückgegeben, resp. gestellt werden sollten, — nur eine Zurückgabe, resp. Ueberlassung des Gebrauchsrechtes dieser Gebäude und deren Zubehör zum kath. Gottesdienste, oder aber eine Wiedereinräumung, resp. Ueberlassung aller derjenigen Rechte beliebt worden, welche den Bischöfen sowie den die Bischöfe vertretenden Kirchenfabriken vor der Revolution, und insbesondere vor dem alles Kirchenvermögen als zur Verfügung der Nation stehend erklärenden Beschlusse der National=Versammlung vom 2.—4. November 1789 darauf gesetzlich zugestanden hatten; eventualiter aber

2. ob auch in den vier Departementen des linken Rheinufers, wo die kath. Kirche zur Zeit des Abschlusses des Concordates vom Messidor IX. sich im ungestörten Besitze der zu ihrem Cultus bestimmten Gebäude und deren Zubehörungen befand, das bis dahin bestandene, den katholisch=kirchlichen Satzungen sowie den Staatsgesetzen entsprechende Eigenthumsrecht an diesen Gebäuden und deren Zubehörungen auf ein bloßes Gebrauchsrecht beschränkt, das Eigenthum selbst aber auf die betreffenden Civilgemeinden übertragen worden sei.

Beide Fragen werden in der vorliegenden Abhandlung eingehend erörtert. Der Verf. verfolgt dabei Schritt vor Schritt die Argumentation der vorgedachten beiden Urtheile sowie des großherzoglichen General=Staatsanwalts mit einer logischen Schärfe, welche nichts zu wünschen übrig läßt. Insbesondere wird dabei der überzeugende, nach der Meinung des Ref. unwiderlegliche Beweis geliefert, daß durch den Consular=Beschluß vom 20. Prairial X. in den vier Departementen des linken Rheinufers nur diejenigen katholisch=kirchlichen Anstalten aufgehoben worden, welche in den übrigen Departementen Frankreichs schon durch die revolutionäre Gesetzgebung supprimirt worden waren und auch nach dem Concordate nicht wieder hergestellt werden sollten, daß derselbe dagegen in den gedachten vier Departementen, wo der kath. Cultus bis dahin gesetzlich nicht gestört und die kath. Kirche im Besitze ihres Vermögens belassen worden war, alles dasjenige habe fortbestehen lassen, was nach dem Gesetze vom 15. Germinal X. in den übrigen Departementen wieder eingeführt werden sollte, und daß gerade dadurch, aber auch nur dadurch die Verschiedenheit des Ausdrucks im Art. 11 des Consular=Beschlusses vom 20. Prairial [3]) verglichen mit Art. 72 und 75 des Gesetzes vom 18. Germinal X. ihre Erklärung finde. Nicht minder über=

1) Art. 12 des Concordates: „Toutes les églises métropolitaines, cathédrales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront remises à la disposition des évêques."

2) Art. 75 des Gesetzes vom Germinal X.: „Les édifices destinés au culte catholique, actuellement dans les mains de la nation, à raison d'un édifice par cure et par succursale, seront mis à la disposition des évêques par arrête du préfet du département."

3) Conformément à la loi du 18. Germinal dernier, *sont laissés* à la disposition des évêques, curés et prêtres desservans, les presbytères et jardins y attenans, les édifices, où s'exerce le culte catholique etc.

zeugend ist der vom Verf. geführte Beweis, daß der Art. 2 des gedachten Consular-Beschlusses, ungeachtet der Allgemeinheit seines Wortlautes [1]), in seiner Verbindung mit Art. 7 [2]) und 11 nur dasjenige Vermögen der aufgehobenen und beibehaltenen kirchlichen Institute umfasse, welches zu dem Zwecke unter die Hand der Nation gestellt worden, damit es den Staatsdomainen einverleibt, wie diese verwaltet und zum Nutzen des Staates verwendet werde; daß demnach die im Art. 11 bezeichneten, zur Verfügung der Bischöfe und Pfarrer belassenen Gebäulichkeiten und deren Zubehör nicht als unter jenem Art. 2 mitbegriffen anzusehen, und eben deshalb auch zu keiner Zeit den Staatsdomainen einverleibt und niemals Staatseigenthum geworden seien.

Die in Rede stehende Rechtsansicht der vorgedachten beiden Urtheile beschränkt sich aber nicht darauf, daß durch den Art. 75 des Gesetzes vom 18. Germinal X. sowie durch den Art. 11 des Consular-Beschlusses vom 20. Prairial X. den Bischöfen als Vertretern ihrer Diöcesen nur ein Gebrauchsrecht an den damals noch nicht veräußerten, aber unter die Hand der Nation gestellten Kirchengebäuden und deren Zubehör wieder eingeräumt, resp. belassen worden sei; sie geht vielmehr noch weiter dahin, daß das Eigenthum dieser Gebäude und deren Zubehör den betreffenden Civilgemeinden zustehe. Eine gesetzliche Bestimmung zur Justification dieser Bestimmung läßt sich nicht auffinden; dieselbe soll indeß durch die Staatsraths-Gutachten vom 3. Nivose und 2. - 6. Pluviose XIII. genügend begründet werden. Der Nachweis der Unhaltbarkeit dieser Begründung bildet daher ebenfalls einen wesentlichen Gegenstand der vorliegenden Abhandlung. Der Verf. geht dabei von dem unverkennbar richtigen Grundsatze aus, daß Bedeutung und Tragweite dieser Gutachten nach ihrem Zwecke und ihrer Veranlassung zu bemessen, und daß der Staatsrath überhaupt nicht befugt gewesen sei, den Inhalt der Gesetze und Verordnungen, deren Interpretation ihm von der Staatsregierung überwiesen worden, in irgend einer Weise zu verändern oder umzugestalten.

Anlangend zuvörderst das Gutachten vom 3. Nivose XIII., so lag die Veranlassung zur Einholung desselben in einem Zweifel, welcher über die Auslegung des Decretes der National-Versammlung vom 15.—24. August 1793, betreffend die Veräußerung des Gemeindevermögens zum Zwecke der Staatsschulden-Tilgung, erhoben worden war. Von dieser Veräußerung sollten nämlich die für öffentliche Anstalten bestimmte Vermögensobjecte ausgenommen sein, und es war demnach die Frage entstanden: welche Gegenstände zu dieser Kategorie gehörten, — eine Frage, welche jenes Gutachten dahin beantwortete: que les bâtiments, maisons et emplacements nécessaires au service public de la commune, qui sont employés comme tels, sans être loués ou affermés pour produire une rente, comme les hôtels de villes, les prisons, les presbytères, *les églises rendues au culte* . . . . ne peuvent cesser d'appartenir aux communes. Es handelte sich also darum, zu erklären, welche Vermögensobjecte als für öffentliche Anstalten bestimmt zu betrachten und demnach von der angeordneten Veräußerung auszunehmen seien, und die Antwort des Staatsraths auf diese Frage lautete zunächst im Allgemeinen dahin: „die für den öffentlichen Dienst der Gemeinde nöthigen Gebäude." Dazu gehören nun aber allerdings auch die dem kath. Cultus zurückgegebenen Kirchengebäude, wenngleich dieselben nur dem öffentlichen Dienste der kath. Mitglieder einer nicht bloß aus Katholiken, sondern auch aus andern Confessionsverwandten bestehenden bürgerlichen Sammtgemeinde, als einer besondern Gemeinschaft innerhalb der letztern, gewidmet sind; denn diese Gebäude sind für die Gemeinde nothwendig und können daher wegen ihrer Beziehung auf den öffentlichen Dienst nicht aufhören, ihr anzugehören; d. h. sie dürfen nicht, wie sonstige, einen Nutzungsertrag gewährende Gemeindegüter, zum Zwecke der Staatsschulden-Tilgung veräußert werden. Dieselbe Bewandtniß hat es aber auch mit den protestantischen Pfarrkirchen und den jüdischen Synagogen, und wenn das Gutachten bei der beispielsweisen Aufzählung der für den öffentlichen Dienst der Gemeinde nöthigen Gebäude ihrer nicht ebenfalls ausdrücklich erwähnt, so liegt der Grund unverkennbar lediglich darin, daß es damals in den weitaus meisten Gemeinden Frankreichs nur katholische Pfarrkirchen gab. Da es nun aber noch Niemanden in den Sinn gekommen, das Eigenthum an den zum evangelischen Cultus bestimmten Kirchengebäuden oder an den jüdischen Synagogen den Civilgemeinden zuzuschreiben, so wird man auch zugeben müssen, daß das in Rede stehende Staatsraths-Gutachten, — welches überdieß wörtlich, soviel die Kirchengebäude betrifft, nur die dem Cultus wiedergegebenen, nicht aber auch die von der Suppression ausgenommenen, zur Verfügung der Bischöfe belassenen bezeichnet, — seiner Veranlassung und seinem Zwecke nach nicht im Entferntesten die Frage, ob das Eigenthum der zum kath. Cultus bestimmten Gebäude der betreffenden kirchlichen Anstalten den kirchlichen oder den bürgerlichen Gemeinden zustehe, zu entscheiden beabsichtigt und ebenso wenig entschieden habe.

In gleicher Weise verhält es sich, wie der Verf. ebenfalls überzeugend nachweist, mit dem Staatsraths-Gutachten vom 2.—6. Pluviose XIII. Die Veranlassung zu demselben lag in einem Zweifel, welcher darüber erhoben worden war: ob das Eigenthumsrecht an den durch den Art. 75 des Gesetzes vom 18. Geminal X. zur Verfügung der Bischöfe gestellten Kirchengebäude fortwährend in den Händen der Nation verblieben sei. Der Staatsrath sprach seine Ansicht dahin, daß diese Gebäude als Gemeindegut zu betrachten seien, weil sich der Staat seines Eigenthumsrechtes an denselben begeben habe; er läßt mithin die ihm nicht vorgelegte Frage, ob letzteres zu Gunsten der kirchlichen oder der Civilgemeinden geschehen sei, unentschieden, sagt aber ausdrücklich, daß es sich um diejenigen Kirchengebäude handle, welche in Ausführung des Gesetzes vom 18. Germinal X. den Communen überlassen worden seien [1]). Nun steht aber in dem betreffenden Art. 75 des Gesetzes, sowie überhaupt in diesem Gesetze kein Wort davon, daß die Ueberlassung der fraglichen Gebäude an die Civilgemeinden geschehen solle; vielmehr werden in dem bezogenen Art. 75 ausdrücklich und lediglich die Bischöfe als diejenigen bezeichnet, zu deren Verfügung die früher zum katholischen Cultus bestimmten, damals noch in den Händen der Nation befindlichen Gebäude gestellt seien, während doch die Bischöfe in keiner Beziehung als Vertreter der Civilgemeinden betrachtet werden können.

Das bisher über den Inhalt der in Rede stehenden Abhandlung Referirte dürfte, obgleich es den Inhalt keineswegs erschöpft, zur Rechtfertigung der Behauptung genügen, daß dem Verf. die Widerlegung einer Theorie vollständig gelungen sei, welche, obgleich von den höchsten Gerichtshöfen Preußens und Rheinhessens gebilligt, nicht nur dem in allen andern Ländern der Christenheit bestehenden Rechtszustande widerspricht, sondern auch bei näherer Betrachtung widernatürlich erscheint und nur

1) Tous les biens de quelque espèce que ce soit, appartenant tant aux ordres, congrégations, titres et établissemens supprimés, qu' aux évêches, cures, chapitres cathedraux et séminaires, dont la loi du 18. Germinal dernier ordonne ou permet l'établissement, sont mis sous la main de la nation.

2) L'administration de tous les biens mentionnés dans l'art. 2 est confiée, dès ce moment, à la régie des domaines; et tous leurs produits seront versés dans sa caisse.

1) Le conseil d'état, qui d'après le renvoi fait par sa majesté l'empereur a entendu les rapports des sections de l'intérieur et des finances, tendant à faire décider par sa majesté imperiale la question de savoir: ,,si les communes sont devenues propriétaires des églises et presbytères *qui leur ont été abandonnés en exécution de la loi du 18. Germinal X*"? est d'avis que les dits églises et presbytères doivent être considérés comme propriétés communales.

zur Erregung confessioneller Zwietracht oder dazu geeignet ist, die kath. Kirchenvorstände steten Vexationen kirchenfeindlicher Gemeindeverwaltungs-Behörden auszusetzen. Ist es doch bereits dahin gekommen, daß man den kath. Kirchen linker Rheinseite die rechtliche Fähigkeit, Träger des zu ihren Cultuszwecken bestimmten Vermögens zu sein, geradezu bestreitet, und daß königliche Regierungen, gestützt auf die Rechtsansicht des königlichen Obertribunales, die Bürgermeister linker Rheinseite angewiesen haben, von allen vorhandenen Kirchhöfen ohne Weiteres Besitz zu ergreifen! — Jeder Beitrag zur Bekämpfung einer solchen Theorie muß daher dem Freunde des Rechtes und der kirchlichen Freiheit willkommen sein; denn es handelt sich dabei keineswegs, wie man zu insinuiren sich nicht gescheut hat, um eine ungehörige Prätension der kath. Geistlichkeit und um einen Versuch, die Rechte anderer Confessionen zu schädigen, sondern lediglich um die Aufrechthaltung des bestehenden Rechtszustandes und die nothgedrungene Abwehr eines Eingriffes in die Selbständigkeit der kath. Kirche. Niemand bestreitet den Protestanten das Eigenthum der zu ihrem Cultus bestimmten Kirchengebäude und deren Zubehör, obgleich den Civilgemeinden linker Rheinseite hinsichtlich der Unterhaltung derselben die nämliche Verpflichtung wie in Betreff der kath. Kirchen obliegt; die Civilgemeinden als solche haben und prätendiren nicht den mindesten Einfluß auf die Verwaltung des zu Zwecken des protestantischen Cultus bestimmten Vermögens; es ist daher schwer zu begreifen, weßhalb die kath. Kirchen linker Rheinseite, welche durch die revolutionäre Gesetzgebung Frankreichs einen großen Theil ihres Vermögens verloren und nicht zurückerhalten haben, hinsichtlich des ihnen Belassenen resp. Zurückgegebenen ungünstiger gestellt sein sollten, als die protestantischen Kirchengemeinden, welche von einem solchen Verluste nicht betroffen worden sind. Man darf sich daher der zuversichtlichen Hoffnung hingeben, daß auch die vorgedachten Gerichtshöfe die Gründe, welche gegen die von ihnen bis dahin aufgestellte Rechtsansicht von so vielen Seiten, insbesondere aber von dem Verf. der hier in Rede stehenden Abhandlung mit logischer Schärfe und großer Ausführlichkeit vorgebracht worden, in vollster Unbefangenheit prüfen werden, und daß das Resultat dieser Prüfung und Würdigung ein den katholischen Kirchen des linken Rheinufers günstiges, die Rechte und Interessen der gleichberechtigten christlichen Confessionen in keiner Beziehung verletzendes sein werde. Jedenfalls sind die Freunde des Rechts und der kirchlichen Selbständigkeit dem Verf. für seine Arbeit zu großem Danke verpflichtet.

Bonn. Bauerband.

Philosophie.

Gott und der Mensch. Von Dr. **Hermann Ulrici.** I. Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig, T. O. Weigel 1866. XXIV u. 725 S. gr. 8. 3 Thlr. 24 Sgr.

Die Psychologie hat der materialistischen Zeitrichtung gegenüber eine fundamentale Bedeutung gewonnen. Hier oder nirgends ist der Hebel einzusetzen, um auf streng wissenschaftlichem Wege unser besseres Erbe, die höchsten Güter der Menschheit wieder zurück zu erobern. Der Materialismus ist eine Weltmacht geworden; siegestrunken schreitet er einher, prunkt mit dem Hinweise auf „Thatsachen" und mit „exacter Forschung"; aber er „spottet auch seiner selbst, und weiß nicht, wie." Viele Naturforscher dieser Richtung ahnen nämlich gar nicht, wie gläubig und dogmatistisch sie bisweilen noch verfahren, wie wenig sie ihre Voraussetzungen und Grundbegriffe geprüft, wie kühn sie im Behaupten, wie stark sie im Angriffe, wie schwach aber im logischen Beweisen sind. Meines Erachtens fehlt der modernen Naturwissenschaft bis jetzt sowohl ihr Sokrates, als auch noch weit mehr ihr — Kant. Dieser aber müßte aus der Mitte der Naturforscher selbst hervorgehen, damit ihm bei Uebung schneidender „Kritik" nicht bloß das Gewicht wissenschaftlicher Gründe, sondern auch die Autorität der Person und die mit Ostentation verlangte „Ebenbürtigkeit" zur Seite stände. Sonst kommt die Naturgewaltige, welche eben ihre „Flegeljahre" durchmacht, nicht zur Ernüchterung. Sie, die stolze Beschützerin der Industrie und des materiellen Wohlstandes, beugt sich nicht vor der bloßen Philosophie und Theologie; denn vor diesem Forum, als einer terra incognita, stellt sie sich grundsätzlich nicht. Und doch lehrt die Literaturgeschichte, daß jene wahrhaft großen Männer, welche die wichtigsten Entdeckungen auf dem Gebiete der Natur machten, zugleich speculative Köpfe und bedeutende Philosophen waren. Vor Allem muß deshalb innerhalb der Naturwissenschaft wenigstens die gesunde Logik wieder zu ihrer vollen Geltung gelangen; denn die unwandelbaren Denk- und Erkenntnißprincipien sind auch eine Macht, welche selbst der fortgeschrittenste „Zeitgeist" nicht entthronen kann. „Les vérités éternelles sont plus inviolables que le Styx", schreibt schon Leibniz, ein ebenso genialer Mathematiker und Naturforscher als Philosoph.

Vor dieses logische Tribunal fordert daher Ulrici in dem oben bezeichneten Capitalwerke die exclusiven Materialisten der Gegenwart. Der grundgelehrte Verf., rühmlichst bekannt nicht bloß als einer der ersten Shakespeare-Kenner, sondern auch durch seine logisch-metaphysischen Schriften &c., hat abermals seine geistige Ueberlegenheit den einseitigen Physiologen und Sensualisten gegenüber documentirt. Wir sehen vor uns eine Fortsetzung jener ernsten, gründlichen und erfolgreichen Bemühungen, wie solche schon in seinem Buche „Glauben und Wissen", sowie noch weit mehr in „Gott und die Natur" klar zu Tage traten. Genau vertraut mit den neuesten Resultaten der Naturwissenschaften, wie man es von jedem Philosophen unserer Zeit verlangen darf, faßt er mit Muth und Kraft den Stier bei den Hörnern und bleibt überall Sieger. Seine Stärke besteht nämlich darin, daß er sich über die Aufgabe und Methode einer zeitgemäßen Philosophie vollkommen klar geworden. Sein Streben ist, „auf der Grundlage der Ergebnisse der Naturwissenschaften, also auf der Basis festgestellter Thatsachen eine idealistische Lebens- und Weltanschauung aufzubauen, d. h. darzuthun, daß der Seele gegenüber dem Leibe, dem Geiste gegenüber der Natur nicht nur ein selbständiges Dasein, sondern auch die Herrschaft nicht bloß gebühre, sondern thatsächlich zustehe." Nur auf solche Weise werden der reine Realismus und der reine Idealismus in ihrer Einseitigkeit überwunden; das relative historische „Verdienst" des Materialismus wird anerkannt; aber er wird auch in seine enge Schranke zurückgewiesen, die er nicht überschreiten kann und darf. Wer selbst das Körnchen Wahrheit, welches die materialistische Weltanschauung in sich birgt, mit Zähigkeit nicht anerkennt, der mag zusehen, wie er sie principiell überwindet. Gerechtigkeit schuldet die unparteiische Wissenschaft selbst dem Gegner. Diese Ehrenschuld entrichtet U. in vollem Maße; darum darf er aber auch mit seinen Antagonisten ein ernstes Wort reden und eine gleich objective Würdigung seiner Gründe beanspruchen. Er läßt sich zu der Concession heran: daß der Materialismus die deutsche Philosophie aus den luftigen Höhen einer ausschweifenden Speculation, durch die sie allen Halt, allen wissenschaftlichen Werth verloren, auf den mühseligen Weg besonnener, streng wissenschaftlicher Forschung zurückgenöthigt habe u. s. w. Um so mehr hat er aber auch ein Recht, jene Doctrin die kritische Revue passiren und sie Punkt für Punkt Rede stehen zu lassen.

Ueberhaupt habe ich die Ueberzeugung, daß bei dem gegenwärtigen heftigen Facultätenstreit so lange keine Basis zum Frieden gefunden ist, als man keine umsichtige Grenzberichtigung vornimmt. Das Weltall kann nicht bloß, es muß sogar von verschiedenen Stand- und Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Dadurch ergeben sich die manchfachen wissenschaftlichen Discipli-

nen, die sich gegenseitig fordern und ergänzen. Wer die Welt im Allgemeinen und den Menschen im Besondern nur naturgeschichtlich, nur chemisch, nur physicalisch, nur physiologisch, nur psychologisch, nur ethisch, nur ästhetisch, nur teleologisch und metaphysisch, nur theologisch auffaßt, der bringt sich selbst um die ganze Wahrheit; das pars pro toto macht eine universelle Weltanschauung unmöglich und schafft — wie schon das Wort pars andeutet — einen Parteimann. Vielmehr sind alle diese Standpunkte nicht bloß berechtigt, sondern sogar nothwendig. Wer einmal aus innern Gründen bis zu dieser Einsicht vorgedrungen, der allein gewinnt einen Tiefblick in den organischen Zusammenhang der Wissenschaften und deren Solidarität. Der alte Hader hinsichtlich der Verhältnißbestimmung der Naturwissenschaften zur Philosophie, und beider zur Theologie müßte allmälig schwinden und gegenseitige Achtung des Rechtsbodens an dessen Stelle treten. Solch eine freie Bundesgenossenschaft, eine Gelehrtenrepublik im besten Stile — wäre zugleich die sicherste Gewähr für den echten wissenschaftlichen Fortschritt. Außerdem gilt das alte Verdict: Qui ignorat, ignorabitur.

Das trifft in engerer Linie namentlich das psychologische Problem. Dieses kann nicht mehr einseitig für sich oder durch bloßes Zurückgehen auf den Stagiriten gelöst werden. Als Unterbau der Anthropologie ist unabweisbar die Physiologie zu betrachten, auf welchem Gebiete seit Decennien Bedeutendes geleistet wurde. Handelt es sich ja um die Cardinalfrage: ob wirklich fortan die Psychologie in der Physiologie aufzugehen habe; ob insbesondere der Fortschritt in der „Nervenphysiologie" die gegründete Hoffnung biete, es werde früher oder später der exacte Beweis gelingen, daß alle sogenannten psychischen Processe in uns, daß unser gesammtes Bewußtsein lediglich das Product der Hirnfunctionen unter Mitwirkung des ganzen Nervensystems sei; oder ob zur genügenden Erklärung dieses Phänomens die Annahme einer vom Leibe qualitativ verschiedenen, in sich selbst subsistirenden, geistigen Seele wissenschaftlich gefordert werde. Das Letztere leugnet bekanntlich der Materialismus. „Demnach, bemerkt richtig der Verf., muß die psychologische Forschung nothwendig beginnen, womit sie von jeher hätte beginnen sollen: mit der sorgfältigsten, unbefangensten Erwägung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse, die gegen das reale Dasein der Seele sprechen." Ist es ja doch einleuchtend, daß der Materialismus erst dann wirklich widerlegt ist, „wenn die Fundamente, auf die er sich aufbaut, zerstört sind; wenn sich nachweisen läßt, daß die Thatsachen, von denen er ausgeht, nicht festgestellt sind, nicht die beanspruchte Evidenz und Gewißheit besitzen, nicht die aus ihnen gezogenen Folgerungen zulassen." Ref. ist mit dieser anthropologischen Grundanschauung um so mehr vollkommen einverstanden, als er darin seiner eigenen, längst vertretenen Ueberzeugung begegnet. Ich kenne keinen andern Weg, der zum Ziele führt.

Um dieses Ziel zu erreichen, geht darum U. im ersten, physiologischen Theile ganz auf den Standpunkt der exclusiven materialistisch-naturalistischen Welterklärung ein, und beweist, daß sie bezüglich der Psychologie zu viel behauptet. Um aber namentlich erst zu diesem Behufe Grund und Boden zu gewinnen, hebt derselbe mit den Untersuchungen über „Stoff und Kraft," sowie über den „Begriff des Organismus" an, wie es schon weit ausführlicher in dem Werke „Gott und die Natur" geschehen war. Sodann wird der menschliche Leib in seiner Beziehung zu den psychischen Erscheinungen, das Nervensystem im Verhältnisse zur „Seele" bis ins Detail gewürdigt. Hieran reiht sich eine gründliche Untersuchung über die Sinnesorgane und die psychologische Bedeutung ihrer Functionen. Schritt vor Schritt muß der Materialismus seine Position aufgeben. Es stellt sich klar heraus, daß zwischen einem organischen Vorgange im Leibe und zwischen der Function des Bewußtseins keine Analogie besteht. Unser Bewußtsein mit seinem gesammten reichen Inhalte bleibt unerklärt, wenn man die Substantialität der Seele leugnet, welche nach höhern, ihr immanenten Gesetzen freithätig wirkt und alle chemischen, physicalischen und physiologischen Kräfte des menschlichen Organismus in Dienst nimmt. Alle Naturforscher, denen es Ernst ist mit der Erkenntniß der Wahrheit, haben in der That wohl zu bedenken, was es um Physik, Physiologie und Psychologie ist. Es läßt sich bis zur Evidenz darthun, daß die physicalischen Voraussetzungen für Ton und Farbe, Geschmack und Geruch etwas ganz Anderes sind, als die physiologischen Bedingungen für deren Empfindung von Seiten der einzelnen Subjecte. Ueber beiden Processen steht der psychologische, ohne welchen kein logisches Verständniß des Gesehenen, Gehörten &c. möglich wäre, noch weniger jemals eine Optik, Akustik, Heilkunde &c. als Wissenschaft hätten entstehen können. Wenn darum gerade die bedeutendsten Physiologen unserer Zeit das Bekenntniß ablegen, daß man es erst zu „Anfängen einer Theorie der Nerven" gebracht habe; wenn sie sogar die sinnliche Empfindung als „physiologisch unerklärbar" bezeichnen und hierbei ein unbekanntes Etwas postuliren müssen: wie wollte man von jenem niedern Standpunkte aus die psychischen, logischen, ethischen, ästhetischen und metaphysisch-religiösen Probleme streng wissenschaftlich lösen? Daß aber diese aufgeworfen werden müssen, dafür bürgt nicht bloß unser geistiges Bewußtsein, sondern auch die Existenz der Wissenschaften selbst, welche darüber innerhalb der Jahrhunderte entstanden. Sobald sich die Naturwissenschaft dieser Einsicht nicht verschließt, so mag man immerhin die „Psychophysik" als Programm der Zukunft aufstellen; aber nicht in dem Sinne: es könne der bloßen Physiologie durch allmäligen Fortschritt noch gelingen, auch die rein psychologischen Fragen zu lösen. Die übliche Phrase vieler Naturforscher: „Wir sind noch nicht so weit," kann hier nicht als Trostgrund gelten. Vielmehr ist zu repliciren: „Ihr könnt gar nicht so weit kommen." Das sieht die Vernunft a priori ein, indem jede Wirkung die Voraussetzung einer entsprechenden Ursache fordert. Innerhalb ihres Gebiets mögen demnach Physik und Physiologie noch die überraschendsten Fortschritte machen; über sich selbst aber können sie auf Grund des ersten Denkgesetzes nicht hinaustreten. Sobald die Physik auch Metaphysik, die Physiologie auch Psychologie treiben will, überschreiten beide ihren Rechtsboden, wagen sich an Probleme, zu deren exacter und correcter Lösung ihnen schlechterdings die Mittel fehlen. Das ist und bleibt unsere Ansicht.

Gleich interessant ist der zweite, psychologische Theil des Buches. Der Verf. behandelt die Themata: 1) das Bewußtsein, der Ausgangs- und Mittelpunkt der Psychologie in seinem Grund und Ursprunge; 2) die bewußte Seele in ihrem Verhalten zu ihrem Körper und zu andern Körpern; 3) die bewußte Seele in ihren Beziehungen zu sich selbst: 4) die bewußte Seele in ihren Beziehungen zu andern Seelen; 5) die Seele in ihrem Verhältniß zu Gott. Hiermit ist in der That die psychologische Aufgabe nach allen Seiten erschöpft. Wohl war in dieser Hinsicht schon mehr vorgearbeitet; aber zufolge der eingehaltenen historisch-kritischen Methode und wegen der umsichtigen, strengen Sichtung des reichen Materials (bei außergewöhnlicher Literaturkenntniß) begegnen wir dennoch nicht selten einer ganz originellen Auffassung und Durchführung. Es sei z. B. nur erinnert an die Begründung der Hypothese, „daß die Einbildungskraft mit der den Leib gestaltenden Kraft der Seele im Grunde Eins sein dürfte." Ueberhaupt behauptet der Verf. nie mehr, als er beweisen kann. Keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehend, führt er die Sache bis zu jenem Punkte, wo Wissenschaft und bloße Vermuthung sich gegenüberstehen, demnach das Feld weiterer Discussion betreten werden kann.

Einigen Anstand nahm man von verschiedenen Seiten daran, daß S. 130 von einem „Seelenfluidum" die Rede ist. Allein es ist dies kein Schlagwort, welches den Stempel der Exclusi-

vität trüge. Ausdrücklich wird vielmehr die gewöhnliche, von physiologischen Autoritäten vertheidigte Hypothese, welche obigen Ausdruck adoptirte, als unbegründet zurückgewiesen und in einer Weise modificirt, daß fast nur der Name geblieben ist. Der Verf. betrachtet nämlich unsere Seele als eine „einige, continuirliche, nicht atomistisch zusammengesetzte, fluidumähnliche Substanz." Die Bezeichnung ist also lediglich eine bildliche. Es soll nur der Gedanke klar gemacht werden, daß die menschliche Seele, trotz ihrer centralen Thätigkeitsweise im Gehirn, dennoch den ganzen Leib durchwohnt, alle ihr nahekommende Atome, statt ihnen zu weichen, vielmehr umfaßt, ihre Moleküle durchdringt, und dadurch bestimmte Wirkungen auf sie auszuüben vermag. Darin liegt die Analogie mit einem Fluidum, zu dessen Charakter es bekanntlich gehört, andere Stoffe in sich aufzunehmen, zu umschließen, zu durchdringen.

Dagegen erheben sich wider die Unsterblichkeitstheorie des Verf. gewichtige Bedenken. Schon 1861 hatte derselbe in seiner philos. Zeitschrift die nämliche Ansicht ausgesprochen, welche uns hier S. 149 ff. aufs neue begegnet. Philosophen und Theologen erhoben gleich anfangs Einsprache, jedoch ohne die Ueberzeugung des Verf. alteriren zu können. Die Fortdauer unserer Seele als Substanz wird nämlich dem Materialismus und der Physiologie gegenüber stringent dargethan. Anders aber verhalte es sich bezüglich der persönlichen Unsterblichkeit, d. h. der Fortdauer des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, mit dem unsere Persönlichkeit steht und fällt. Nach diesem Gesichtspunkte „müßten wir unweigerlich zugeben, daß physiologisch von einer Fortdauer des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ohne den Körper nicht die Rede sein kann. Die Naturwissenschaft sei vielmehr in ihrem Rechte, wenn sie die Unsterblichkeit in diesem Sinne, d. h. die isolirte, von aller Leiblichkeit getrennte Fortdauer der Seele mit ihrem Bewußtsein und Selbstbewußtsein, entschieden leugne." Consequenter Weise müsse ferner angenommen werden: die menschliche Seele sei nach dem Tode des Leibes ihres Bewußtseins beraubt. Dasselbe erwache erst wieder am Tage der Auferstehung des Leibes. Dieser Glaube an die einstige Auferstehung, als Grunddogma des Christenthums, stehe nicht nur in keinem Widerspruche mit den neuesten Ergebnissen der physiologischen Forschung, sondern erscheine durch sie sogar gefordert. Ganz gut! Aber die physiologischen Bedenken haben doch nur Geltung hinsichtlich der jetzigen, irdischen Daseinsweise des Menschen. Nach dem alten Grundsatze: Operari sequitur Esse ist es logisch nicht unmöglich, daß unsere geistige Seele, getrennt vom Leibe, und darum in einer andern Existenzweise, als selbstbewußtes, persönliches Wesen fortbesteht, und unter andern Bedingungen und Vermittlungen ein Bewußtsein von sich, wie von Gott und der Welt hat. Dabei bleibt nicht ausgeschlossen, daß in diesem Zwischenzustande die Seele ihre aptitudo et inclinatio naturalis ad corporis unionem constant bewahrt, wie die alten Theologen sich ausdrücken, und erst mit der Wiedervereinigung von Leib und Seele die ideale Bestimmung des ganzen Menschen erreicht ist. Sehr instructiv und tiefsinnig ergeht sich über diesen schwierigen Gegenstand Thomas v. Aquin in seiner Summa Theol. 1. q. 89, art. 1., sowie q. 76, art. 1. De anim., art. 1. ad 4., art. 15. Contra Gent. II, 80. 81. IV, 80. 81. Der Philosoph in Halle dürfte diese Abschnitte wohl nicht ohne Interesse lesen.

Endlich spricht U. in diesem neuesten Werke, wie fast in allen seinen Schriften, vom „Denkgesetz der Causalität," und lebt der Zuversicht, dasselbe aus der Naturbestimmtheit unseres Denkens eruirt zu haben. Im 33. Bde. von Fichte's „Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik" hat sich der Verf. bereits mit mir über die Grundprobleme der Logik auseinandergesetzt, und mich S. 142 ersucht, „seine ausführliche Erörterung und Kritik meiner Principien nur als einen Beweis ansehen zu wollen für den besondern Werth, den er auf eine vielleicht zu erzielende Verständigung mit mir lege." Daß wir in diesem Punkte leider heute noch auseinandergehen und mir bis zur Stunde bezüglich der Auffassung Ulrici's eine sceptische Ader geblieben, bedauert Niemand aufrichtiger, als ich selbst. Nach wie vor erkenne ich nämlich in der „Causalität" eine Kategorie, so gut wie in der Substantialität, Finalität, Qualität ꝛc., aber kein Denkgesetz, d. h. keine allgemeine Norm, welche einer bestimmten logischen Gedanken-Form zu Grunde liegt. Die Verwechselung der Causalität mit der Rationalität war im letzten Aeon der deutschen Philosophie folgenschwer und verhängnißvoll. Wenn irgendwo, muß daher insofern streng distinguirt werden. Etwas anderes ist die Frage: wodurch etwas entstanden, was also die Ursache (causa) einer Erscheinung ist, (selbst unsere Gedanken nicht ausgenommen); und wieder etwas anderes die Frage: wodurch die vom menschlichen Geiste producirten Gedanken auch logisch begründet werden, damit es zu vernünftigen Urtheilen, nicht bloß zu willkürlichen Behauptungen komme. Dort stehen wir auf realem, sachlichem, hier auf logischem Boden. Dort kommen darum alle Kategorieen als absolute Existentialbestimmungen aller Dinge, mithin auch die Causalität, zu ihrer Geltung; hier herrschen die logischen Denkgesetze. Dort entscheiden unter anderm Kraft und Gewalt, hier die Macht der logischen Gründe (rationes). Durch die apriorische Forderung unseres Geistes, seine Gedanken auch logisch zu begründen, bekundet sich evident die echt logische oder rationelle Natur unseres Denkens, im Unterschiede von den thierischen Vorstellungen. Demnach ist das sog. principium rationis ein unabweisbares Denkgesetz; mit ihm steht und fällt der vernünftige Charakter unseres Gedankengangs, ist das logische Denken in seinem Wesen aufgehoben. Wie das erste Denkgesetz der „Identität und des Widerspruchs," oder — wie ich mich ausdrückte — des „strengen Unterscheidens und Beziehens" Begriffe und Urtheile erst möglich macht, so bedingt das pr. rationis die Möglichkeit des logischen Schlusses und der darauf fußenden Argumentation und Systembildung. Ohne dieses Princip kein rationeller Zusammenhang, welcher vom causalen wesentlich verschieden ist. — Der Grund, warum wir aber über diese an sich ganz einleuchtenden Dinge noch keine gegenseitige „Verständigung" erzielen konnten, liegt etwas tiefer. 1) Ref. nimmt das Wort λόγος, womit doch die „Logik" zusammenhängt, im prägnantem Sinne, legt darum Nachdruck auf das „logische Denken." 2) Ref. bringt auf seinem neuesten Stadium das logische Denken in ein noch weit innigeres Verhältniß zum Erkennen, als früher, während Ulrici alles Erkenntnißtheoretische von der Logik ausgeschlossen wissen will. 3) Desungeachtet ist mir Logik weder gleichbedeutend mit der Denklehre, noch mit der Erkenntnißlehre überhaupt; vielmehr sehe ich in ihr bloß die Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit und Richtigkeit unserer logischen Gedanken (und der davon abhängigen Erkenntniß). U. dagegen faßt deren Aufgabe enger: die Logik soll sich exclusiv mit dem Denken als „unterscheidender Thätigkeit" befassen; das Moment der „Richtigkeit" unserer Gedanken falle gar nicht in die Wagschale; darüber gebe die Erkenntnißtheorie Aufschluß. 4) Ref. unterscheidet genauer zwischen der Denkkraft als Erkenntnißorgan und dem selbstbewußten Träger derselben, nämlich dem persönlichen Geiste als realem Wesen. Daraus erklärt es sich, warum ich (Grundfragen der Logik S. 283. 286) auf ähnlichem Wege den Menschen zum Bewußtsein von der Kategorie der Causalität u. s. w. gelangen lasse, auf welchem U. das „Denkgesetz der Causalität" wissenschaftlich gewonnen zu haben glaubt. Die Denkgesetze selbst eruirt Ref. lediglich durch genaue Analyse des Wesens unserer vernünftigen Denkkraft, welche der Geist freithätig handhabt, ihre Gesetze befolgend oder überschreitend, ohne mit ihr identisch zu sein. — Mehr als diese kurzen Andeutungen können an dieser Stelle nicht gegeben werden. Sie sollten

nur dazu dienen, daß man aus dem Schweigen des Ref. nichts präjudicire. Hoffentlich wird mir bald Gelegenheit werden, mich über diese Cardinalfrage ausführlicher und systematisch zu ergehen. „Inzwischen wollen wir," wie Sokrates bei Platon sagt, „gemeinsam noch etwas darüber nachdenken!"

Bamberg. Katzenberger.

Kirchlich-politische Schriften.

Der Papst und die modernen Ideen. V. Heft. Der heilige Stuhl und die Politik. Eine Abhandlung über den Souverän, die Souveränität und die Unterthanen. Wien, Sartori 1867. IV u. 71 S. 8. 12 Sgr.

„Man übergibt hier dem kath. Publikum das 5. Heft der Collection, welche, unter dem Titel »Der Papst und die modernen Ideen« begonnen, so Gott will, noch eine Reihe von Fortsetzungen erhalten soll." So beginnt die Vorrede. Während aber die frühern Hefte päpstliche Bullen, Encykliken u. dgl. vollständig oder auszugsweise, mit Einleitungen und Erläuterungen enthielten (vgl. 1866, Sp. 713), bringt dieses Heft die deutsche Uebersetzung einer Abhandlung des Card. Gerdil „über den Souverän" u. s. w. Wie das zu dem Gesammttitel „Der Papst und die modernen Ideen" oder zu dem Separattitel „Der h. Stuhl und die Politik" paßt, ist nicht abzusehen, zumal die Abhandlung das Verhältniß von Kirche und Staat und dergleichen Punkte gar nicht berrührt und die Auszüge aus päpstlichen Urkunden, welche der Herausg. in Anmerkungen beifügt, sehr wenig zahlreich sind und mit der Abhandlung nur in sehr losem Zusammenhange stehen. Das französische Original der Abhandlung von Gerdil steht (was der deutsche Herausg. nicht sagt) in den Nouveaux opuscules du Cardinal Gerdil publiés pour la première fois d'après les autographes, Rom 1852. Der römische Herausgeber bemerkt sehr richtig: „Das Schriftchen wird unvollständig erscheinen, wenn man es von den andern schon veröffentlichten Werken losreißt; aber es wird vollständig, wenn man es an der geeigneten Stelle, vor dem Précis d'instructions sur l'origine, les droits et les devoirs de l'autorité souveraine im 7. Bande der römischen Ausgabe einreiht." So für sich, wie sie der deutsche Herausg. veröffentlicht, macht die Abhandlung, welche im Anschlusse an Grotius, Pufendorf und namentlich Burlamaqui in der Form eines magern Compendiums die Hauptpunkte des philosophischen Staatsrechts bespricht, den Eindruck einer bloßen Skizze, ja eines in dieser Gestalt gar nicht zur Veröffentlichung bestimmten Entwurfs. Die Abschnitte, welche S. 44 ff. stehen, gehören übrigens wie die römische Ausgabe zeigt, gar nicht zu der vorhergehenden Abhandlung, sondern sind Fragmente aus andern Papieren Gerdils. — Die Abhandlung ist an sich nicht bedeutend, zur Belehrung für größere Kreise von ihrem Verfasser nicht bestimmt und nicht geeignet, und da sie ganz abstract gehalten ist, und wo sie concrete Verhältnisse berührt, — da sie schon 1770 geschrieben ist — ganz andere voraussetzt, als die jetzigen sind, ist gar nicht abzusehen, zu welchem Zwecke sie jetzt in Deutschland veröffentlicht wird. S. 52 wird die Staatscensur in Bezug auf Bücher als selbstverständlich behandelt und S. 54 heißt es wörtlich: „Gute literarische Streitfragen sind diejenigen, wo das Für und das Wider für die Religion und für den Staat ebenso gleichgültig sind. Eine gute Regierung kann sie hervorrufen, nähren und passend auf einander folgen lassen, indem sie Gegenständen eine Wichtigkeit beizulegen scheint, die im Grunde genommen nur durch die Unterhaltung interessiren, welche sie zu gewähren fähig sind. Ganz anderer Art sind die Religionsstreitigkeiten. Man darf niemals erlauben, sie durch populäre Schriften vor den Richterstuhl des Publicums zu bringen. Es kommt aus diesen Schriften mehr Hitze als Licht. Uebrigens ist es nicht sehr schwer, diese Art von Streitigkeiten im Beginne zu ersticken, und es wird in jedem Lande, wo die Studien gehörig geregelt sind, noch leichter sein, sie zu ersticken und ihnen sogar vorzubeugen."

Was der Herausg. hinzugethan, um „die in der Abhandlung entwickelten Grundsätze auf die gegenwärtigen Zeitverhältnisse anzuwenden", besteht hauptsächlich in einem Auszuge aus der „vortrefflichen Charakteristik der Hauptformen des Liberalismus" von P. Rieß (vgl. 1866, S. 742) und in einigen Excerpten aus Walter und — Dahlmann. Dazu kommen einige Noten wie folgende: S. 52 werden als Beweis für die Verderblichkeit der „viel gepriesenen Denkfreiheit" einige geschmacklose Verse eines Ungenannten angeführt; S. 15 wird die Minister-Verantwortlichkeit als in einer Monarchie unzuläßig bezeichnet; S. 38 wird zu dem Satze, man dürfe kein Amt annehmen, wenn man sich nicht fähig fühle, es würdig auszufüllen, die Note gemacht: „Von gewissen Feldherren wird erzählt, sie haben sich zur Führung einer großen Armee unfähig gefühlt und das auch an maßgebender Stelle erklärt; indem sie aber dieses Amt trotzdem übernahmen, fehlten sie gegen die obige Regel"; S. 63 wird zu dem Satze, die Erwerbung einiger Landstriche vermehre nicht immer die Macht, beigefügt: „So mochte man in dem italienischen Besitze Oesterreichs eher eine Schwäche als eine Stärkung seiner Macht erkennen, weil Oesterreich mit diesem Besitze nichts Rechtes anzufangen wußte, weil ihm das Bewußtsein fehlte, daß Gott ihm denselben gegeben, um ihn zum Schutze der Kirche und des Papstes zu benutzen, weil es sogar Zeiten gab, wo es daran dachte, sich auf Kosten des Papstes zu vergrößern. Man denke an Ferrara und Comachio, an 1814 und 1847." — S. 15 wird der Satz Luc. 11, 17: Omne regnum in se divisum desolabitur übersetzt: „Jedes Reich, das in sich gespalten ist, wird trostlos werden."

Reusch.

Literarische Notizen.

— Von der biblischen Einleitung des Prof. Lamy zu Löwen, deren erster Band 1866, Sp. 401 besprochen wurde, ist der zweite Band erschienen, welcher die specielle Einleitung in die Bücher des A. u. N. T. (nach der Reihenfolge der clementinischen Ausgabe der Vulgata) enthält[1]. Da die Behandlung des Stoffes dieselbe wie im ersten Bande, und das Buch eine nicht für deutsche, sondern für belgische Studenten berechnetes Compendium ist, so ist eine eingehende Erörterung von Einzelheiten neben der Verweisung auf das früher ausgesprochene allgemeine Urtheil nicht geboten. Weitaus am ausführlichsten sind die Evangelien behandelt, zu dürftig die Briefe (mit Ausnahme von Hebr.) und namentlich die Apok. Bei dem A. T. sollten die Bemerkungen über die Poesie, bei welchen eine Erwähnung der Strophen ganz vermißt wird, nicht hinter, sondern vor dem B. Job stehen, zumal der Verf. selbst dieses nicht zu den eigentlich historischen Büchern zählt. Ganz ungenügend ist es, wenn über die Abfassungszeit des B. Job nur gesagt wird: De auctore libri Jobi nihil traditur in scriptura; idcirco alii hunc librum ipsi Jobo, alii Moysi, alii Salomoni, alii denique Isaiae aut etiam Danieli tribuunt; von den Büchern der Könige heißt es: Quum autem historia perducatur usque ad tempora captivitatis Babylonicae, auctor alius esse nequit quam Jeremias aut potius [!] Esdras etc.;

---

1) *Introductio in Sacram Scripturam*, auctore *Thoma Iosepho Lamy*, can. hon. eccl. cathed. Namurcensis, s. theol. doctore, hermeneuticae sacrae et lingg. orientt. in universitate catholica Lovaniensi professore et collegii Mariae-Theresiae praeside. Pars secunda, introductionem specialem complectens. Mecheln, Dessain 1867. 429 S. 8. Beide Bände 6 Fr.

von dem 1. Psalm: da Ps. 2. nach Apg. 15, 25 von David und der 1. früher mit dem 2. zu einem verbunden worden sei, sei auch Ps. 1 davidisch. Neben manchen solchen Schwächen finden sich andere recht gut behandelte Punkte. — Die deutsche Literatur hat der Verf. fleißig benutzt; es fehlt ihm aber bei manchen Punkten die rechte Einsicht in den jetzigen Stand der kritischen Fragen in Deutschland: Fulda, Otmar, Nachtigall, Seiler, Forbiger und dergleichen Autoren pflegt man selbst in deutschen Compendien nicht mehr zu citiren; dagegen durfte z. B. die Literatur über den historischen Charakter der Chronik nicht mit der Bemerkung erledigt werden: Veritatem librorum Par. eorumque divinitatem acerrime impugnavit ineunte hoc saeculo De Wette, cui se opposuit Dahler, quamvis et ipse ex reformatis. Derelicta De Wettii argumenta reassumpsit Gramberg, rursus et ipse ab altero ex reformatis, sc. Keil, confutatus. Nihilominus De Wette non mutavit sententiam, cui adhaerent alii rationalistae. — Angehängt ist ein Verzeichniß der wichtigern patristischen und mittelalterlichen exegetischen Schriften und der lateinisch geschriebenen katholischen der neuern Zeit. R.

— In einem auch besonders abgedruckten Aufsatze in dem „Geschichtsfreunde“ [1]) gibt A. Lütolf Notizen über das früher handschriftlich zu Rheinau vorhandene Gebetbuch Karls des Kahlen aus der Mitte des 9. Jahrh. (mit Auszügen und Facsimile's), über andere alte schweizerische Gebetsformulare und Gebetbücher und namentlich über das sog. „Große Gebet“ der schweizerischen Urcantone, eine Reihe von kurzen, an die Heilsgeschichte, namentlich die Leidensgeschichte sich anschließenden Betrachtungspunkten und Gebetsintentionen (die Zahl schwankt in den Handschriften zwischen 76 und 130), verbunden mit einer Anzahl Paternoster und Ave-Maria. Dieses „große Gebet,“ welches Delitzsch nach einer Handschrift vom J. 1575 veröffentlicht hat [1]), ist hinter dem Aufsatze von Lütolf nach zwei Handschriften von 1517 und 1619 vollständig abgedruckt.

— Ein Buch von F. Clemens, „Jesus der Nazarener. Des Weisesten der Weisen Leben, Lehre und natürliches Ende“, (Berlin, Grieben 1867. 15 Sgr.) ist hinlänglich charakterisirt, wenn wir es als eine nicht nur unwissenschaftliche und ungläubige, sondern auch unfläthige Sudelei bezeichnen.

1) Die Gebete und Betrachtungen unserer Altvordern in der Urschweiz. Von A. Lütolf, Subregens am bischöfl. Seminar zu Solothurn. (Abdruck aus dem Geschichtsfreunde, Band XXII.) Einsiedeln, Benziger 1867. S. 86—150. 8.

1) Das Große Gebet der drei schweizerischen Urkantone. Aus einer alten Pergamenthandschrift in seiner Urgestalt herausgegeben von Franz Delitzsch. Leipzig, Dörffling und Franke 1864. 30 S. 6 Sgr.

Die folgenden Nummern werden u. a. enthalten Artikel über:

Greith, Gesch. der altirischen Kirche, von Reiser.
Hettinger, Apologie des Christenthums, 2. Bd., von Hagemann.
Keim, Jesus von Nazara, von Aberle.
Prantl, Geschichte der Logik, 3. Bd., von Michelis.
Roskovany, Romanus pontifex, von Danko.
Thiel, Epistolae rom. pontificum, von Kraus.

Ferner sind zur Besprechung in Aussicht genommen:

Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte.
Langenbeck, die Philosophie Herbarts.
Michaud, Guillaume de Champeaux.
Peip, Zum Beweis des Glaubens.

Die Redaction bittet die Herren Mitarbeiter, welche die Recension einer dieser Schriften übernehmen wollen, um gef. Benachrichtigung.

Correspondenz der Redaction. — No. 40: W., K. v. H. war schon vergeben. — No. 53: Herzl. Dank. — No. 65: H. hat I und II übernommen. — No. 85: G. war vergeben. – No. 104: Dankend erhalten. — Nr. 172: Dankend erhalten; Rec. über B. willkommen.

Die Herren Verlagsbuchhändler werden gebeten, Recensions-Exemplare von neuen theologischen und verwandten Büchern und Broschüren möglichst früh durch Herrn A. Henry an die Redaction des Literaturblattes gelangen zu lassen, — Predigten, Erbauungsbücher, Volks- und Jugendschriften, Gedichte u. dgl. und Bücher, die vor 1867 erschienen sind, nur auf ausdrückliches Verlangen der Redaction.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 11. Nov. 1867. № 23.

Kirchengeschichte.

Abbé Rohrbachers Universalgeschichte der katholischen Kirche. In deutscher Uebersetzung unter Mitwirkung mehrerer Freunde herausgegeben von **Franz Hülskamp** und **Hermann Rump.** Siebenter Band. Vom Tode Kaisers Julian bis zum Tode des h. Augustinus. 363—435. Bearbeitet von Anton Tappehorn, Kaplan an der Martinikirche in Münster. 581 S. 8. — Zehnter Band. Vom Tode Gregors d. Gr. bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts. 604—698. Bearbeitet von Dr. Hermann Rump. 500 S. Münster, Theissing 1866. Preis à Band 1 Thlr. 15 Sgr.

René François Rohrbacher, am 27. Septbr. 1789 aus einer deutschen lothringischen Familie zu Langatte geboren, am 21. Septbr. 1812 zu Nancy zum Priester ordinirt, schloß sich im J. 1826 an Lamennais an, der bis dahin sowohl gegen Napoleon als gegen die Restauration die kirchliche Autorität mit Muth und Eifer vertheidigt hatte. Indeß hat das philosophisch-theologische System, welches letzterer entworfen und welches die Grundlage des Unterrichts in der von ihm projectirten Congregation bilden sollte, im Jahre 1828 beide Männer von einander getrennt. Die demokratischen Grundsätze, welche Lamennais namentlich durch die Lectüre der Rousseau'schen Werke in sich aufgenommen, wurden allmälig auch in das kirchliche Gebiet übertragen. Gleichwie nach Rousseau der Gesammtwille des Volkes fortwährend der Eigenthümer aller Gewalt und folglich der eigentliche Oberherr ist, so ist nach Lamennais die Uebereinstimmung der menschlichen Vernunft in jeglicher Sphäre das einzige Kriterium der Wahrheit. Zwar behauptet er, daß das Christenthum in der That das Zeugniß der Vernunft des Menschengeschlechts für sich habe, aber er will die göttliche Offenbarung aus der allgemeinen Uebereinstimmung nachweisen und weil diese nicht an und für sich, sondern nur als der Ausdruck der göttlichen Vernunft unfehlbar und irrthumsfrei sein kann, so erschüttert er durch seine Beweisart das Fundament der Gewißheit, welches er befestigen will. Rohrbacher erkannte diesen großen Irrthum und versuchte, denselben zu bekämpfen. Er ging von dem Grundgedanken des h. Epiphanius aus, daß die kath. Kirche die ganze Autorität der verflossenen Jahrhunderte und die alten Ueberlieferungen der Menschheit bis zu ihrem ersten Ursprunge hinauf in sich vereinige, daß sie „von Anfang der Zeiten sei . . . mit Adam gegründet, in den Patriarchen angekündigt, in Abraham beglaubigt, durch Moses offenbart, durch Isaias prophezeit, in Christus ans Licht getreten und mit ihm als ihrem Bräutigam vereinigt sei und immerfort sowohl vor als nach allen Irrthümern existire“ (Bd. VII, S. 90). Demgemäß kennzeichnen die Worte des h. Epiphanius: Ἀρχὴ πάντων ἐστὶν ἡ καθολικὴ καὶ ἁγία ἐκκλησία (adv. haer. 1, 2), welche dem Werke als erstes Motto vorgesetzt sind, dessen ganze Grundlage. Zugleich erhellt aus dieser Auffassung, warum R. auch die alttestamentliche Heilsökonomie in den Kreis seiner Untersuchung zog. In derselben Weise hatte Stolberg seine Religionsgeschichte begonnen, die, sowie andere klassische Werke Deutschlands, von R. fleißig gelesen und studirt wurde. — War R.'s Plan aus seiner Opposition gegen den Lamennais'schen Grundirrthum entstanden, so sagte er sich nicht minder von seinen französischen Vorgängern los, die fast insgesammt von gallicanischen Grundsätzen erfüllt waren. Seinen Standpunkt ihnen gegenüber sollte ein zweites Motto darthun, welches lautet: Ubi Petrus, ibi Ecclesia (*Ambr.* in Ps. 40, n. 30).

An diesem großen Unternehmen hat R. vom J. 1828 bis zu seinem Tode (17. Jan. 1856) mit unermüdlicher Thätigkeit gearbeitet und in 28 Oktavbänden (der 29. ist Registerband) die Universalkirchengeschichte von Adam bis auf unsere Tage (1852) vollendet. Daß trotz des belgischen Nachdrucks bisher drei Originalausgaben nöthig geworden sind, ist ein thatsächlicher Beweis für die Gediegenheit des Werkes. Cardinal Angelo Mai, der Präfect der Congregation des Index, stellte demselben ein ehrenvolles Zeugniß aus und die von ihm angedeuteten Verbesserungen sind vom Verf. selbst noch vorgenommen worden und gingen aus der dritten Auflage in die deutsche Bearbeitung über.

Bezüglich der vorliegenden beiden Bände verdienen die Herren Uebersetzer dasselbe Lob, welches ihnen bei Gelegenheit der früher erschienenen in so reichlichem Maße gespendet wurde[1]). Der Umstand, daß den deutschen Lesern keine bloße Uebersetzung, sondern eine Bearbeitung geboten wird, beweist, daß das Original keineswegs allen Anforderungen der Kritik und der Wissenschaftlichkeit entspricht. In der That lassen die sehr vielen mit Kreuzchen oder Sternchen versehenen Zusätze oder Ergänzungen oft auf den ersten Blick große Mängel im Original errathen; nebstdem sind die Citate aus der Bibel, den Vätern und Profanschriftstellern soviel als möglich verificirt, und die einschlägige Literatur, besonders die deutsche, ist fleißig verzeichnet. Die Uebersetzung selbst hält sich möglichst treu an das Original, ohne die Eigenthümlichkeit der deutschen Sprache zu verletzen. Die große Sorgfalt, welche auf diese deutsche Ausgabe verwendet wird, ist auch wahrscheinlich die Hauptursache, warum das Versprechen, alljährlich 5—6 Bände erscheinen zu lassen und das Ganze in 5—6 Jahren zu vollenden, nicht gehalten wurde. Offenbar läge jedoch eine raschere Fortsetzung im Interesse der Subscribenten und des ganzen Unternehmens, und es wäre zu wünschen, daß hierauf, natürlich nicht auf Kosten der Gründlichkeit und des innern Werthes, reflectirt würde. — Ich erlaube mir, einige Bemerkungen über Einzelheiten beizufügen.

VII, 22. heißt es, Hosius und Papst Liberius hätten „den

1) Die drei ersten Bände, die Geschichte des Alten Testaments, bearbeitet von Hülskamp, enthaltend, sind 1860 und 1863 erschienen (über die beiden ersten Bände vgl. Welte in der Tüb. Quartalschr. 1861, 457). Von Rump bearbeitet sind erschienen 1860 der 8., 1862 der 9. und 1866 der 10. Band (vgl. Hefele in der Tüb. Quartalschr. 1859, 642).

argen Zumuthungen der Arianer vollständig nachgegeben." Das ist wahr in Bezug auf Hosius, zweifelhaft rücksichtlich des Liberius. Hefele (Conciliengesch. I, 663) erhebt starke Zweifel gegen die Aechtheit des angeführten sechsten Fragments des Hilarius. Wenn dagegen S. 33 gesagt wird, man könne schwer an des Liberius Fall glauben, so ist das wieder nicht ganz richtig (vgl. Hefele a. a. O. S. 657 f.). — Die Behauptung, daß die Immunität der Kirchengüter im natürlichen Recht begründet sei (S. 27), ist zu stark. Da Christus anderer Natur ist als Petrus, so kann die bezügliche Stelle (Matth. 17, 23—26) nicht in diesem Sinne interpretirt werden. — Nach S. 41 tröstete sich Ambrosius, daß Valentinian II., der im Katechumenat starb, durch die Begierdetaufe die Gnade erlangt habe. Diese Aussage hätte einer Erklärung bedurft, um so mehr, da der gleichzeitige h. Martin von Tours einen Katechumenen zum Leben erweckte, damit er getauft würde (Reinkens, Martin von Tours, S. 93). Zu S. 98, N. 3 ist hinzuzufügen, daß nach Reinkens (a. a. O. S. 253. 262) Sulpicius Severus die Vita S. Martini bei Lebzeiten des Heiligen geschrieben, aber erst nach dessen Tode herausgegeben hat. — Nach S. 111 befiehlt Optatus, für die Könige und Gewalten zu beten, und gibt als Grund dafür an: „denn der Staat ist nicht in der Kirche, sondern die Kirche ist im Staate, das heißt im römischen Reiche." Da diese Worte leicht mißdeutet werden können, hätte eine Erläuterung beigefügt werden sollen. Der Umstand, daß mehrere Kirchenschriftsteller (z. B. *Tert.* Apolog. c. 32) und Kirchenväter in dem Untergang des römischen Reiches auch das Weltende erblickten, scheint die natürlichste Erklärung abzugeben. — Ueber Andethanna, dessen schon das Itinerarium Antonins erwähnt, und wo dem h. Martin von Tours ein Engel erschien, der ihm wegen seiner Gemeinschaft mit den Ithacianern Muth zusprach, herrschen verschiedene Ansichten. R. nimmt es für das heutige Echternach (S. 273). Engling[1]) weist aus etymologischen, geographischen und historischen Gründen unwiderleglich nach, daß es die Stelle des jetzigen Anwen, d. i. Oberanwen nebst Hostert, zwei Stunden nordöstlich von Luxemburg, einnahm.

Mit Rücksicht auf die angeführte treffliche Literatur zum 17. Kanon der ersten Synode von Toledo, hätte R. verbessert werden müssen (S. 373). Die Behauptung, daß die Kirche „jede Verbindung eines Mannes und einer Frau, vorausgesetzt daß sie einzig und ewig sei," genehmigte, ist nur unter Einschränkung wahr, und der Satz, daß die Kirche durch Herstellung der natürlichen Gleichheit die Abschaffung der Sklaverei vorbereitete, steht zu unvermittelt da.

Wenn die Gnade einfach als „ein übernatürliches Geschenk Gottes, wodurch der Mensch sich das ewige Leben, welches in der Anschauung Gottes besteht, verdienen soll," definirt wird (S. 497), so darf man auf ein ungünstiges Urtheil über Augustinus gefaßt sein (S. 547 f.). Daß dieser größte aller Kirchenväter vielfach mißbraucht worden ist, unterliegt keinem Zweifel; ob aber deswegen eine neue Ausgabe seiner Werke über den Pelagianismus, „worin diese Ungenauigkeiten bezeichnet und die nothwendigen Verbesserungen durch Citate der betreffenden kirchlichen Entscheidungen eingefügt, . . die leidigen Sätze und Uebertreibungen durch Noten verbessert sind" (S. 549), so dringend nothwendig sei, sieht nicht Jeder ein. T. bemerkt mit Recht, daß es Regel der Hermeneutik sei, verfängliche Ausdrücke in dem Sinne zu erklären, „welcher uns aus anderweitigen klaren und bestimmten Aussprüchen des h. Lehrers bekannt ist." Auffallend ist, daß über die Lehre des h. Augustinus geurtheilt wird, bevor dessen Schriften gegen den Semipelagianismus zur Sprache kamen. Diese sind jedoch besonders wichtig und namentlich wird die Schrift über die Gnade der Beharrlichkeit und über die Vorbestimmung der Heiligen „von den gelehrtesten Theologen ein goldenes Buch, und von Noris der Schlüssel genannt, mit welchem der Zugang zu der ganzen Lehre des h. Augustinus über die göttliche Gnade und den freien Willen geöffnet wird" (S. 569). — Das Benehmen des Papstes Zosimus im pelagianischen Streite ist nicht scharf genug gezeichnet. S. 530 heißt es: wenn „neuere Kritiker die Behauptung oder Vermuthung aufstellen, dieser Papst habe das Urtheil seines Vorgängers mißbilligt und die Lehre des Cälestius bestätigt, so beweisen sie nur ihre Unkenntniß oder ihre Böswilligkeit." Dagegen schreibt S. 533 Zosimus an die africanischen Bischöfe, sie sollen sich darüber freuen, „daß Pelagius und Cälestius niemals von der katholischen Wahrheit und der Gemeinschaft der römischen Kirche getrennt worden seien." Augustinus rechtfertigt den Papst am besten, indem er sagt, daß, wenn Zosimus der Person des Cälestius und Pelagius Verzeihung gewährt habe, in der Hoffnung sie zurückzuführen, er doch nie ihre Irthümer gebilligt habe (S. 547). — Die Darstellung des Streites, in den die africanischen Bischöfe bezüglich der Appellation nach Rom geriethen, ist einseitig (S. 544). Nicht weil „die Synode von Sardica nur die Fortsetzung und Vervollständigung des nicenischen Concils war," sondern weil in vielen Exemplaren die Canones der beiden Synoden unter dem gemeinsamen Titel „nicenische Canones" ohne Unterscheidung an einander geschrieben waren, konnte Zosimus die sardicensischen Sätze mit den nicenischen verwechseln (Hefele, Conciliengesch. I, 341). Die Africaner konnten jedenfalls mit Recht vorschützen, daß die vom Papste angeführten Canones sich nicht in ihrer Abschrift der nicenischen Acten vorfänden. Daß man damals die Acten der orthodoxen Synode von Sardica nicht kannte, ist nicht gerade unverzeihliche Nachlässigkeit (Hefele a. a. O. S. 596). Die Behauptung, daß „schon vor der Synode von Sardica die alte Gewohnheit oder das Kirchengesetz bestand, ohne Zustimmung des römischen Bischofs **nichts** in der Kirche zu regeln," ist übertrieben und selbst angesichts der sardicensischen Canones unwahr. Wenn der von Mansi zuerst edirte dem Papst Bonifacius zugeschriebene Brief ächt ist (bei *Migne* XX, 791) und demgemäß der Streit schon 419 beigelegt war, so brach er doch bald wieder aus und es mußte schließlich der fragliche Priester Apiarius für immer abgesetzt werden (S. 572). Wollte man den Satz „daß der Brauch allein in der Kirche Regeln aufstellen und Rechte begründen kann" (S. 573), wörtlich nehmen, so dürfte vielleicht Manches, was R. vertheidigen will, nicht mehr bestehen. — Ob „der Semipelagianismus des h. Vincentius noch sehr in Frage" stehe, darüber vgl. Hefele's Beiträge I, 149 f. — Im Allgemeinen bemerke ich noch über den 7. Band, daß man ungern eine kurze Charakteristik der großen Kirchenväter vermißt. Die aus ihren Schriften mitgetheilten Auszüge reichen zu diesem Zwecke nicht immer aus. Der Leser scheidet z. B. mit einem gewissen Unbehagen vom h. Epiphanius, der, sobald er in heftiger Opposition gegen Chrysostomus Constantinopel verlassen, das Zeitliche segnete. Nirgendwo findet man den Streit, der sich wegen Gal. 2, 11 zwischen Hieronymus und Augustinus entspann, erwähnt. Es mag sein, daß Stolberg den h. Hieronymus vielfach unrichtig beurtheilt (S. 516); jedoch das Bestreben, in einer so breit angelegten Kirchengeschichte dem Leser ein möglichst treues Bild der großen Träger der Tradition zu vermitteln, ist immer anerkennenswerth. Auch hätten die eigenthümlichen Lehrmeinungen einiger Kirchenväter, wie dieses z. B. bezüglich des h. Augustinus versucht wurde, hervorgehoben werden müssen. Ueber die beiden Gregore findet sich hier offenbar zu wenig. Citate wie „Ceillier, Tillemont (S. 416), Hefele Conciliengesch. I." (S. 325) u. s. w. sind nicht mehr zeitgemäß. Auch wird Fleury bisweilen widerlegt, ohne auf seine Schriften zu verweisen (S. 518, 560). Die Uebersetzung ist hie und da fast zu wörtlich.

Man sieht es dem 10. Bande an, daß eine gediegenere Feder

1) Publicat. der arch. Gesellsch. des Großherz. Luxemburg, 1851, S. 199.

ihn bearbeitet hat. Die Geschichte Muhammeds hat eine vom Original ganz verschiedene Gestalt bekommen. Wie vorzüglich aber auch die Aufschlüsse über die Persönlichkeit des sog. Propheten sind, hätten wir doch gewünscht, in allgemeinen Umrissen über die Ursachen der raschen Verbreitung des Muhammedanismus noch gründlicher belehrt zu werden. Döllingers Monographie über diesen Gegenstand, die unter den angeführten Quellen vermißt wird (S. 27), hätte dazu manche Anhaltspunkte dargeboten. — Natürlich mußte auch in Folge der neuesten Untersuchungen Rohrbachers Darstellung der Honorius-Frage vielfach verbessert werden. Rump weist in scharfsinniger Weise aus dem Zusammenhange des ersten Briefes nach, daß Honorius von zwei widersprechenden menschlichen Willen habe sprechen wollen (S. 134 f.), und mit Berücksichtigung des zweiten Briefes gewinnt er das Resultat: 1) daß der Papst als Haupt der Kirche nichts über die Ausdrücke „Eine oder zwei Wirkungsweisen" entschieden hat, da er stets wiederholt, man dürfe nichts darüber entscheiden; 2) daß er auch als Privatmann nicht geirrt hat, da der natürliche Sinn seiner Worte, wenn man sie im Zusammenhang nimmt, katholisch ist (S. 146). Mir scheint, daß bei diesem Ergebniß die Berechtigung des Anathems über Honorius hätte besser nachgewiesen werden sollen (S. 465). Wenn man auch nur die etwas mildere Form des Papstes Leo II. berücksichtigt, wird man immer von dem Anathem auf den Inhalt des vielbesprochenen Briefes zurückschließen und bei Erklärung desselben der von den Jansenisten erfundenen Unterscheidung der quaestio juris et facti ausweichen müssen. Daß Honorius nicht häretisch gedacht habe, hat Rump sehr gut dargethan (S. 136 f.); daß später der Typus fast dieselben Ausdrücke gebrauchte, wie Honorius, ist ebenso gewiß (S. 129 u. 283). — Es ist nur ein Versehen, wenn S. 260 die Synode zu Orleans spätestens ins J. 641 versetzt wird, „da Eligius zur Zeit, wo dieselbe abgehalten wurde, noch Laie war," und nach S. 340 Eligius bereits im J. 640 consecrirt wird. — Wegen eines bloßen Versehens bei einem andern Schriftsteller war S. 284, N. 1 die etwas ironische Frage nicht am Platz.

Im Uebrigen zeigt jede Seite namentlich des vorliegenden zehnten Bandes, daß „die Bearbeiter eher mehr als weniger leisten, als was sie in ihrem Programme versprochen." Hoffentlich wird es ihnen gelingen, das Werk mit derselben Vollständigkeit und Ausführlichkeit rascher zu fördern und namentlich auch die neuere Zeit in Angriff zu nehmen.

Luxemburg. J. Peters.

Romanus Pontifex tanquam primas ecclesiae et princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus. Addita amplissima literatura. Auctore **Augustino de Roskovány**, episcopo Nitriensi. Nitriae et Comaromii 1867, typis fratrum Siegler (Wien, Braumüller). 5 Bände. XXII u. 704, X u. 1043, IX u. 1178, IX u. 1307, XIII u. 1228 S. gr. 8. 13 Thlr. 10 Sgr.

In der Vorrede zum ersten Bande spricht sich der Hochwürdigste Herr Verfasser über Zweck und Einrichtung seiner Urkunden-Sammlung dahin aus: es sei dieselbe amplissimus commentarius primi nostri de primatu Romani Pontificis eiusque iuribus opusculi anno 1834 Augustae Vindelicorum editi. Diese Erstlingsschrift wurde beifällig aufgenommen (s. die Recensionen von J. Pletz, N. th. Zeitschr., Wien 1834, VII, 2, 353 ff. und von Hefele, Tüb. Quartalschr. 1835, IV, 124 ff.) und erschien wiederholt verbessert und vermehrt mit Hinweglassung der Praefatio zu Erlau 1841. Vorliegende fünf Bände bilden die Belege und Quellen, „quibus multiplices primatus praerogativae in dicto opusculo nituntur et illustrantur." So ist diese Schrift gewissermaßen ein Repertorium für die Geschichte des Pontificates aller Jahrhunderte. Es war eine Aufgabe unverdrossener Mühe und angestrengten Fleißes, neben den bischöflichen Obliegenheiten in der Zeitdauer von fünfzehn Jahren ebenso viele Bände voll umfassender Gelehrsamkeit herauszugeben (De matrimoniis mixtis tom. III. Pesth. 1854; Monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae ab imperio civili ib. 1856 tom. III. et IV., 1865 V. et VI.; Coelibatus et Breviarium, duo gravissima clericorum officia e monumentis omnium saeculorum demonstrata. Accessit completa literatura. t. I—V. Pesth. 1861). Hierin liegt nun an sich schon ein erhebliches Verdienst. Kein Werk der neuern katholischen Literatur enthält meines Wissens eine so reichhaltige Sammlung der beweisenden Documente mit ihrer Literatur wie das des Neutraer Bischofs. Nach welcher Richtung hin auch Nachweise für die geistliche und weltliche Herrschaft des Papstes gesucht werden, es wird diese Sammlung nicht fruchtlos aus der Hand gelegt werden. (So hat auch jüngsthin Fr. J. Tomaso, Bischof von Mondovi in Piemont, seine Schrift „L'episcopato e la revoluzione in Italia, ossia atti collettivi dei vescovi italiani preceduti da quelli del sommo Pontefice Pio IX. intorno le leggi ed i fatti della revoluzione" aus den verschiedenen Publicationen Roskovany's zusammengestellt). Es gehörte wohl auch die ganze Zugänglichkeit des Materials dazu, welche dem Verf. besonders durch seinen doppelten Aufenthalt in Rom 1856 und 1863 zu Diensten stand, um eine so große Menge kirchenhistorischer Actenstücke zu veröffentlichen. Wenn wir mit Rücksicht auf das lebhafte Interesse, welches bei jedem Theologen gerade in unsern Tagen der Gegenstand dieser Sammlung finden soll und muß, dieselbe hiermit zur Anzeige bringen, so erinnern wir in voraus, daß es unmöglich ist, alles Wichtige daraus auch nur obenhin zu erwähnen, und wir bescheiden uns gerne damit im Allgemeinen mit einem Rückblick auf Bischof von Roskovany's frühere Arbeiten diese letzte zur Kenntniß gebracht zu haben.

Das Werk zerfällt, wie schon der Titel zeigt, in zwei Theile: über den römischen Papst als Oberhaupt der Kirche und über denselben als weltlichen Fürsten. Von ersterm handeln die vier ersten Bände, von letzterm der fünfte. Der erste Band umfaßt S. 1—632 fünfzehn Jahrhunderte. Daß der h. Petrus von Christus zum Oberhaupte seiner h. Kirche bestellt und daß der römische Papst iure divino der Nachfolger des h. Petrus in der ihm von Christus verliehenen Primatialgewalt sei, wird mit den bekannten Stellen der h. Schrift, den Aussprüchen der Väter, Concilien, Bischöfe und Theologen und mit Thatsachen der ausgeübten Gewalt in der Kirche belegt. Die Stellen der h. Schrift folgen ohne Erklärung auf einander, die der Väter und Kirchenschriftsteller werden nach Migne, die Concilienbeschlüsse nach Hardouin, die Erlasse der Päpste nach der neuen Turiner Ausgabe und, wo sie nicht ausreicht, nach der Luxemburger Ausgabe des Bullariums wiedergegeben, und zwar meistens unverkürzt; wo dies nicht der Fall ist, wird durch das Wort „extractive" der Leser hierauf aufmerksam gemacht. Daneben wird auch das von Aeltern und Neuern, wie Raynaldus, Natalis Al., Cartier, Bulaeus, C. du Plessis, d'Argentré, van der Hardt, Card. Mai, Theiner, Pitzipios Bey, in den Analecta Iur. Pontif., von Tejada y Ramiro gelieferte Material nicht übersehen. Hergenroethers Photius ist später erschienen, und konnte nicht mehr benutzt werden. Wichtigen Urkunden wird eine kurze geschichtliche Einleitung vorausgeschickt, z. B. S. 71 de praetenso lapsu Liberii, S. 231 über Papst Vigilius' Orthodoxie, S. 391 Vertheidigung Paschalis' II.; S. 520 zur Bulle Bonifaz' VIII. Unam sanctam. Hinsichtlich dieser einleitenden Notizen wäre zu wünschen gewesen, daß aus dem frühern Werke längere diesbezügliche Erörterungen herübergenommen wären, auf die z. B. S. 392 verwiesen wird, zumal dasselbe im Buchhandel beinahe vergriffen ist[1]). — Der zweite Band erhält S. 1—141 die Monu-

1) In einer Recension des Werkes in der 'Dublin Review' (Oct. 1867, S. 537) wird Folgendes gerügt: „Ein beklagenswer-

menta des 16. und S. 142—262 jene des 17. Jahrhunderts. Der weitaus größte Theil dieser Documente betrifft das Concil von Trient und ist aus Le Plat entnommen. Eine hervorragende Stelle ist den Aussprüchen der theol. Facultäten an den Universitäten zu Köln, Löwen, Paris, Alcala, Salamanca und den Zeugnissen der Orientalen für die göttliche Einsetzung des römischen Primates gewidmet, während die Schriftstücke des 17. Jahrhunderts zumeist die Verurtheilung des Jansenismus und die sog. gallicanischen Freiheiten betreffen. Auch hier mangelt es nicht an passenden geschichtlichen Vorerinnerungen, z. B. S. 50 zu den Acten des Trienter Concils, S. 176 zu der Bulle Urbans VIII. „In eminenti," S. 207 de famosa Cleri gallicani declaratione. — Band III ist dem 18., Band IV dem 19. Jahrhundert gewidmet. Sehen wir im erstern, wie der heilige Stuhl genöthigt ist gegen Entzweiungen in der Kirche und gegen weltliche Bedrückung von außen mit der ihm von Christus verliehenen Auctorität unerschrocken zu kämpfen, so erfreuen wir uns in letztern daran, daß die göttliche Autorität des römischen Primats wieder allgemein anerkannt wird. Welchen hohen Werth für den Geschichtsforscher der neuern Zeit gerade diese zwei Bände haben, zeigt eine flüchtige Durchsicht derselben von selbst. Was immer in größern, gehaltvollen Quellenwerken oder in den Erzeugnissen der periodischen Presse zu finden war, hat Bischof Roskovány sorgfältig zusammengestellt, auch Ungedrucktes, zumal Ungarn betreffend, hinzugefügt. Das gesammelte Material muß um so dankbarer aufgenommen werden, da sonst viele Documente von Interesse für Mit- und Nachwelt so gut wie verschwinden würden. Mancher Forscher, der nur dieses voluminöse Sammelwerk, welches im Ganzen 1254 Monumente darbietet, besitzt, dürfte freilich wichtige, für die ganze Kirche erflossene Entscheidungen vermissen, welche der Verf., weil er dieselben in seine andern oben angeführten Sammlungen aufgenommen hat, mit wenigen Ausnahmen nicht wieder hat abdrucken lassen. Beispielsweise sei auf die Monumenta de tentata sub Benedicto XIV. reformatione Breviarii romani hingewiesen, welche Roskovány Coelib. et Breviar. V, 532 zuerst aus den Handschriften des vatikanischen Archivs veröffentlichte. — Der fünfte Band theilt S. 1—942, nicht weniger als 918 Monumenta vom 4. Jahrhundert an bis 1864 mit, um den Nachweis zu liefern: Romanum Pontificem tanquam civilem principem, qui ditionem temporalem S. Sedis pleno iure et independenter a quocunque alio terrae principe regit et gubernat. Es fehlte, wie die S. 943 ff. angeführte Literatur mehr als genügend darthut, zu keiner Zeit an Gelehrten, die eine Sammlung hierher bezüglicher Urkunden zusammenstellten. (Cenni's monumenta dominationis pontificiae. Rom. 1760. 61 stehen noch immer in verdienter Werthschätzung). Allein der Kampf unserer Tage gegen die weltliche Herrschaft des h. Stuhles, der unverkennbar auch die geistliche bedroht, ja ausgesprochener Maßen diese umzustürzen versucht, mußte veranlassen, insbesondere die Frage über Entstehung und Rechtstitel für den weltlichen Besitz des h. Vaters zu untersuchen und die Nothwendigkeit eines solchen darzuthun. Man kann füglich behaupten, die Ecclesia dispersa habe sich hierüber ausgesprochen, weil außer vielen Provincial- und Diöcesan-Synoden der gesammte Episkopat in Zuschriften an den Papst und in Hirtenbriefen an Klerus und Volk die unzweideutigsten Aussprüche seiner Ueberzeugung hierüber niedergelegt hat. Diese hat der Verf. S. 362 theils ganz, theils im Auszuge eingeschaltet. A. Theiners bekannter Codex und die verdienstvolle Arbeit der Herausgeber der Civiltà catt. waren wohl die Hauptquelle; doch hat Roskovány wie in den vorhergehenden Bänden aus Monographieen, Abhandlungen, Zeitschriften aller Art viel Interessantes beigefügt. Bei den aus der periodischen Presse entlehnten Actenstücken, zumal wenn sie in Uebersetzungen geboten werden, kann man sich freilich der Besorgniß nicht erwehren, daß es ihnen öfters an Richtigkeit und Treue fehle, und es ist gewiß beklagenswerth, daß ähnlichen Arbeiten in Zeitschriften so wenig Sorgfalt zugewendet wird. Urkunden, die nicht ursprünglich in lateinischer Sprache geschrieben sind, werden zum Theil in dieselbe übersetzt, wie S. 508—517 die Correspondenz zwischen Pius IX. und dem sardinischen Könige. Besonders wichtigen Monumenten z. B. der donatio Constantini M. S. 1., don. Pipini S. 17 werden kurze historisch-kritische Bemerkungen beigefügt.

In der Literatur, die beinahe die Hälfte des gesammten Werkes umfaßt (I, 633—704; II, 444—1043; III, 603—1178; IV, 509—1307; V, 943—1228), werden nahezu 4500 Bücher und Abhandlungen angeführt, und wir glauben mit Zuversicht sagen zu können, daß unter den vorhandenen Arbeiten der Art dieser der Vorzug gebühre. Der Verf. hat sich sorgfältig bestrebt, die Literatur möglichst vollständig und genau mit unparteiischer Würdigung des Werthes anzugeben. Was insbesondere die Vollständigkeit betrifft, so wird nur hie und da die Angabe des Druckortes vermißt, und selbst nach einer fleißigen Durchsicht wird man selten etwas suchen, was dem Verf. entfallen wäre, z. B. *M. Harasiewicz*, annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum S. Sede Romana habentis ritumque graeco-slavicum observantis, Leopoli 1862; Acta Concilii Florentini universae Ecclesiae edita a monacho Benedictino *(J. Ans. Nickes)* Romae 1865. — Eine besondere Aufmerksamkeit wird der Literatur zur Geschichte der Gesellschaft Jesu mit Recht darum gewidmet: „quum enim celeberrima haec societas sub peculiari divini numinis protectione non tantum pro universa doctrina catholica adversus innumeros haereticos Ecclesiae Dei rebelles propugnanda inde a sua fundatione strenue impigreque decertaverit, sed speciatim pro Ecclesia sancta catholica apostolica Romana . . . . .

Mangel des ersten Bandes, der den Nutzen desselben sehr beeinträchtigt, ist die Mittheilung von zweifelhaften und unechten Documenten ohne irgendwelche Bemerkung. So folgen im 1. Jahrh. auf eine Stelle aus dem unzweifelhaft echten ersten Briefe des h. Clemens an die Korinthier Stellen aus den unechten Briefen an den h. Jacobus, an alle Bischöfe und an die Brüder zu Jerusalem. Ein unechtes Werk mag sehr werthvoll sein als Zeugniß für die Anschauungen der Zeit, in welcher es entstanden ist; aber der Leser sollte darauf aufmerksam gemacht werden. Weiterhin finden wir mehrere Documente, die dem h. Anaklet zugeschrieben werden, darunter ein Decret über die visitatio liminum apostolorum. Aus Coustant ist zu erfahren, daß dieses allerdings ein Decret des h. Stuhles ist, aber 600 Jahre jünger als Anaklet; es ist ein Kanon eines römischen Concils unter Zacharias. So hat der Verf. auch weiterhin alles seinen Gegenstand Betreffende aus den falschen Decretalen abdrucken lassen. Das Echte ist mit dem Zweifelhaften und Unechten ohne Unterscheidung vermischt. Die erste Stelle von Julius I. ist echt und wichtig, die beiden folgenden sind von Pseudo-Isidor; die beiden ersten von Liberius sind werthlos, die letzte ist authentisch; bei Damasus stehen echte und unechte Briefe durch einander. So ist bis auf Siricius (398) Roskovány's Werk nicht zu gebrauchen, ohne daß man jede Stelle kritisch prüft. Natürlich hat der Verf. nicht beabsichtigt, zweifelhafte oder unechte Schriften für echt auszugeben. In der Einleitung zum 5. Bande sagt er selbst: Prout in recensione monumentorum de primatu historiam horum monumentorum nequaquam scripsimus, sed ipsa monumenta de seculo in seculum adducendo haec ipsa pro se loqui sivimus: ita nec in recensione monumentorum de civili dominatione rom. pontificis historiam aut dissertationes scribere intendimus; sed ipsa monumenta, prout se chronologice excipiunt, exhibemus. . . Inchoamus vero monumenta a sec. IV., quo quippe et Melchiades Papa Constantini Imperatoris munificentiam celebravit et ipsa donatio Constantini facta est, ***quamvis monumenta haec critici inter spuria referant.*** In einer zweiten Auflage müßte aber diesem Mangel durch Noten über den unechten oder zweifelhaften Charakter der Monumente oder durch den Gebrauch verschiedener Typen abgeholfen werden. Der ausgesprochene Tadel trifft aber nur einen Theil Eines Bandes. Die ganze Sammlung ist sehr werthvoll." D. Red.

sibi gloriosum, fidelibus vero utile ac fructuosum bellum . . . . idque quasi iure haereditario transmissum . . . nec nunc intermittit . . . dignum existimavimus literaturae de ipsa Societate Jesu in nostro de Romano Pontifice opere locum dare." — Hinsichtlich der Uebersicht wird die Literatur der letzten drei Jahrhunderte passend in verschiedene sachgemäße Abtheilungen geordnet. So wird namentlich jene von dem Primate an und für sich und die vom Verhältnisse des Pontificats zur Staatsgewalt getrennt, nach Decennien zusammgestellt; über wichtigere Ereignisse der beiden Sphären werden eigene kleinere, nach der Zeitfolge geordnete Abschnitte gegeben, z. B.: de Ecclesiae graecae scriptoribus; de Concilio Tridentino; de Jansenismo; de immunitate eccl.; de patronatu; de bonis ecclesiasticis; de tolerantia; de ordinibus religiosis; de concordatis; de s. d. placeto regio; de nuntiaturis apostolicis; de libellis Pistoriensibus; de libertatibus Gallicanis. Die Literatur unsers Jahrhunderts wird noch übersichtlicher dargestellt, und es dürfte kaum eine theologische Frage der Neuzeit gesucht werden, über die der Besitzer unserer Sammlung nicht eine getreue Aufzählung der pro et contra gewechselten Schriften erhielte. So wird, um nur Weniges noch anzuführen, dem Grafen F. L. Stolberg, der Schrift „die katholische Kirche Schlesiens", den Schriften von Hermes und Günther, den Broschüren „la France, Rome et l'Italie" und „Causa Italica," der Encyklika vom 8. Dec. 1864 eine besondere Abtheilung bestimmt. Auch die gegen und für Renan erschienenen Streitschriften fanden wir beinahe vollständig verzeichnet, wir könnten nur noch: O. Zoeckler, die Evangelienkritik und das Lebensbild Christi nach der Schrift, Darmstadt 1865; und G. Uhlhorn, die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, Hannover 1866 hinzufügen. In dem Verzeichnisse der die Gesellschaft Jesu betreffenden Literatur ist im geschichtlichen Theile alles das gesammelt, was zur Gründung, Constitution, Verbreitung und Geschichte dieses Ordens gehört; während der polemische Theil jene Werke aufzählt, die sich auf Angriffe der Gegner und Gegenwehr der angegriffenen Gesellschaft beziehen. Es werden im Ganzen 1470 pro, und 1004 Stimmen contra angeführt. Sehr eingehend werden die verschiedenen Controversen mit andern Orden und die Geschichte der nach Bollandus benannten ausgezeichneten Hagiographen erzählt. Auch hierin ist die möglichste Ausführlichkeit angestrebt. Daß die Gelegenheitsschriften de prosecutione operis Bollandiani, quod Acta Sanctorum inscribitur, Namurci 1838, und *F. X. de Ram*, les nouveaux Bollandistes, Bruxelles 1866, fehlen, mag daraus erklärt werden, daß dieselben nicht in den Buchhandel gekommen sind.

Zum Schlusse erlauben wir uns den Wunsch auszusprechen, es möchte dem hochwürdigsten Herrn Verfasser gefallen, zu seinen sämmtlichen Werken einen Generalindex anzufertigen, etwa in der Weise, wie Hardouin im XI. Bande der Acta Conciliorum, dessen sechs Indices gewiß von sehr Vielen mit Dank benutzt worden sind. Es ist freilich eine große Mühe, derartige Inhaltsverzeichnisse zusammenzustellen, aber auch ihr Nutzen ist ein wahrhaft großer. Möge der Herr durch ein reiches Maß der Kräfte dem unermüdet thätigen Bischofe es gestatten, daß er auch die begonnene ähnliche Arbeit „de perpetuo cultu B. Mariae Virginis" glücklich zu Ende führe.

Wien. Danko.

Neuere Geschichte der Bischöfe von Speyer sammt Urkundenbuche. Von Dr. **Franz Xaver Remling**, Domkapitular, geistl. Rathe, bischöfl. Theologen und Historiographen zu Speyer ꝛc. ꝛc. Speyer, F. Kleeberger 1867. VIII u. 676 S. 8. 2 Thlr.

Der Verf., der sich durch sein Urkundenbuch der Diöcese Speyer, seine neuere Geschichte der Pfalz und verschiedene andere localhistorische Monographieen unter den rheinischen Historikern einen ehrenvollen Rang gesichert hat, behandelt in der vorliegenden Festgabe zur fünfundzwanzigjährigen Jubelfeier des Speyerer Bischofs Nikolaus von Weis die Geschichte der Speyerer Diöcese vom Anfange unseres Jahrhunderts bis zur Berufung des Bischofs Peter von Richarz nach Augsburg; das Leben und Wirken seines Nachfolgers, des als Erzbischof von Köln verstorbenen Cardinals von Geissel, verspricht er in einer besondern Biographie zu behandeln. Möge er nicht allzulange auf die Erfüllung dieses Versprechens warten lassen.

In einer ausführlichen Einleitung schildert R. einerseits die französische Staatsumwälzung am Schlusse des vorigen Jahrhunderts und die Bedrängnisse und Verwüstungen, welche in Folge derselben die deutschen Rheinlande zu erdulden hatten, dann die staatliche und kirchliche Umwandlung dieser letztern, wobei namentlich der Abschluß des französischen Concordats und die darauf beruhende Gründung und Ordnung des neuen Bisthums Mainz, welchem der größere Theil der alten Speyerer Diöcese einverleibt wurde, erörtert wird. Anderseits beleuchtet diese Einleitung die Wiedervereinigung eines alten deutschen Gebietes mit der Krone Baiern, den Abschluß des baierischen Concordates, die schwierige, allmähliche Vollziehung desselben und die Neugestaltung des wieder errichteten Bisthums Speyer. Die Folgen der französischen Revolution für die deutschen Rheinlande hat R. bereits früher in einer besondern Schrift ausführlich dargestellt. Speyer wurde am letzten October 1796 zum sechsten Male von den Republicanern besetzt, aufs neue durch die mannigfachsten Requisitionen ausgesaugt und endlich mit den sämmtlichen Rheinlanden des linken Ufers dem Freistaate einverleibt. In einer zu Bonn am 11. Dec. 1797 erlassenen Ansprache verkündete Rudler den Rheinbewohnern seine Sendung als Reorganisator der neuen Provinz. Einen Monat später kam er nach Mainz, welches kurz zuvor den Franzosen eingeräumt war, um dort seinen Sitz zu nehmen. Am 28. Jan. 1798 veröffentlichte der Commissar die neue Eintheilung der besetzten Rheinlande. Es wurden vier neue Departements gebildet: der Saar, der Roer, des Rheins und der Mosel, und des Donnersberges, mit den Centralverwaltungs-Sitzen Trier, Aachen, Coblenz und Mainz. Die jetzige Rheinpfalz gehörte größtentheils zu dem letztgenannten Departement. Es lag den neuen Gewalthabern Alles daran, ihre irreligiösen Grundsätze möglichst bald durch alle Schichten der Gesellschaft zu verbreiten. Grundsätzlich wurde jeder religiöse Unterricht aus der Schule verbannt. In den Primärschulen sollte statt der „Katechismen und der andern Lehrbücher einer Glaubenssecte, welche es auch immer sei, die republicanische Moral gelehrt werden". Um die von Gott, den Aposteln und der Kirche zur Heilighaltung bestimmten Sonn- und Festtage auch in der Pfalz zu beseitigen, wurde am 9. Febr. 1799 von Rudler das am 4. Aug. 1798 über die Feier der Dekaden und Nationalfeste gegebene Gesetz auch im Donnersberger Departement verkündet. „Schon der Buchstabe, noch mehr aber der Geist der republicanischen Gesetze und Verwaltungsgrundsätze mußte um so verderblicher den christlichen Sinn untergraben, das kirchliche Ansehen zu Boden treten und der sittlichen Verwilderung Thür und Thor öffnen, als die rechtmäßigen Oberhirten auf der Flucht, von ihren Heerden getrennt, die gewissenhaftesten Seelsorger längere Zeit verdrängt und zerstreut, die leichtfertigen Priester mit weltlichen Aemtern belohnt und mit Weibern verkuppelt waren, während die übrigen keine Aufsicht, keinen amtlichen Verband, fast keine Lebsucht [?] mehr hatten" (S. 32). Der erste Consul Bonaparte erkannte die durch alle Jahrhunderte bewährte Wahrheit, daß kein irdisches Reich ohne Religion fest und sicher gegründet und kein Volk ohne deren höhere, geistige Kraft wahrhaft beglückt werden kann. In Uebereinstimmung mit ihm erhoben sich an allen Enden des französischen Reiches zahlreiche Stimmen, die erklärten: „Kein Unterricht ohne Erziehung, und keine Erziehung ohne Moral und Religion. Die Professoren haben in

der Wüste gelehrt, weil man die Unklugheit gehabt zu proclamiren, daß in den Schulen von Religion nichts gesprochen werden solle. Seit zehn Jahren ist der Unterricht nichtig; für alle Erziehung muß die Religion zur Grundlage gemacht werden". — Die neue kirchliche Organisation fußte auf dem im April 1802 publicirten Concordate. Gleichzeitig mit demselben verkündete Bonaparte die sog. organischen Artikel als gesetzliche Grundlage der kirchlichen Neugestaltung Frankreichs: eine Reihe der bedenklichsten und anstößigsten Bestimmungen dieser 77 Artikel machte die Concessionen des Concordates wieder illusorisch.

Die Pfalz fiel bei der Errichtung der 50 neuen Bisthümer in Frankreich größtentheils dem Mainzer Kirchensprengel zu, welcher das Donnersberger Departement umfaßte. Die mannigfachen Umgestaltungen der Mainzer Diöcese, welche in dem raschen und gewaltigen Umschwung der Verhältnisse sich verwirklichten, werden vom Verf. im Detail angegeben. Gemäß der zweiten Organisation der Mainzer Diöcese vom 22. April 1805 erhielt das Provicariat Speyer außer der Marienpfarre zu Speyer 4 Decanate mit 49 Pfarreien. Eine neue kirchliche Ordnung im ganzen französischen Kaiserreiche sollte im Jahre 1811 gegründet werden. Zu diesem Zweck rief der Kaiser am 25. April 1811 ein Nationalconcil der französischen und italienischen Bischöfe nach Paris, welches am 17. Juni vom Cardinal Fesch eröffnet wurde. Das Concil zeigte sich aber nicht in dem Grade gefügig, wie Napoleon gehofft hatte, und wurde am 20. Oct. entlassen. Es entstanden nun neue Verwirrungen, welche andauerten, bis in Folge der völligen Niederwerfung Napoleons die territorialen Verhältnisse Deutschlands aufs neue geregelt wurden. Ein Vertrag zwischen dem Kaiser von Oesterreich und dem Könige von Baiern, vom 1. April 1816, überließ der Krone Baiern außer verschiedenen andern rheinischen Gebieten auch den Bezirk Speyer. Am 30. April beauftragte der König Maximilian Joseph seinen Geheimerath und Hofcommissar von Zwackh zur Besitznahme und Leitung der jetzigen Rheinpfalz. Die kirchliche Verwaltung blieb vor der Hand bei den bisherigen bischöflichen Behörden zu Mainz, Metz, Straßburg und Trier, bis in dem Concordate vom 5. Juni 1817 das baierische Pfalzgebiet einen eigenen Bischof erhielt.

Bis dahin hatte Speyer zur Diöcese Mainz gehört. Der Verf. mußte darum auch denjenigen Mainzer Bischof, der bis zur Abtrennung der Diöcese Speyer von der Mainzer beide geleitet hat, in den Bereich seiner Darstellung ziehen. Es ist dies Joseph Ludwig Colmar. R. entwirft von diesem wahrhaft apostolischen Manne ein anziehendes und erhebendes Bild. Er führt ihn von seiner Jugend bis in seine erste Wirksamkeit als eifriger Seelsorger in Straßburg, schildert dann seine rastlose, aufopferungsvolle, todesverachtende Thätigkeit in den Schreckenszeiten der französischen Revolution, in einer Zeit, in welcher Eulogius Schneider, ein abgefallener Priester und früherer Professor in Bonn, als blutgieriger öffentlicher Ankläger fungirte und in welcher den pflichttreuen Priestern auf allen Wegen das Schaffot drohte. Aeußerst interessant sind die Details, welche über Colmars unverdrossene Erfüllung seines priesterlichen Berufes erzählt werden. — Der erste Consul erkannte in Colmar den rechten Mann, um einer völlig verwilderten Diöcese eine neue kirchliche Organisation zu geben und die vom revolutionären Gift angefressenen Elemente wieder mit dem milden versöhnlichen Geiste des Christenthums zu durchdringen. Durch seinen feurigen Eifer, seinen gewaltigen Geist, seine gereifte Erfahrung, seine rastlose Thätigkeit erhob Colmar die Mainzer Diöcese bald auf einen Standpunkt, auf welchem dieselbe in Bezug auf kirchlichen Geist und auf kirchliches Leben allen andern Diöcesen als Muster vorleuchtete. — Die Auszüge aus Colmars Tagebuch, welches er bei seinen Visitationsreisen führte, geben interessante Aufschlüsse über die ärmliche und dürftige Lage der meisten Pfarrer in dem später zu Speyer gehörigen Theil der Mainzer Diöcese, über die Unzulänglichkeit der kirchlichen Einkünfte, die Baufälligkeit der Pfarrhäuser und den schlechten Zustand der kirchlichen Gebäude. Es will uns bedünken, daß der Verf. wohl daran würde gethan haben, die in dem Tagebuch enthaltene Charakteristik der einzelnen Pfarrer, die doch lediglich nur für Zwecke der Administration geschrieben war, wegzulassen. Die hier charakterisirten einfachen Landpfarrer haben gar keine historische Bedeutung, und es scheint uns nicht passend, ohne Noth Privatmänner, deren Familien noch leben, durch Aufdeckung ihrer Fehler und Mängel gleichsam an den Pranger zu stellen. Es würde hingereicht haben, aus den Aufzeichnungen Colmars das allgemeine Resultat zu ziehen und in ein Paar Sätzen anzugeben, wie im Allgemeinen die persönliche Haltung und die amtliche Thätigkeit der Pfarrer beschaffen gewesen. — Ein besonderes Interesse erwecken Colmars Bemühungen um die Wiederherstellung des bei dem Bombardement von 1793 fast gänzlich zerstörten Mainzer Domes: seinen Bemühungen gelang es, diesen herrlichen Bau schon im Jahre 1804 dem Gottesdienst wieder zu öffnen. Auch der alte Kaiserdom zu Speyer verdankt seine Rettung vorzüglich dem entschiedenen Einschreiten Colmars. Der Plan des Architekten Henrion, den Kaiserdom gänzlich zu zerstören, sowie einzelne Statuen in heidnische Gottheiten und in Helden der Republik umzumeißeln, war im J. 1805 durch ein Decret des Finanzministers genehmigt worden; aber Colmar gelang es, den Cultusminister für die Erhaltung dieses denkwürdigen Bauwerkes zu gewinnen; auf den Vorschlag des Cultusministers erließ der Kaiser ein Decret, wodurch der Dom an den Bischof zur Abhaltung des Pfarrgottesdienstes überwiesen wurde.

Nach der Wiederherstellung des Bisthums Speyer durch das Concordat vom J. 1817 wurde am 16. Febr. 1818 der bisherige Director des Regensburger Vicariats zu Aschaffenburg, Matthäus Georg von Chandelle, zum Bischof von Speyer ernannt. Sein Leben und Wirken hat nicht so glänzende Lichtseiten wie das seines großen Vorgängers. Die Speyerer Bischofschronik sagt über ihn sogar: „Herr von Chandelle war weder von Natur noch durch die Erziehung und Bildung zu einem Bischof geeignet. Für einen so weitschichtigen Wirkungskreis waren seine wissenschaftlichen Kenntnisse zu beschränkt und für den Geist seines Amtes seine Grundsätze nicht rein genug. Ganz Febronianer, strebte er als Bischof manche Gerechtsame Roms sich anzueignen und vergeudete aus Schwäche und Gefallsucht die seinigen an die weltliche Kreisregierung. Von seinen frühern Jahren an die glänzenden Prärogativen eines erzbischöflich-geistlichen Rathes und Stiftsherrn gewöhnt, legte er wenig Bedeutung auf den Seelsorgerstand und machte sich sogar lustig, wenn einer aus der höhern Klerisei sich einer Curatverrichtung unterzog. »Herr Colmar, sagte er einmal, war weder Kanonist, noch verstand er etwas von einer bischöflichen Verwaltung; darum verlegte er sich aufs Predigen und Katechesiren.« . . Was Herr von Chandelle als Bischof leistete, das weiß seine nächste Umgebung. Haben sich unter ihm die Acten auch fürchterlich angehäuft, so beweisen sie doch nur, daß Vieles geschrieben, nicht aber, daß Vieles gethan wurde." Dieses harte Urtheil läßt uns in dem Verfasser der speyerer Bischofschronik mehr einen einseitigen Parteimann, als einen die Thatsachen objectiv würdigenden Historiker erkennen. Chandelle lebte in einer Zeit, in welcher die Bischöfe bei der Neubildung einer kirchlichen Ordnung aus der völligen Zerfahrenheit und Auflösung des ganzen kirchlichen Lebens der helfenden, stützenden, schirmenden Hand der Staatsgewalt gar sehr bedurften. Damals stand ein großer Theil der Paragraphen des baierischen Concordates lediglich auf dem Papier, und es war keine leichte Aufgabe, die Regierung zu bestimmen, daß sie dem Concordat nach allen Richtungen hin Leben und Wirksamkeit gebe. Chandelle wußte recht wohl, daß er mehr durch geschmeidiges Anlehnen an die Regierung als durch gebieterisches Fordern und schroffe Opposition erlangen werde: manches, was ihm als

ein Verrath an der kirchlichen Freiheit angerechnet wird, muß bei einer unbefangenen Würdigung seiner ganzen Stellung und seines ganzen Strebens und Wirkens nur als Ergebniß einer anerkennenswerthen Pflichttreue, einer richtigen Auffassung seines bischöflichen Amtes angesehen werden. Remling hat die angeführte Charakteristik Chandelle's seiner Arbeit nur inserirt, ohne dieselbe ausdrücklich zu billigen; er enthält sich selbst jeder bittern Kritik der Amtsthätigkeit Chandelle's und ist bemüht, in seiner ganzen Darstellung eine Objectivität, welche lediglich die Thatsachen referirt, dem Leser aber ein richtiges Urtheil ermöglicht, zu Tage treten zu lassen.

Mit gleicher Ausführlichkeit und Genauigkeit, wie die Bischöfe Colmar und Chandelle, hat der Verf. die Bischöfe Johann Martin Maul (22. Juli 1826 bis 23. März 1835), und Peter von Richarz (23. März 1835 bis 20. Sept. 1836) behandelt. Es würde zu weit führen, wenn wir in das Detail dieser Biographieen tiefer eingehen wollten; wir beschränken uns darauf, Einzelnes anzudeuten, was in ihrer Wirksamkeit von besonderer Wichtigkeit gewesen ist. Aus der Zeit Mauls heben wir hervor: Bemühen für eine wohlgeordnete Verwaltung, Eröffnung und Erweiterung des Klerikal-Seminars, Verhandlungen wegen der theologischen Facultät, Verordnungen über Unterricht und Gesang, Sorgfalt für würdige Sonntagsfeier, Bemühungen gegen wilde und unkirchliche Ehen, Sorge für das Kirchenvermögen, Bemühungen wegen der Collationsrechte und Pfarrgehalte, Sorgfalt für die Kathedrale. Von besonderm Interesse ist die Schilderung der politischen Regungen und Zuckungen, welche, in dem Hambacher Feste ihren Höhepunkt fanden. Aus der Biographie des Bischofs Peter von Richarz, eines geborenen Bonners, sind besonders hervorzuheben die Vorschriften bezüglich der gemischten Ehen und der religiösen Erziehung der Kinder aus denselben. Schon nach 14 Monaten wurde Richarz am 20. September 1836, ohne dies nachgesucht zu haben, zum Bischof von Augsburg und zugleich zum Reichsrath ernannt. Das Bisthum Speyer wurde dem eben erst als Domdechant installirten Johannes Geissel übertragen.

In Bezug auf Behandlungsweise und Sprache des vorliegenden Werkes hätten wir etwas mehr pragmatische Durcharbeitung des ganzen Stoffes, etwas größere Sorgfalt in der künstlerischen Gruppirung der einzelnen Materien gewünscht; auch hätte der Verf. sich hin und wieder einer edlern und gewähltern Sprache befleißigen können. Doch diese Mängel thun dem Werthe des Buches, den es als authentische Quellenschrift für die neuere oberrheinische Kirchengeschichte besitzt, keinen Eintrag. Das Ganze ist eine tüchtige, dankenswerthe Arbeit, welche für die Bearbeitung der Geschichte anderer Diöcesen als Muster aufgestellt werden kann. Wir können nur wünschen, daß Remling auf dem Wege, den er mit so glänzendem Erfolge betreten hat, in andern Diöcesen bald ebenbürtige Nachfolger erhalten möge.

Köln. L. Ennen.

S. 25. 26 sagt Remling: „Zufolge einer weitern Verordnung Rudlers vom 16. März 1798 wurden gemäß des Gesetzes vom 1. Decbr. 1790 alle Bergwerke, Wälder . . und Güter aller Art, welche den ehemaligen Herrschaften, der Geistlichkeit und den Emigrirten Frankreichs in den vier Departementen gehörten rc., den Staatsdomainen als National-Eigenthum überwiesen. . . Hiernach wurden viele Stifter, Kirchen und Kapellen sammt ihren Häusern, Gütern und Gefällen in dem Departement Donnersberg und der Stadt Speyer, namentlich das Domstift mit der verwüsteten Kathedrale, die drei übrigen Stiftskirchen, mit den Häusern der Domcapitulare, Stiftsherren und der übrigen Präbendare, sammt ihren Gütern, Zinsen und Gefällen rc. als Staatseigenthum eingezogen, verwaltet und größtentheils veräußert." — Diese Angabe bedarf einer Berichtigung. Die citirte Verordnung des Reg.-Commissars Rudler enthält nicht den Ausdruck „in den vier Departementen", sondern statt dessen „au ci-devant clergé *des départements réunis*," worunter die neun belgischen Departemente verstanden werden, welche bereits durch die „Loi sur la réunion de la Belgique et du pays de Liège à la France (I. B. 186. nr. 1137) vom 9. Vendémiaire IV. (1. Oct. 1795), unter Aufrechthaltung der Beschlüsse des Nationalconvents vom 2. und 4. März und 8. Mai 1793, mit der Republik Frankreich vereinigt worden waren. In den 4 Departementen der Saar, der Roer, der Rhein und Mosel und des Donnersbergs wurde die Confiscation der Kirchengüter erst durch den Consularbeschluß vom 20. Prairial X. (9. Juni 1802) verfügt. Dagegen mochte allerdings der Bischof und das Domcapitel zu Speyer durch den Beschluß der Nationalversammlung vom 4. August 1789, portant abolition du régime féodal, mit betroffen worden sein, insofern dieselben im Elsaß herrschaftliche Rechte besaßen. Vgl. Häusser, deutsche Geschichte, I. S. 268. K. A. Menzel, neuere Geschichte der Deutschen, VI. B. 26. Capitel.

Bonn. Bauerband.

Moraltheologie.

Lehrbuch der katholischen Moraltheologie von Lic. **Theophil Simar,** Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Bonn. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Erzbischofes von Freiburg. Freiburg, Herder 1867. XII u. 401 S. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Nicht selten kann man klagen hören, daß die Candidaten der Theologie bei den Prüfungen durchschnittlich zu wenig präcises Wissen an den Tag legen, daß es ihnen an festen theologischen Begriffen mangle, daß sie zu wenig sog. „Schultheologie" inne haben. Einen vorzüglichen Erklärungsgrund hievon will man darin finden, daß unsere Professoren der Theologie sich häufig, ja fast regelmäßig bei ihren Vorlesungen an kein bestimmtes Lehrbuch halten, und daß in Folge dessen der Candidat beim Studium der theologischen Disciplinen ganz und gar auf seine Collegienhefte angewiesen ist, die aus verschiedenen Gründen oft sehr mangelhaft sind. In solcher Erwägung hat man da und dort in Deutschland von Ordinariats wegen den Professoren der betreffenden theologischen Lehranstalten vorgeschrieben oder doch dringlichst empfohlen, sie möchten ihren Vorlesungen ein Lehrbuch zu Grunde legen. Solche Vorschriften und Wünsche sind zweifelsohne sehr löblich; aber leider haben wir in Deutschland bis zur Stunde verhältnißmäßig noch sehr wenige theologische Lehrbücher, welche für den bezeichneten Zweck ganz geeignet sind und welche ein Professor bei den Vorlesungen über sein Fach ohne Gefahr eines Hemmnisses der eigenen, freien, selbständigen Lehrthätigkeit und ohne die weitere Gefahr zu Grunde legen könnte, daß die Candidaten aus ihrem Lehrbuche noch ungleich weniger lernen als aus Collegienheften. Wer als Lehrer der Theologie (gleichviel in welchem Fache) und nicht bloß als Examinator thätig war, der weiß, daß es ungleich schwerer ist, für die einzelnen theologischen Disciplinen passende Lehrbücher zu bezeichnen, als im Allgemeinen den Wunsch auszusprechen, die Professoren möchten sich an Lehrbücher halten. Wir haben eben der letztern, wie gesagt, nur sehr wenige, die als Leitfaden für theologische Vorlesungen geeignet sind; und was speciell das Fach der Moraltheologie betrifft, so wird kein Kenner unserer neuern moraltheologischen Literatur es Herrn Simar als Selbstgefälligkeit auslegen, wenn er S. I. sagt: „Bei aller Anerkennung der besondern Vorzüge, welche den vorhandenen Lehrbüchern je in ihrer Art eigenthümlich sind, konnte ich mich doch bei meiner akademischen Lehrthätigkeit der Ueberzeugung nicht erwehren, daß keines derselben in genügender Weise dem Zwecke entspreche, den Candidaten des geistlichen Standes eine für das erste Studium

der Moraltheologie ausreichende, zu eingehendern Studien anregende und befähigende Darstellung der genannten Disciplin zu bieten" — sohin das zu sein, was ein tüchtiges Lehrbuch sein soll.

Das „Lehrbuch der kath. Moraltheologie" von Simar trägt alle wesentlichen Eigenschaften an sich, welche ein theologisches Lehrbuch besitzen soll. — Es zeichnet sich aus durch Vollständigkeit; denn keine wesentlich in die Moraltheologie gehörige Materie ist darin übersehen; über jede derselben ist wenigstens soviel beigebracht, als ein auf gründlichere Bildung Anspruch machender Theologe nothwendig wissen muß; ja über manche sehr wichtige Gegenstände, z. B. über Gewissen und Gewissensurtheil, über die evangelischen Räthe, über das Wesen der Sünde, über die theologischen Tugenden, über Erwerbung und Gebrauch der irdischen Güter, über das Zinsennehmen u. s. w., erfährt man aus dem compendiösen Lehrbuch von S. mehr, als aus andern Moralwerken von drei- und mehrfach größerm Umfang. Die Hauptbeweisstellen für die vorgetragenen Lehren — sowohl die Stellen aus der h. Schrift (nach der Vulgata) als die aus den Vätern — sind gewöhnlich in extenso aufgenommen; auch finden sich in den Anmerkungen sehr zahlreiche, oft umfassende, wörtliche Citate sowohl aus den ältern Moralisten (besonders häufig aus den Werken des h. Thomas) als auch aus denen des 17. und 18. Jahrhunderts (Gonzalez, Billuart u. A., am häufigsten aus Antoine und Liguori), sowie nicht minder zahlreiche Anführungen aus den einschlägigen Werken der neuesten Zeit (namentlich aus Fuchs, Werner, Pruner, Perin, Rauscher, Ketteler u. s. w.). Die Literaturangaben sind vollständiger als in irgend einem andern der neuern moraltheologischen Werke; auch einschlägige Dissertationen, selbst Abhandlungen in Zeitschriften werden je am passenden Orte mit bewunderungswürdigem Fleiße verzeichnet. Gerade diese Literaturangaben werden strebsamern Candidaten äußerst willkommen und sehr nutzbringend sein.

Als nicht wesentlich in die Moraltheologie gehörend betrachtet S., wie uns scheint mit Recht, den Beweis für die Existenz der sittlichen Freiheit des Menschen, die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Uebernatur, die eingehende Erörterung über Wesen und Wirksamkeit der Gnade, der heiligmachenden insbesondere, und über die hiemit innigst zusammenhängenden Fragen bezüglich der Verdienstlichkeit der guten Werke u. s. w.; diese Gegenstände gehören in die Dogmatik und werden fortan in der Moral nur anknüpfungsweise unter Hinweis auf die Dogmatik zu behandeln sein. Die Anschauungen S.'s von dem in unsern Tagen so viel erörterten Verhältniß der Natur zur sog. Uebernatur, vom Wesen der Gnade, vom übernatürlichen Charakter des christlichen Lebens u. s. w. sind dogmatisch völlig correct; wenn Scheeben (Lit. Handw. 1867, 387) den Wunsch äußert, S. möchte in den Abschnitten über Moralität, Sünde, Tugend u. s. w. den übernatürlichen Charakter der christlichen Moral in seiner Erhabenheit und Bedeutung dem modernen Nationalismus gegenüber nachdrucksamer hervorgehoben haben, so finde ich diesen Wunsch von Scheebens Standpunkt aus ganz begreiflich, und ich selber hätte wahrscheinlich in den betreffenden Partieen dem „christlichen Realismus" etwas stärkern Ausdruck gegeben als S. es gethan; allein wir dürfen nicht vergessen, daß dieser eben nur ein Compendium schreiben wollte und darum sich möglichst kurz halten, sich auf das Wesentliche beschränken mußte. Aus diesem Grunde hat er sich auch in der Angabe der nothwendigen und nützlichen Mittel zur Erlangung christlicher Tugend und Vollkommenheit (Ascetik) auf gedrängte Andeutungen, die je am passenden Orte gegeben werden, beschränkt. Die sog. Casuistik, als ausgedehnte, allseitige Anwendung der Moralprincipien und Sittengesetze auf die mannigfachen Verhältnisse und Gestaltungen des concreten Lebens mit besonderer Rücksicht auf die Beichtväter, schließt S. vom Bereiche der Moraltheologie als Wissenschaft grundsätzlich aus. Seine Ueberzeugung geht dahin, „daß die Universität nicht der Ort sei, wo eine vorzugsweise oder gar ausschließlich auf die Zwecke der »Beichtpraxis« gerichtete Darstellung der Moraltheologie zuerst und in vorwiegendem Maaße bei Lehrenden und Lernenden zur Anwendung kommen dürfe. Wenn das Seminar überhaupt der unmittelbaren Vorbereitung auf die Uebernahme des geistlichen Standes und der seelsorgerlichen Pflichten gewidmet ist, so scheint demselben auch vorzugsweise die Pflege der Moraltheologie in der gedachten Richtung als seine natürliche Aufgabe zuzufallen. Diese wird aber eine um so befriedigendere Lösung finden, wenn das vorangegangene theoretische Studium dem Theologen zunächst und vorzüglich einen genügenden Einblick in die Wissenschaft der christlichen Moral vermittelt, zugleich aber seine Aufmerksamkeit auf die sich daran knüpfenden praktischen Zwecke hingelenkt und Sinn und Urtheil desselben zu einer klaren, principiellen Auffassung und Verfolgung jener Zwecke gebildet hat." Hiemit ist aber nicht alles und jegliches casuistische Element, sondern nur die im engern Sinne sog. Casuistik aus der Moraltheologie ausgeschlossen und dem Seminar zugewiesen, wo sie offenbar in der Anleitung zur Verwaltung des Bußsacramentes ihren geeigneten Platz findet. Hat der Candidat sich durch das Studium der Moraltheologie eine gründliche Kenntniß der Principien und Gesetze des christlichen Handels angeeignet, sich namentlich in der Lehre vom Gesetze und seiner verpflichtenden Kraft, vom Gewissen, von der sittlichen Zurechnung, kurz in der sog. allgemeinen Moral tüchtig orientirt und sich sofort darüber vergewissert, was für den Christen in den einzelnen Lebensverhältnissen Pflicht, was bloß gerathen sei: dann ist es für den Professor der Pastoraltheologie eine leichte und angenehme Aufgabe, einen solchen Candidaten des Nähern und ganz in concreto (casuistisch) anzuleiten, wie er seine moraltheologischen Kenntnisse als künftiger Beichtvater zu verwerthen habe. Gebricht es aber dem Seminaristen an einer klaren Kenntniß der Moralprincipien und Moralgesetze, an der wissenschaftlichen Moraltheologie, dann wird ihm die casuistische Anleitung zur Verwaltung des Bußsacraments wenig nutzen, und wird er — trotz aller Casuistik, die er im Seminar gehört hat — im Beichtstuhl hundert Mißgriffe machen, sich und Andern zum Schaden der Seele.

Ein gutes Lehrbuch muß, wie vollständig, so auch präcis sein, durch Präcision sich auszeichnen. Auch diese zweite Grundeigenschaft glauben wir dem Lehrbuche S.'s nachrühmen zu dürfen. Bei aller Bündigkeit und Gedrängtheit bleibt übrigens der Verf. doch in der Regel leicht verständlich, wenigstens für den, welcher den betreffenden Gegenstand vom Katheder herab gut erörtern gehört hat. Sehr löblich und für den Candidaten zu wesentlicher Erleichterung ist es, daß allenthalben auch die althergebrachten lateinischen Schultermini gegeben sind; nur hätte für mehrere dieser termini, sofern sie nicht schon eo ipso leichtverständlich und klar sind, außer der Sacherklärung auch noch eine kurze Worterklärung gegeben werden sollen, z. B. bei meritum de *condigno*, simonia *confidentialis*, iustitia *commutativa*, actus *eliciti* und dgl.; durch solche Worterklärungen wird dem Candidaten das Behalten des Begriffes nicht selten wesentlich erleichtert.

Ein Compendium für Candidaten der Theologie in Deutschland muß sein Material nothwendig in systematischer Ordnung bieten; das ist ein drittes wesentliches Requisit. So fordert es die Natur und das Interesse der Wissenschaft, so fordern es auch die Rücksichten auf den Lernenden, welchem das tiefere Eindringen in seinen Gegenstand bedeutend erleichtert ist, wenn ihm derselbe in seinem naturgemäßen organischen Zusammenhange vorgeführt wird. Mag man das bei uns so viel verbreitete Compendium der Moraltheologie von Gury um seiner Reichhaltigkeit willen noch so hoch schätzen, man wird gleichwohl zugestehen müssen, S. habe vollkommen recht, wenn er sagt: „Das Compendium von Gury steht in methodischer Hinsicht auf einem Standpunkte, welcher mit der in den übrigen theologischen Disciplinen heute [in Deutschland] herrschenden Auffassung in so schroffer Weise contrastirt, daß der Anschluß an dasselbe bei akademischen Vorlesungen die Moral nothwendig aus ihrem natürlichen

organischen Zusammenhange mit den übrigen Zweigen der Theologie herausreißen müßte, eine Folge, welche weder im Interesse der Wissenschaft, noch im Hinblick auf die praktischen Zwecke des Studiums der Moraltheologie als wünschenswerth erscheinen dürfte." (S. I). Das System, welches S. in seinem Lehrbuch einhält, ist im Ganzen natürlich und darum einfach; wir werden unten noch auf dasselbe zurückkommen.

Das wichtigste Requisit an einem Lehrbuche für Candidaten der katholischen Theologie ist das specifisch kirchliche Gepräge; und dieses ist dem Lehrbuche S.'s im Vollmaaße eigen. Wo es sich um die Auslegung dunkler Schriftstellen handelt, folgt er gewissenhaft dem sensus patrum vel ecclesiae; wo Bestimmungen von Concilien, zumal von ökumenischen vorliegen, werden sie getreu, und zwar gewöhnlich in extenso angeführt; dieß gilt insbesondere von den Bestimmungen des Tridentinums. Auch die vom h. Stuhle verworfenen Sätze, welche je einschlägig sind, werden jederzeit angeführt und berücksichtigt, und auf den römischen Katechismus wird sehr häufig wie auf eine Autorität reflectirt. Allenthalben fühlt man sich vom Geiste der Pietät gegen die Kirche angeweht, was in einem Werke über Moraltheologie besonders wohlthuend ist.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik des Buches mögen noch einige Notizen und Bemerkungen über etliche Specialien Platz finden.

Die neuern Moralisten stellen gewöhnlich ein sogenanntes „Moralprincip" auf, sei es zu Anfang des allgemeinen (Fuchs, Dieckhoff, Rietter) oder zu Anfang des speciellen Theiles (Martin); S. nimmt davon Umgang, erklärt übrigens S. 147: „Wenn wir es verschmähen, die Darstellung der christlichen Lebensaufgabe und ihre Systematik von einem solchen Principe [oberstem Moralprincip] abhängig zu machen, so thun wir das nur mit Rücksicht auf den nächsten Zweck unserer Schrift. Es ist unsere Ueberzeugung, daß durch eine Systematisirung der genannten Art [d. i. unter Zugrundlegung eines solchen obersten Princips], wie sehr ihr das Lob größerer Kunst, Lebendigkeit und dgl. auch gebühren möge, die Darstellung selbst — für den Anfänger wenigstens — an Uebersichtlichkeit verliert, und daß sie in Bezug auf die Ausführung des Einzelnen nicht die Freiheit der Bewegung gestattet, welche wiederum mit Rücksicht auf unsern Zweck wünschenswerth ist."

Gleich Martin, Friedhoff u. A. unterscheidet S., wie uns scheint, ganz sach- und zweckgemäß, einen allgemeinen und einen speciellen Theil der Moraltheologie: „In jenem ist zunächst zu erörtern, in welcher realen Beziehung die in Gott gründende sittliche Ordnung nach christlicher Anschauung zum Menschen stehe; oder mit andern Worten, es sind die Bedingungen aufzuweisen, kraft deren es dem Menschen möglich ist, auf die von Gott gewollte sittliche Ordnung durch persönliche Selbstbethätigung einzugehen. Diese Bedingungen sind erfüllt: einerseits durch die dem Menschen dargebotene Kenntniß der sittlichen Ordnung (das natürliche und positive Gesetz in seinen verschiedenen Formen ist der Ausdruck des göttlichen Willens), anderseits durch das dem Menschen anerschaffene, mit der Kraft der freien Selbstbestimmung ausgerüstete Willensvermögen, mit welchem sich die Gnade zur Einheit eines Lebens- und Thätigkeitsprincips verbindet. Den lebendigen Zusammenhang zwischen der theoretischen sittlichen Erkenntniß des Menschen und seiner freien Selbstbestimmung vermittelt das Gewissen mit seinen verschiedenen Functionen." (S. 15). Nach diesen Andeutungen des Verf. möchte man erwarten, er werde im ersten Hauptabschnitt der allgemeinen Moral zunächst vom Gesetze, dann vom freien Willen und an dritter Stelle vom Gewissen handeln (wie z. B. auch Fuchs); allein dem ist nicht so, vielmehr erscheint an zweiter Stelle die Lehre vom Gewissen und erst an dritter Stelle die Lehre vom freien Willen (so auch bei Martin). Ist es schon sehr fraglich, ob nicht die Lehre vom freien Willen den ersten Platz und die vom Gesetze den zweiten oder dritten einzunehmen habe, so erscheint es uns noch als viel fraglicher, ob die Lehre vom Gewissen vor die Lehre vom freien Willen gesetzt werden dürfe, welcher die Grundvoraussetzung des Gewissens und seiner Functionen ist. S. 56 definirt der Verf. das Gewissen als „die der Seele eigenthümliche Anlage [besser stände »Vermögen« wie S. 54] der Erkenntniß und des Gefühles [ob dieser Ausdruck ganz passe? und sich mit »Triebkraft« S. 54 decke?], kraft deren sie (die Seele) dem Menschen die Beziehung seiner freien Thätigkeit zur sittlichen Ordnung mit einer unabweisbaren gebietenden Macht zum Bewußtsein bringt." Diese Definition scheint mir zu fordern, daß zuerst von den beiden in Bezug zu setzenden Factoren (Gesetz und Freiheit) und sofort — also an dritter Stelle — von dem jene Factoren in lebendige Beziehung setzenden Vermögen, dem Gewissen nämlich gehandelt werde. — Doch sei dem wie immer, die Hauptsache ist, daß gerade der äußerst schwierige und höchst wichtige Abschnitt vom Gewissen zu den gelungensten im ganzen Buche gehört; namentlich ist die Auseinandersetzung bezüglich der Ueberwindung des zweifelhaften Gewissens mittelst der sog. principia reflexa (Lehre vom Probabilismus, Probabiliorismus, Tutiorismus) bei aller Kürze möglichst übersichtlich und klar. Gewünscht hätten wir, daß S. 64 zuerst und eigens auch von der conscientia *certa* gehandelt und dargethan worden wäre, daß und welche (hauptsächlichen) Grade die moralische Gewißheit habe; gerade für das Verständniß des Probabilismus ist es von großem Belang, sich gegenwärtig zu halten, daß es außer der moralis certitudo *stricta* auch eine minus stricta vel lata gebe. — S. 64 hätten nicht bloß Heilmittel gegen die Scrupulosität, sondern auch Verhaltungsregeln für den Scrupulanten gegenüber seinem Gewissen angegeben und hätte namentlich in Kürze besprochen werden sollen, ob und unter welchen Cautelen man gegen das scrupulöse Gewissen handeln dürfe. — S. 65 Anm. 1 heißt es: „Der subjective Gewissenszweifel wird von den Moralisten dubium *practicum* genannt, im Gegensatze zum dubium *speculativum* oder dubium *iuris vel facti,* womit man den theoretischen Vernunftzweifel in Bezug auf eine sittliche Wahrheit oder objective Thatsache bezeichnet." Hier wird offenbar dubium speculativum als gleichbedeutend mit dubium iuris vel facti, genommen und erhält man den Eindruck, das dubium iuris vel facti sei jederzeit und ausschließlich theoretischer Zweifel. Dem ist aber bekanntlich nicht so; auch das dubium iuris vel facti kann ein praktischer Zweifel sein und ist es im Leben sehr oft. — S. 66 scheint mir die Ueberschrift: „der unüberwindliche theoretische Zweifel in Gewissensfragen und die denselben betreffenden verschiedenen Systeme" (Tutiorismus, Probabilismus ꝛc.) nicht klar und auch nicht ganz richtig zu sein; denn der fragliche Abschnitt befaßt sich nicht bloß mit der Gewinnung einer Gewissensüberzeugung gegenüber dem zweifelhaften, sondern auch gegenüber dem wahrscheinlichen Gewissen; Zweifel und Wahrscheinlichkeit sind sachlich verschieden, die fragliche Ueberschrift aber redet nur vom unüberwindlichen theoretischen Zweifel. Vielleicht ließe dieselbe sich folgendermaßen formuliren: von der Begründung einer Gewissensüberzeugung bei zweifelhaftem oder wahrscheinlichem Gewissen.

Mit dem h. Alphonsus und den meisten neuern Moralisten redet S. dem sog. Aequiprobabilismus das Wort, fügt aber am Schlusse bei: „Man würde sehr irren, wenn man die Theorie des Aequiprobabilismus zum leitenden Grundsatz des christlichen Lebens erheben wollte. Nichts lag der Absicht des h. Alphonsus ferner als dieses. Nichts würde dem Geiste des Christenthums so sehr widersprechen, als wenn die Gläubigen stets mit Sorgfalt abmessen wollten, wie weit das Gebiet der Pflicht reiche, um jede darüber hinaus liegende Tugendübung ruhig außer Acht zu lassen .... Nicht als leitendes Grundprincip des christlichen Lebens überhaupt, sondern vorzüglich nur als eine in der Seelsorge nach Umständen nützliche und nothwendige Erziehungsmaxime, namentlich als eine Richtschnur für solche Fälle, wo der Beichtvater mit Bestimmtheit über zweifelhafte rechtliche oder sonstige legale Verpflichtungen der Büßer entscheiden soll, ist der Aequiprobabilismus anzusehen. Die Befolgung der strengern Grundsätze (des Probabiliorismus und Tutio-

rismus) verwirft er nicht schlechthin; aber er will, daß sie nur in Form des Rathes, nicht als allgemein verbindliche Gesetze geltend gemacht werden." (S. 84). In dem § 45 über „absoluten Probabilismus" wird zwar unterschieden zwischen einer opinio vere probabilis und opinio tenuiter probabilis, aber näher gewürdigt und resp. widerlegt ist nur jener Probalismus, welcher auch eine probabilitas tenuis für hinreichend hält, um das Abgehen von der opinio tutior zu rechtfertigen. Es wäre wünschenswerth gewesen, daß der Verf. auch den sog. Probabilismus moderatus wissenschaftlich gewürdigt und über dessen Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit sich geäußert hätte; denn in praxi kommt es nur zu oft vor, daß die Gründe für und wider die Freiheit weder gleich noch annähernd gleich, sondern die Gründe für die Freiheit geringer, aber doch noch gute, eine wahre Probabilität constituirende Gründe sind; was dann? Diese Frage wird sich jeder Beichtvater gar oft stellen müssen; sie sollte daher im Lehrbuch der Moraltheologie soweit möglich beantwortet sein. — S. 71 in der vorletzten Zeile des Textes wird nach den Worten: „die wahrscheinlichere Meinung" noch einzuschalten sein: „wenn sie zugleich opinio tutior seu legi favens ist;" einer opinio probabilior, welche minus tuta ist, darf man nach den Probabilioristen zwar folgen; aber muß man nicht folgen.

Im zweiten Hauptabschnitt der allgemeinen Moral, welcher die Ueberschrift führt: „die freie Selbstbethätigung des Menschen in ihren allgemeinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung," behandelt der Verf. die Lehre vom sittlichen Charakter und Werthunterschied der menschlichen Handlungen (de actibus humanis), dann die Lehre von den sittlich guten Handlungen und von den Tugenden; sofort die Lehre von der actuellen und habituellen Sünde. Bezüglich des im Ganzen vorzüglich bearbeiteten Kapitels von der Sünde erlauben wir uns zu bemerken, daß die Angaben über die specifische Verschiedenheit der Sünden (S. 123) für Pönitenten und Beichtvater kaum ausreichend sind. In Rücksicht auf die Auseinandersetzung in N. 2 des § 67 („verschiedene Gebote — verschiedene Tugenden") wäre statt des in Anm. 1 stehenden Versus memorialis besser der andere gewählt worden: virtus, praeceptum, diversa obiecta modusque etc. .... Was der Verf. § 68, N. 1 über die numerische Differenz der Sünden beibringt, ist mindestens nicht klar genug. Einerseits wird gesagt, die Zahl der Sünden sei zu bestimmen je nach der Zahl der Willensacte, womit ein Subject die Uebertretung des göttlichen [bloß des göttlichen?] Gesetzes wollte; anderseits wird dann aber doch mit der sententia communior festgehalten, daß die Mehrzahl der Objecte, deren Rechte verletzt werden, auch eine Mehrzahl von Versündigungen begründe, wenngleich der sündige Act und resp. Willensact nur einer gewesen.

Den Inhalt der speciellen Moraltheologie bestimmt S. als „die Lehre von den christlichen Gesinnungen oder Tugenden und ihrer Bethätigung in den mannigfachen Beziehungen und Verhältnissen des Lebens. Es wird hierbei der Unterschied zwischen pflichtmäßiger und bloß gerathener Tugendübung überall zu beachten und zugleich der entsprechende Gegensatz der Sünde und des Lasters in seinen vielgestaltigen Verzweigungen zu beschreiben sein." (S. 146). Die Einzelgliederung vollzieht der Verf. unter Zugrundlegung des göttlichen Gebotes, welches verlangt, daß man Gott und den Nächsten wie sich selbst liebe. Hiernach gewinnt er folgende Hauptabschnitte: I. Das sittliche Leben des Christen in der Richtung auf Gott: a) theolog. Tugenden; b) Manifestation derselben in der Gottesverehrung: α) der ordentlichen — Gebet, Sonntagsfeier, Heiligencult; β) der außerordentlichen — Eid, Gelübde. — II. Das sittliche Leben des Christen in der Richtung auf sich selbst. A) Grundtugenden des Christen in Bezug auf die eigene Person: Selbstachtung, Demuth, Selbstliebe. B) Bethätigung dieser Grundtugenden und zwar: a) hinsichtlich der natürlichen Güter: α) in der Sorge für die Ausbildung der natürlichen Geistesgaben; β) in der Sorge für Erhaltung des leiblichen Lebens; γ) in der Heiligung des leiblichen Lebens durch Zucht und Abtödtung der Begierlichkeit (Keuschheit — Fastengebot); δ) in der Erwerbung und im Besitz zeitlicher Güter und Ehren; — b) Bethätigung dieser christlichen Tugenden bezüglich der übernatürlichen Güter im Gebrauch der kirchlichen Gnaden- und Tugendmittel: α) Bekehrung als Grundlage des Heilswerkes; β) Sacramente und Sacramentalien. — III. Das sittliche Leben des Christen in der Richtung auf den Nächsten. A) Grundtugenden in Beziehung auf den Nächsten, — Gerechtigkeit, Nächstenliebe und resp. Feindesliebe. B) Bethätigung dieser Grundtugenden, a) in Rücksicht auf die geistigen (natürlichen und übernatürlichen) Güter und die Ehre des Nächsten; b) in Rücksicht auf sein leibliches Leben; c) in Rücksicht auf seinen irdischen Besitz. — So sehr ich mit den Hauptkategorieen vorstehender Systematisirung, die uns einfacher und natürlicher dünkt als z. B. die bei Martin, einverstanden bin, so hege ich doch im Einzelnen mancherlei Bedenken gegen sie; namentlich kann ich mich nicht darin finden, daß von der Keuschheit, welche die Blüthe alles übernatürlichen Lebens ist, und daß von dem für das übernatürliche Leben so bedeutsamen Fastengebote unter der Kategorie: Selbstliebe rücksichtlich der natürlichen Güter resp. des leiblichen Lebens — gehandelt wird. Auch der Platz, welchen die Lehre von den Sacramenten, diesen hochheiligen Cultacten einnimmt, wird Manchen nicht als passend erscheinen, und für ganz entschieden inconvenient muß ich es halten, daß die Lehre vom Bekehrungs- und Heiligungs-Proceß, welcher die Grundlage des gesammten christlichen Lebens bildet, unter dem Gesichtspunkte der Selbstliebe vorgeführt wird. — Uebrigens ist tadeln leichter als besser machen, und muß anerkannt werden, daß gerade die organische Eingliederung der von S. im II. Abschnitt behandelten Materien sehr große Schwierigkeiten bietet.

Zum Schluß nur noch ein Paar Notizen über Einzelheiten aus der speciellen Moral. Was der Verf. S. 166 über den in unsern Tagen so weit verbreiteten Aberglauben vorträgt, kann ich auch in einem bloßen Leitfaden nicht für hinreichend halten. Die observantia vana, welche bei den ältern Moralisten so ausführlich behandelt ist, und in deren Gebiet nicht wenige der sog. sympathetischen Mittel fallen, wird gar nicht erwähnt; auch nicht das maleficium und die incantatio magica, welche bis zur Stunde in vielen Diöcesen reservirt sind. Allerdings fällt die observantia vana theils unter den Begriff der divinatio, theils unter den der magia, unter welchen auch die incantatio und das maleficium sich subsumiren lassen; aber es sollten wenigstens die Namen mit kurzer Definition aufgenommen, auch sollten feste Regeln angegeben sein, nach welchen im einzelnen Falle zu beurtheilen ist, ob sündhafter Aberglaube vorliege. — S. 211 lesen wir: „Dem Kirchengebot (Messe zu hören) genügt man nicht, wenn man während der ganzen Messe oder eines größern Theiles derselben seine Aufmerksamkeit auf eine anderweitige Beschäftigung [ist nicht auch das Brevierbeten eine solche?] richtet. Nur solche Handlungen sind hiervon ausgenommen, welche zur Feier des heiligsten Opfers selbst unmittelbar in Beziehung stehen, Messedienen, Orgelspielen und dgl." Hiernach würde das Beichten unter der Messe, wenn es während der Haupttheile stattfindet, die Erfüllung des fraglichen Kirchengebotes unzweifelhaft hindern; allein das ist mindestens nicht so ausgemacht, als es nach dem obigen Grundsatze des Verf. scheinen möchte, und es lassen sich für die gegentheilige mildere Ansicht gute Gründe anführen; jedenfalls dürfte die kategorische Forderung „unmittelbarer" Beziehung zum h. Meßopfer etwas zu streng sein. — S. 222 wird das Gelübde definirt als „ein Gott abgelegtes Versprechen, wodurch der Mensch sich zu einer vorzüglichen Tugendübung verpflichtet." Wir zweifeln, ob „bonum melius" durch „vorzügliche Tugendübung" gut wiedergegeben sei; der Verf.

redet im Verlaufe selber von einem „gerathenen Gute.“ Mit Recht betont er auch, daß nicht bloß das Gerathene, sondern auch das an sich schon Pflichtmäßige Gegenstand des Gelübdes sein könne. — S. 302 heißt es: „wenn man zweifelt, ob man eine begangene schwere Sünde schon einmal gebeichtet habe; so dauert die Pflicht des Bekenntnisses derselben fort.“ Im Hinblick auf die hierüber bestehende Controverse hätte beigefügt werden sollen: „nach der sententia communior;“ denn gewiß ist es keineswegs, daß im fraglichen Falle eine Pflicht des Bekenntnisses bestehe. — Milde, übrigens nach meinem Ermessen vollkommen begründet, urtheilt S. in der Frage, ob Pönitenten, welche Zölle oder Steuern defraudirt haben, zur Restitution angehalten werden müssen. Er spricht dem Staate das dominium altum im Sinne eines Obereigenthums- oder Miteigenthums-Rechtes ab, und folgert daraus consequent, daß „Defraudationen von Zöllen und Steuern, mögen sie immerhin sündhaft sein, doch dem Staat gegenüber die iustitia *commutativa* nicht verletzen, und darum auch die Pflicht der Restitution nicht nach sich ziehen“ (S. 368 Anm.). — S. 384 a. verlangt der Verf. mit Recht, daß der possessor bonae fidei außer der Sache oder deren Aequivalent auch noch die fructus naturales oder deren Aequivalent zurückerstatte, und in der zugehörigen Anmerkung wird diese Forderung als eine vom Standpunkt des Naturgesetzes zu stellende bezeichnet; gleichwohl aber scheint er sich zur Ansicht mehrerer französischer Theologen der Neuzeit hinzuneigen, wornach der possessor bonae fidei auch im Gewissen sich beruhigen kann, wenn er nach Maaßgabe der französischen Civilgesetzgebung nur die Sache restituirt, die fructus aber alle für sich behalten hat. Fordert das Naturgesetz die restitutio fructuum, so darf man sich pro foro interno nicht nach der in Rede stehenden Civilgesetzgebung, sondern hat man sich eben nach der Forderung des Naturgesetzes zu richten; die „sociale Ordnung“ (vgl. S. 372) leidet nicht im mindesten darunter, wenn der Beichtvater den Pönitenten zu etwas anhält, wozu ihn das bürgerliche Gesetz nicht verpflichtet.

Mit dem Wunsche und in der sichern Ueberzeugung, daß Simars „Lehrbuch der kath. Moraltheologie“ die weiteste Verbreitung finden und recht viel Nutzen stiften werde, schließe ich diese Besprechung desselben.

München. Thalhöfer.

Kirchliche Statistik.

Zur **kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands** im Jahre 1862. Von der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz veranstaltete Ermittlungen zusammengestellt von Dr. **G. Zeller**, Finanzrath, Mitglied des würtembergischen statistisch-topographischen Bureaus. Stuttgart, Cotta 1865. 53 S. Quer-Folio. 1 Thlr.

Auf eine Auseinandersetzung über die Veranlassung und das Zustandekommen dieser Arbeit folgt eine Erklärung der Rubriken der statistischen Tabellen, nebst sonstigen Erläuterungen und Zusammenstellungen einzelner Punkte nach sämmtlichen Ländern. Diese Vorerinnerungen ergeben: 1) daß es enorme Schwierigkeiten machte, auch nur irgendwie genügende Angaben zu bekommen. Es ist also hier nicht anders, als bei den Katholiken, wovon ich am besten zu erzählen im Stande bin und leider den Beweis in meinem „Status dioec. cathol.“ liefern mußte. 2) Ein sicheres Resultat ist gerade in den wichtigsten Punkten aus diesen Tabellen nicht zu entnehmen, weil weder alle Auskünfte aus dem einzelnen Lande genügend waren, noch auch aus allen Ländern solche vorlagen. Gar keine Notizen lieferte Sachsen-Gotha; Hamburg und Bremen haben sich, aus nicht genannten örtlichen Gründen, an den Fragenplan nicht gehalten. Die Zahl und das Verhältniß der „Sectirer“, wohin jene gezählt werden, die sich von einer der christlichen, im westphälischen Frieden und nachher in Deutschland öffentlich anerkannten Kirchen losgesagt haben, ist nicht überall genau angegeben. Dasselbe findet statt bezüglich des Confessionsunterschiedes (lutherisch, unirt, reformirt); der Zahl der Parochieen, die z. B. aus Preußen ganz fehlt; des Einkommens der Kirchenstellen, welches gleichfalls aus Preußen fehlt; des Verhältnisses der Evangelischen zur übrigen Bevölkerung, das z. B. für die preuß. Provinzen Preußen, Pommern, Bezirk Berlin fehlt, für den Reg.-Bezirk Arnsberg nicht im Einzelnen, sondern nur mit $^6/_{10}$ als Durchschnitt, für die übrigen Länder gar nicht angegeben ist; der gemischten Ehen, wofür das S. 8 Aufgestellte gar keinen festen Anhalt liefert; der Ehescheidungen, für die aus Berlin gar keine Notizen einliefen, überhaupt die Gründe meist nicht specifisch angegeben sind. Unter „Confessionswechsel“ werden 292 Fälle mehr des Uebertritts zur als des Austritts aus der evang. Kirche angegeben, dann mehr Fälle des Uebertritts zu andern Religionen als von Bekehrung zum Christenthume. Dabei ist offenbar keine Verläßlichkeit. Das Verhältniß der Zahl der unehelich zu der der ehelich Geborenen ist gar nicht eruirt. Aus diesen und einigen später anzugebenden Notizen ist ersichtlich, daß zu einer irgend sichern Vergleichung mit den kath. Verhältnissen diese Statistik völlig ungeeignet ist. Der Grund liegt in der Unvollständigkeit des Materials. Die Arbeit als solche ist durchaus vortrefflich. Nur halte ich die bisweilen gezogenen Durchschnittszahlen aus den Bemerkungen des Werks selbst für gewagt. Unter solchen Umständen beschränke ich mich darauf, hervorzuheben, wie es angelegt ist, und auf einzelne Notizen, welche für die katholisch-kirchliche Statistik von Interesse sind.

Das Werk umfaßt (mit den drei genannten Ausnahmen) die zum ehemaligen deutschen Bunde gehörigen Länder nebst den übrigen preuß. Provinzen; nur Lichtenstein, wo es keine Protestanten gibt, ist nicht erwähnt. Die 32 ersten Tabellen enthalten die Nachweise für die einzelnen Länder, — wo sie vollständig sind, mit folgenden Columnen für die Bezirke (Diöcesen, Superintendenturen u. s. w.); 1) Zahl der Parochieen; 2) a) der evang. Einwohner; b) Sectirer. 3) Zahl der Kirchengebäude: a) Kirchen; b) Kapellen und Betsäle. 4) Zahl der Geistlichen: a) deren Hauptamt das Kirchenamt ist; b) bei denen die gottesdienstlichen Functionen Nebenamt sind. 5) Einkommen der Pfarrstellen in Thalern. 6) Zahl der Taufen: a) Jachtaufen; b) gewöhnliche Taufen. 7) Zahl der Confirmirten: a) im öffentlichen Gottesdienste; b) privatim; c) darunter aus gemischten Ehen. 8) Zahl der Trauungen: a) wo beide Ehegatten evangelisch sind; b) wo der Mann evangelich ist; c) wo die Frau evangelisch ist. 9) Zahl der ohne evang. Trauung abgeschlossenen Ehen: a) Civilehen (wenn keine kirchliche nachfolgte); b) Trauungen durch Geistliche anderer Confession, wo der Mann evangelisch ist; c) wo die Frau. 10) Zahl der Ehescheidungen: a) wegen Ehebruchs; b) wegen Desertion; c) aus andern Gründen. 11) Zahl der zur evang. Kirche Uebergetretenen: a) von der kath. Conf.; b) von andern christl. Conf.; c) von andern Religionen. 12) Zahl der aus der evang. Kirche Ausgetretenen: a) zur kath. Conf.; b) zu andern christl. Conf.; c) zu andern Religionen. 13) Zahl der Communicanten: a) im öffentlichen Gottesdienste; b) privatim. 14) Zahl der Beerdigungen: a) mit, b) ohne Mitwirkung des kirchl. Amtes; c) darunter Todtgeborne und vor der Taufe Gestorbene. — Tabelle 33 enthält die „Hauptzusammenstellung der statistischen Notizen über die deutsch-evang. Kirchen.“ Tabelle 34 gibt eine „Vergleichung der evang. Bevölkerung der einzelnen Staaten mit den kirchlichen Zuständen“ nach dem augenscheinlich unzweckmäßigen, weil bei den wenigsten Territorien anwendbaren Maßstabe, wie viel Parochieen, Kirchen u. s. w. auf eine Million Seelen kommen. Tabelle 35 liefert das „Verhältniß der evang. Bevölkerung der einzelnen Parochieen zu der Gesammtbevölkerung“ nach Staaten. Eine solche Angabe hat geringen Werth, weil

derartige Durchschnittszahlen für alle Länder, wo die Gegenden bald gemischt, bald ungemischt sind, jeder praktischen Bedeutung entbehren. Tabelle 36 stellt die „Einkommensverhältnisse der evang. Kirchenstellen in Deutschland" zusammen. Endlich gibt Tabelle 37 eine „Vergleichung der Zahl der evang. Geistlichen mit den ihnen obliegenden Casualien," wohin Taufen, Confirmationen, Trauungen, Communionen und Beerdigungen gezählt sind. Ueber die Bildung des Klerus, die Altersverhältnisse, Disciplin, Patronate, Verwaltungsbehörden, Stiftungen, Vereine, Kirchenvermögen, Zuschüsse aus Staatsfonds, Schulen u. s. w. erfahren wir nichts. Hieraus geht wohl, wenn man bedenkt, daß die Regierungen die Notizen forderten, zur Genüge hervor, daß eine vollständige Statistik der evang. Kirche noch lange wird auf sich warten lassen.

Meine Bemerkungen betreffen: 1) Verläßlichkeit der Zahlen. Hirschfeld (in dem von mir im Lit.-Bl. 1866, Sp. 740 besprochenen Werke) gibt die Gesammtzahl der Evangelischen in Preußen für Ende 1861 an mit 11,249,259 (worunter nur die „Evangelischen" sensu stricto verstanden sind); hier kommen für 1862 nur heraus 11,026,608. Wer hat Recht? Ich habe in meinem Status für 1863: 11,309,016 (einschl. der Altlutheraner u. s. w.). — Das Verhältniß der Evangelischen zur Gesammtbevölkerung im Ganzen wird hier angegeben für die preuß. Rheinprovinz mit 6/10, — unbedingt falsch, da (nach Hirschfeld) die Rheinprovinz mit Hohenzollern (was auch hier zugezählt ist) hat: 780,795 Evang., 2,458,025 Kath.; daß die Rheinprovinz größtentheils protestantisch sei, hat früher noch niemand behauptet; — für Westphalen mit 5/10, auch nicht richtig, da Westphalen nach Hirschfeld 712,886 Evang., 887,391 Kath. hat; — für Posen mit 4/10, ebenso irrig, nach Hirschfeld 490,170 Evang., 920,632 Kath. Rechnet man zu den Katholiken noch die Sectirer und Juden (z. B. in Posen über 70,000, Westphalen 16,000, Rheinprovinz 34,000) so wird die Verhältnißzahl noch irriger; mithin ist für die Genauigkeit eine schlechte Probe geliefert. Jeder wird verwundert fragen: wie ist dies möglich? Sehr einfach: a) weil die Fragestellung unzweckmäßig war; man hätte die Zahl der Evangelischen, Katholiken u. s. w. müssen angeben lassen; b) weil der Zusammensteller erwägen mußte, daß die ihm gelieferten Notizen nur für die Pfarren, in denen Katholiken u. s. w. leben, richtig waren, daß es aber in vielen Gegenden keine Protestanten oder protest. Pfarreien gibt, deshalb aus jenen Zahlen keine Durchschnittszahlen für Provinzen und dgl. zu ziehen waren. — Die Zahl der Lutheraner und Reformirten in Oesterreich ist angegeben mit 308,451. Nach den officiellen letzten Berechnungen (1857) unter Hinzurechnung der Vermehrungen seitdem beträgt sie in allen deutsch-slavischen Kronländern nur 295,369.

2) Notizen für vergleichende Statistik. Nach Tabelle 33 sind als von der kath. zur evang. Kirche übergetreten (1862) angegeben in allen Ländern 2084 (excl. Berlin), speciell in Oesterreich 520, Preußen 1280, (Rheinprovinz 93, Westphalen 32, Posen 111, Schlesien 526), Baiern 35; — von der evang. zur kath. zusammen 591, speciell in Oesterreich 188, Preußen 261 (Rheinland 35, Westphalen 24, Posen 31, Schlesien 49), Baiern 48. Ich kann über die Richtigkeit dieser Zahlen nicht urtheilen, hebe jedoch hervor (s. meinen Status p. 75), daß nach den mir vom Ordinariat gegebenen Notizen 1861 in der Erzd. Köln 132 Protest. katholisch, 2 Kath. protestantisch wurden. — An Ehescheidungen werden aus Preußen notirt (excl. Berlin) 1184, zusammen aus den Ländern 2106. In Oesterreich sind für das Gebiet des ehemaligen deutschen Bundes im J. 1862 (also für 13,290,178 Kath.) etwas über 900 separationes a thoro et mensa verhandelt, aber keine 450 bewilligt, keine 20 Nullitätsklagen verhandelt worden. — Nach S. 11 kommt bei den Erwachsenen die einmalige Communion im Jahre als Regel vor, in manchen Gegenden aber häufiger, z. B. in Oesterreich. Das wäre günstiger, als in der kath. Kirche. — Von gemischten Ehen werden Fälle, a) wo der Mann evangelisch ist, notirt 3713, b) wo die Frau 5293; davon in der Rheinprovinz: a) 405, b) 382; Westphalen: a) 151, b) 160; Schlesien: a) 502, b) 1454; Posen: a) 189, b) 248; Oesterreich: a) 244, b) 173; Baiern: a) 453, b) 515. — Was die Parochieen betrifft, so ist (bei Preußen fehlt diese Rubrik) die größte Zahl der auf eine entfallenden Seelen durchschnittlich 3821 (in Holstein), die kleinste 868 (in Sachsen-Weimar), in Baiern 1209, (rechtsrheinisch 1143). Ueberhaupt sind (ohne Preußen) notirt 7632 Parochieen. — Auf einen Hauptgeistlichen kommen 843 Einwohner in Sachsen-Weimar, 1102 in Baiern, 1459 in der preuß. Rheinprovinz, 1823 in Westphalen, 1695 in Oesterreich. Im Ganzen gibt es 14,550 Haupt-, 450 andere Geistliche, zusammen 15,000. Rechnet man nach Tabelle 37 die Obliegenheiten derselben und erwägt: 1) daß der evang. Geistliche bei weitem nicht so viele Arbeiten hat, als der katholische, da die tägliche Messe, Beichte, Breviergebet u. s. w. entfallen; 2) daß die übrigen Functionen (Predigt, Katechese u. s. w.) bei beiden vorkommen: so ist ersichtlich, daß für die Parochieen und die Zahl der Geistlichen das Verhältniß in der evang. Kirche besser ist. — Das Einkommen betreffend (Preußen fehlt; die freie Wohnung ist nicht in Anschlag gebracht), hat das durchschnittliche Maximum (1065 Thlr.) ein Geistlicher in Mecklenburg-Strelitz, das Minimum (403 Thlr.) einer in Oesterreich. Für 8277 Stellen (die Tabelle summirt falsch 8347) ist angegeben: unter 700 Thlr. bleiben 5106, von 700—1000 haben 1900, von 1000—1400 haben 975, von 1400—2800 haben 296. Erwägt man nun, daß darunter auch die Superintendenten und höhern Geistlichen sind, bringt man bei den katholischen in Anschlag: a) die Domherren und Dignitäre der Capitel; b) die Accidentien, zumal nach Ausweis der Tabelle 33 die Beerdigungen bei den Evangelischen ohne Mitwirkung von Geistlichen sehr häufig sind, ja einzeln die Hälfte betragen, daß aber gerade bei Beerdigungen wohlhabender Personen z. B. in Oesterreich oft nicht etwa bloß 25, 50, 100 Gulden gezahlt werden, weil in Oesterreich für das Begleiten der Leichen keine Stolgebühr fixirt ist: so halte ich die pecuniäre Lage des kath. Klerus, abgesehen von dem Hülfsklerus und dem auf dem linken Rheinufer, für besser.

Ich freue mich über diese Zusammenstellung besonders aus zwei Gründen: weil ich hoffe, daß 1) dadurch auch die katholischen Bischöfe angeregt werden, für eine vollständige kirchliche Statistik Sorge zu tragen; 2) daß man beiderseits einsehen werde, daß genaue Angaben für das kirchliche Leben sehr lehrreich sind. Kennt man dann beide, so wird das einen edlen Wettstreit herbeiführen.

Prag. Schulte.

Geschichte.

Münchener historisches Jahrbuch für 1866. Herausgegeben von der historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften. München, literarisch-artistische Anstalt 1866. 520 S. gr. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Auch der vorliegende Jahrgang des Münchener Jahrbuches zeichnet sich durch Gediegenheit und ruhige objective Forschung vortheilhaft aus und eine jede seiner sechs Abhandlungen bringt der historischen Wissenschaft reellen Nutzen. Diese Abhandlungen sind:

I. „Der große Plan Heinrichs IV. von Frankreich von C. A. Cornelius." Mit musterhafter Kritik und Benutzung eines reichen noch ungedruckten Materials werden hier die traditionellen Angaben über die von diesem Könige beabsichtigte vollständige Umwandlung der europäischen Karte der Art „verarbeitet", daß der Verf. S. 59 fragen kann: „Wo ist der große

Plan? Und weiter frage ich: ist der Angriff, umfassend oder nicht, auf Spanien oder das Haus Habsburg wirklich der leitende Gedanke der Regierung Heinrichs gewesen? Wo ist die bourbonische Politik, von der die Geschichtsbücher voll sind?" In der Behandlung der letzten Schilderhebung und des Ausgangs des Königs gelang Cornelius zu dem Resultate: „Haben uns aber die echtesten Quellen in den Stand gesetzt, die Dinge wie sie wirklich lagen zu erkennen, dann hat Ravaillacs Messer nicht Europa vor einer großen Erschütterung bewahrt oder, je nachdem man es ansieht, im Keime das Heil der Welt zerstört, sondern nur eine Komödie in eine Tragödie verwandelt — und dadurch nebenher dazu beigetragen, dem Sully'schen großen Plan Credit bei der Nachwelt zu verschaffen." Es folgt dann eine kritische Erörterung über die Oeconomies royales von Sully und über dessen Verhältniß zu Heinrich IV., der in seiner zweideutigen und treulosen Politik den Minister nur als Werkzeug benutzte, um sich die Freundschaft der protestantischen Mächte zu sichern. Es wäre sehr wünschenswerth, daß die historia vulgivaga von diesen gründlichen Forschungen Nutzen zöge.

II. Der Abhandlung „die Gesetzgebung der römischen Kirche zur Zeit Gregors VII. von W. v. Giesebrecht" geht ein klarer Ueberblick über die kirchliche Gesetzgebung seit der Karolingischen Zeit voraus. Der Verf. beherrscht ganz seinen Stoff, dessen Auffassung er mit Scharfsinn wesentlich bereichert; aber er wird von katholischen Kanonisten in vielen Punkten begründeten Widerspruch erfahren. Nach Besprechung der frühern Kanonensammlungen heißt es: „Der günstigste Boden für die Literatur des Kirchenrechts blieb Italien (freilich am wenigsten Rom; merkwürdig ist, daß alle vorher erwähnten Arbeiten von Fremden herrührten, die nur durch Gregor in nähere Beziehung zu Rom gekommen waren), und hier war es auch, wo sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts an dem großen Werke, welches den Namen des Gratian trägt, zuerst das kanonische Recht zu einer besondern Wissenschaft entwickelte. Auch diese Wissenschaft wurzelt in jenen Bestrebungen der Päpste, auf dem Wege der Gesetzgebung einen geordneten Zustand in der christlichen Kirche herzustellen, die wir darzulegen suchten; Bestrebungen, die nicht allein durch den Gewinn, welchen das Papstthum aus ihnen zog, Bedeutung besitzen, sondern auch auf die ganze Culturentwicklung des Abendlandes einen sehr erheblichen Einfluß gewonnen haben. Das geschriebene Gesetz, welches seit den Tagen Carls des Großen die Macht verloren zu haben schien, begann erst in der Zeit Gregors VII. wieder seine Herrschaft zu üben." Im ersten Anhang zu der Abhandlung untersucht der Verf. des Genauern das bekannte Decret des Papstes Nicolaus II. über die Papstwahl, welches in zweifacher Gestalt auf uns gekommen. Er hält beide Texte gleichmäßig für unecht, sucht die Entstehung der Fälschungen zu erklären und aus beiden entstellten Fassungen die echte herzustellen. Der zweite Anhang verbreitet sich über die Schriften des Cardinals Deusdedit, und im dritten wird eine bisher ungedruckte, dem Papst Gregor VII. zugeschriebene Encyklika von 32 Canones aus der Bibliothek der Kirche S. Maria in Valicella mitgetheilt; aber Giesebrecht äußert selbst Bedenken, ob das Actenstück für echt zu halten sei.

III. „Eine geistliche Stadt von W. H. Riehl," eine gehaltvolle Studie zur vergleichenden Kenntniß des deutschen Städtewesens, ungemein anschaulich und mit der dem Verf. eignen feinen Beobachtungsgabe geschrieben, hin und wieder etwas ans Feuilleton streifend. Die Stadt, der Riehl nach einem angestellten Vergleich mit andern deutschen Bischofsstädten den besondern reinen und ausschließlich geistlichen Typus beilegt, ist Freising, mit deren Geschichtsliteratur, Entwicklung, äußern Physiognomie u. s. w. der Leser bekannt gemacht wird. Freising kann noch immer eine geistliche Stadt heißen. „Wer Freising nicht gesehen hat, der kennt Altbaiern nicht, und wäre er auch sonst schon weit im Lande herumgereist; denn eine Stadt, die so lange und so rein eine geistliche Stadt geblieben, war nur möglich auf der baierischen Hochfläche, und durch die Geschichte Freisings erfahren und begreifen wir erst, welch tiefe Wurzeln die geistliche Macht über ein Jahrtausend im baierischen Volksleben geschlagen hat und heute noch schlägt."

Die IV. Abhandlung, „Zur Erläuterung der Politik des Churfürsten Moritz von Sachsen von C. A. Cornelius" schließt sich an frühere Untersuchungen des Verf.'s an, über die Entstehung der deutschen Fürstenverschwörung gegen Carl V. und insbesondere über die Stellung der Churfürsten Moritz von Sachsen zu und innerhalb dieser Verschwörung, und gibt nähere Aufschlüsse über deren Ziel und Ausgang. Nicht die Erreichung der Zugeständnisse im Passauer Vertrage war das eigentliche und letzte Ziel des reichsverrätherischen Unternehmens, welches dem Vaterlande drei Bisthümer kostete und die westliche Reichsgrenze für alle Zukunft schwächte, sondern, wie des Nähern bewiesen wird, eine allgemeine Umwälzung im Reiche, eine Säcularisation der geistlichen Stifter zu Gunsten der weltlichen Fürsten unter Aufrechthaltung der Capitel zum Vortheil des gemeinen Adels. Daß die Verschwörer dieses Ziel nicht erreichten, lag an dem Widerstande Frankreichs, welches, nachdem es seine eignen Wünsche erreicht, keinen allgemeinen Religionskrieg entflammen wollte, und an den unzureichenden Mitteln, worüber die Verschworenen, als es zur That ging, geboten. Der Verf. spricht sich über die fürstlichen Reichsverräther in verdienter unbarmherziger Sprache aus. „Die deutschen Fürsten, sagt er, welche das Facit der großen Nationalbewegung des 16. Jahrhunders in ihre schmutzigen Taschen stecken wollten, der Gauner Moritz, der brutale Markgraf Albrecht und die andern Gesellen der Bande, sind von den ältern Historikern nie völlig nach Verdienst verurtheilt worden. Auch Ranke, obgleich seine scharfsinnige Forschung eigentlich erst den Weg zur richtigen Erkenntniß jenes traurigen Ereignisses geöffnet hat, läßt den Verbrechern höfliche Schonung widerfahren. Aber ihre Frevelthaten zu loben hat doch früher Niemand gewagt. Die Zeiten ändern sich. . . . Es sollte mich nicht Wunder nehmen, wenn bald von der geschickten Hand eines »vorurtheilsfreien« Historikers der Churfürst Moritz von Sachsen in die Mitte unsrer Walhalla gestellt würde als der eigentliche deutsche Nationalheld und als das Muster für die Epigonen." Vorläufig wird mancher dieser „vorurtheilsfreien" (oder „wissenschaftlichen") Historiker über Cornelius mit „sittlichem Unwillen" erfüllt werden.

In No. V: „Kaiser Sigmund und Herzog Philipp von Burgund," führt uns Franz v. Löher, mit der betreffenden Zeitperiode schon durch seine frühern Schriften bekanntlich durchaus vertraut, mitten in den innern Vorfall des deutschen Reiches in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, und zeigt, wie Herzog Philipp durch die deutsche Unbehülflichkeit, durch die Vielgeschäftigkeit Kaiser Sigmunds, vor allem aber durch die Sondersucht der deutschen Fürsten, welchen überhaupt die meiste Schuld an dem Niedergange der Nation in Rechnung zu bringen, vollständig über Deutschland siegen konnte. Philipp war es, der das Verhältniß schuf, in welchem die Niederlande, die er dem Reiche äußerlich halb entzog, innerlich aber entfremdete, noch heute zu Deutschland stehen. Der Verf. stellt durch seine Untersuchungen die einzelnen politischen Vorgänge vielfach in ein neues Licht, und er charakterisirt vortrefflich den Herzog und die welthistorische Bedeutung seiner Politik. Philipp „wurde der große Lehrmeister jener Staatskunst, welche das mittelalterliche Staatswesen zersetzte, um seine Kräfte dem modernen fürstlichen Absolutismus dienstbar zu machen. . . . Gleichwie burgundische Hofsitte zum großen Theil auf den französischen, dann den spanisch-niederländischen, endlich auf den Wiener Hof überging, so studirte man Philipps Regierungspolitik (die dann des Nähern behandelt wird) in allen Ländern. Ludwig XI. von

Frankreich, der unter seinen Augen gelernt hatte, war sein erfolgreichster, jedoch längst nicht mehr einziger Schüler."

In No. VI. beantwortet A. Kluckhohn sehr ausführlich die Frage: „Wie ist Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz Calvinist geworden?" auf Grund neuer Documente, insbesondere der Briefe Friedrichs, welche auf Veranstaltung der Münchener historischen Commission demnächst im Druck erscheinen werden. Auch wer die begeisterte Anhänglichkeit des Verf.'s an die Gründer des pfälzischen Calvinismus keineswegs theilen kann und aus manchen seiner Prämissen andere Schlüsse zieht, wird ihm doch für seine sorgfältige Arbeit, die zugleich ein culturgeschichtliches Zeitbild von großem Werth liefert, dankbar sein. Friedrich, katholisch erzogen, dann durch seine Gemahlin für das Lutherthum gewonnen, wurde schließlich zu der „Entdeckung" geführt, daß die Augsburger Confession in ihrer ursprünglichen Gestalt vom Abendmahl des Herrn „papistisch" lehre. Diese „Entdeckung bewies dem Kurfürsten, daß die großen Reformatoren, Melanchthon nicht minder als Luther, sogar in den wichtigsten Lehren nur allmälig zu der Erkenntniß der Wahrheit vorgedrungen und selbst da noch im Irrthum befangen gewesen waren, als sie das Evangelium schon in seiner Reinheit hergestellt zu haben glaubten." Seitdem wollte er in Luther, obgleich er ihn „als ein hervorragendes Werkzeug Gottes" zu verehren fortfuhr, „das Werk der Herstellung des reinen Evangeliums" noch nicht für abgeschlossen erkennen, „sondern kam zu der Ueberzeugung, daß es der Beruf des nachfolgenden Geschlechtes sei, die übrig gebliebenen Irrthümer zu zerstören und mit der Reinheit der Lehre auch das Leben in Einklang zu bringen." Worin nun diese „Reinheit" bestand, entschied Friedrich für sich in gleicher Weise, wie es Andere in ihrer Weise entschieden, und nahm auch wohl mit „Eigenmächtigkeit ohne Zuthun der Kirche, [soll heißen: ohne Zuthun der in Frage kommenden Anzahl calvinistischer Theologen] die verhängnißvolle Erweiterung des (Heidelberger) Katechismus vor," worin (in der berüchtigten 80. Frage) die h. Messe eine abscheuliche Abgötterei genannt wurde. „Daß von keiner Seite, sagt Kluckhohn, nachträglich gegen diese fürstliche Erweiterung des Katechismus ein Widerspruch erhoben, kein Wort des Tadels laut wurde, beweist uns leider, daß Friedrich in der That im Sinne seiner Zeit handelte. Freilich kann damit nicht das »Vermaledeit«, das in der zweiten Fassung hinzugefügt wurde, entschuldigt werden. Es ist und bleibt ein beklagenswerther Ausbruch tiefer Bitterkeit [aber gewiß doch auch schlimmster Unduldsamkeit], die in Friedrichs reiner Seele sich eingewurzelt hatte, die nicht allein den Katholicismus, sondern auch das Ultralutherthum traf." Letzteres sucht der Verf. nachzuweisen. Kurfürst Friedrich war erbittert nicht bloß über die Lehre, sondern auch über das Leben der Lutheraner und seine vom Verf. („ohne an dieser Stelle Kritik zu üben," sagt dieser S. 494) darüber mitgetheilten Aeußerungen können immerhin mit zur Beantwortung der Frage dienen, in wie weit die Reformation zur Besserung der sittlichen Zustände in Deutschland beigetragen habe. An Offenheit lassen sie nichts zu wünschen übrig. Z. B. „Ob man wol in Deutschlandt auch in die 40 jar das haylig evangelium gepredigt, so seyndt wir deutschen doch alles Johannes in reden, wie man spricht, leben immer in unseren alten trappen. Die groben sünden, als fressen, sauffen, geytz, gotslestern, wuchern, unzucht treyben, so auch den heyden, die von Gott nichts wissen, ayn grewell sindt, halten wir vor kayne sind." Man sei schuldig, schreibt Friedrich am 30. Dec. 1564, für den Kaiser zu bitten, daß er in Erkenntniß des Evangeliums von Tag zu Tag zunehme, und nicht also lebe „wie ich und mein Hauffe, die wir viel Geschrei machen von der Augsb. Confession und uns derselben rühmen, daneben aber so frey und sicher leben, als ob wir solche Confession allein zu einem Deckmantel gebrauchen" u. s. w. Die sittlichen Zustände in andern Ländern, wo die reformirte Lehre ausgebreitet worden, erschienen dem Kurfürsten in einem bessern Lichte, und so fühlte er sich „zu denjenigen hingezogen, welche eine energische Bethätigung der christlichen Gesinnung im Leben, Sittenstrenge und Kirchenzucht forderten — und das waren eben die Reformirten." — Wir denken, lange vor den Reformirten hat die Kirche, so gut wie heute, dieselben Forderungen gestellt, und zu Friedrichs Zeiten, im 16. Jahrhundert, seit ihren großen innern Reformbewegungen auf das thätigste für ihre praktische Durchführung gewirkt.

Frankfurt a. M. Joh. Janssen.

Syrische Literatur.

De vita et scriptis S. Iacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia Episcopi, cum eiusdem syriacis carminibus duobus integris ac aliorum aliquot fragmentis, nec non Georgii eius discipuli oratione panegyrica, ex codicibus Vaticanis nunc primum editis et latine redditis. Dissertatio historico-theologica quam ad gradum Doctoris in S. Theologia in Univ. Cath. Lovaniensi legitime consequendum conscripsit **I. B. Abbeloos**, S. Theol. Licent. Lovanii, Vanlinthout (Bonn, Marcus) 1867. XX u. 322 S. 8. 2 Thlr.

Wir bringen hier die Erstlingsarbeit eines begabten und strebsamen jungen Orientalisten zur Anzeige, der während seines Aufenthalts in Rom auf den bedeutenden Werth der Werke des oben genannten syrischen Kirchenvaters aufmerksam gemacht, sich fleißig mit dessen Schriften beschäftigte und aus den Vaticanischen Handschriften derselben mehreres abschrieb. Eine Probe davon gibt er in dieser Dissertation, nämlich zwei metrische Reden über die Mutter Gottes und einige Fragmente aus andern Reden. Da Jacob von Sarug mit Recht als der vorzüglichste orthodoxe syrische Vater nächst Ephräm angesehen wird (Jacob wurde geb. 452, Bischof von Batnä im Gebiete von Sarug 519, gest. 21. Nov. 521) und seine Werke noch sehr wenig bekannt sind, können Liebhaber der syr. Literatur und Freunde der Patristik diese Gabe nur mit Dank und Freude in die Hand nehmen.

Die Dissertation ist mit rühmlicher Sorgfalt ausgearbeitet und leistet auf befriedigende Weise, was man von einer solchen Arbeit zu fordern berechtigt ist. Als Einleitung gibt der Verf. einen Ueberblick der syr. Literatur bis auf die Zeiten Jacobs; dann finden wir die metrische Lobrede eines gewissen Georgius, eines Schülers desselben, über sein Leben mit Bemerkungen über diesen Georgius und einem eigenen Artikel über manche Momente aus dem Leben Jacobs. Das 2. Kapitel handelt über seine Schriften, ihre Aechtheit und Integrität, und dann besonders über seine Lehre, die durch die oben erwähnten Fragmente erläutert wird. Die dogmatischen Punkte, worüber gehandelt wird, sind die Trinität, Schöpfung, Erbsünde und Erlösung, das künftige Leben, die Nothwendigkeit der Gnade, die Eucharistie und Messe, das Lehramt und der Primat in der Kirche, die Fürbitte der Heiligen, die abgeschiedenen Seelen, dann besonders die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die von Manchen angefochtene Orthodoxie Jacobs in diesem Punkte wird durch äußere und innere Gründe erwiesen, vor Allem durch bedeutende Stellen aus seinen Werken. Nach dieser sehr ausführlichen Beweisführung bespricht der Verf. ebenso genau Jacobs Lehre über die allerf. Jungfrau. Bei diesem Artikel bieten zwei Punkte Schwierigkeiten, worüber zwei eigene Paragraphen handeln, nämlich die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä und die Art der Geburt Jesu. In Bezug auf den ersten Punkt ist das Resultat, Jacob von Sarug spreche zwar nicht direct und ex professo die unbefleckte Empfängniß aus, rede aber von der über alle Heiligen erhabenen vollkommenen Reinheit der Mutter Gottes so, daß implicite auch die Freiheit von der Erbsünde

darunter verstanden werden müsse. Daß Jacob an mehrern Stellen sagt, der h. Geist habe „Maria vor der Empfängniß des ewigen Wortes gereinigt und geheiligt", sucht der Verf. dahin zu erklären, daß dadurch nur gelehrt werde, der h. Geist habe die schon rein Empfangene bei der Incarnation des Logos noch mehr geheiligt und in einen höhern Gnadenzustand erhoben. S. 191 bemerkt er übrigens richtig, daß das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä zu jenen gehöre, quae a singulis fidelibus non semper et ubique aut saltem non directe et explicite tenebantur. Liest man die in der ersten Rede über die Mutter Gottes vorkommenden Stellen ohne Rücksicht auf andere Aeußerungen, so kann man nicht ohne Zwang die orthodoxe Lehre herausklügeln. Vergleicht man dieselben aber mit andern Stellen, wo er von der „beständigen" Reinheit Maria's spricht und sie z. B. iustitia nunquam laesa nennt, so läßt sich wohl sagen, daß er in dem poetischen Redeflusse sich minder genau ausgedrückt und wirklich habe sagen wollen, daß der h. Geist bei der Incarnation über sie kommend sie, die sonst allzeit Reine, noch mehr geheiligt habe.

Schwieriger ist es, Jacob gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß er der Mutter Gottes Schmerzen bei der Geburt Jesu zugeschrieben habe; denn er bemerkt öfter, daß sie wie Gebärende Schmerzen empfunden, ihre Jungfrauschaft aber sei stets unverletzt geblieben. Diese Lehre von ihrer beständigen Jungfräulichkeit betont Jacob oft und stark mit den entschiedensten Ausdrücken. Bezüglich der Schmerzen sagt der Verf. S. 198: Ex hac difficultate aliquis forte ita se expediat, ut asserat auctorem nostrum, ubi affirmat dolores parientis in Maria obtigisse, tantummodo loqui de molestiis, quae non sint proprie dolores partus, sed quas in *curando* divino suo filio perpessa est, aliisque incommodis et difficultatibus, atque ideo cum iis coniunxisse etiam *infantium dolores*. Allein es ist von Schmerzen **bei** der Geburt, nicht **nachher** die Rede. Das Gesuchte seiner Erklärung wohl fühlend, fährt der Verf. fort: Vix tamen, ut opinor, poterit huiusmodi explanatio cum obvia et naturali verborum sensu componi, eamque ceu coniecturam potius quam ut sententiam profero meam. Es sei mir erlaubt, meine Ansicht beizufügen. In dem Wintertheile des großen Maronitischen Breviers kommt eine Stelle Jacobs vor, worin er wörtlich sagt: „Jesus ließ es zur Zeit seiner Geburt seine Mutter fühlen, daß er hervorging, damit die Jungfrau nicht glaube, sie gebäre bloß einen Geist." Mir scheint daher, man dürfe wohl die syr. Ausdrücke cheble und kibe so auffassen, daß dieselben nicht gerade wirkliche Geburtswehen bezeichnen, sondern einfach sagen, Maria habe es an ihrem Leibe empfunden und gefühlt, daß die Geburt vor sich gehe. In der vierten metrischen Rede contra scrutatores sagt der h. Ephräm auch, daß Jesus durch Geburtswehen hervorkam, und „da fühlte ihn die Holde." Es war also das **Gefühl** des Gebärens, ohne daß man den Ausdruck „Schmerzen und Wehen" zu betonen braucht.

So viel von dem dogmatischen Theil der Dissertation. Das philologische Moment derselben ist vertreten durch eine lateinische Uebersetzung der syr. Texte, durch Bemerkungen zu zweifelhaften und verdorbenen Stellen, durch einen Artikel über die Poesie und Metrik der Syrer und durch ein Verzeichniß der syrischen Wörter, die in dem Lexikon von Castelli-Michaelis gar nicht oder nicht in der Bedeutung, wie in Stellen der Dissertation, oder ohne Beispiel vorkommen. — Die Uebersetzung ist größtentheils richtig und correct lateinisch; mehrere Stellen jedoch sind mißverstanden oder ungenau übersetzt [1]. Die Versuche, den Text zu verbessern oder zu ergänzen, sind meist wohl gelungen. Manche Wörter sind als fehlend im Lexikon bezeichnet, die wirklich mit der rechten Bedeutung und mit Beispielen darin sich finden, die aber der Verf. nicht am rechten Orte gesucht hat.

Daß der Verf. **zwei** Reden über die Mutter Gottes aufgenommen, ist ein schönes Zeichen seiner Pietät; sonst scheint es dem Ref. wünschenswerth, daß er nur eine derselben und dazu irgend eine andere interessante Rede, z. B. de perceptione mysteriorum sanctorum, aufgenommen hätte. — Als eine Bereicherung der syrischen Patristik und als ersten Versuch auf diesem Felde muß man die Arbeit jedenfalls mit dankbarem Beifalle aufnehmen [1].

Marienberg. **Pius Zingerle.**

---

1) Für den Zweck dieses Blattes mögen **einige** Beispiele genügen. Zum 4. Verse der Lobrede des Georgius, S. 25, lesen wir: Accende oculum meum! Oculum accendere ist jedenfalls ein sonderbarer Ausdruck; der syr. Text heißt: Illumina oculos meos! V. 29 dieser Rede sagt Georgius mit Beziehung auf Js. 49, 1 und Jer. 1, 5, daß Gott den h. Jacob schon vom Mutterleibe an berufen habe. Dafür übersetzt A., Subject und Object verwechselnd, S. 29: Ex utero Dominum suum invocaverat, sicut Ieremias. — Die Verse 124—126 lauten getreu übersetzt: Et ecce, exinde doctrina eius ut mare exundavit *coepitque omnes terras ratione praeditas* (d. i. alle Geister oder Seelen, als Ackerfelder betrachtet) *irrigare* u. s. w. Dafür lesen wir bei A.: *coepitque propinare cunctis regionibus eloquentiam*. Das syr. Adjektiv maloloto hat A. mit dem Nomen maliluto verwechselt. Maloloto ist der Plur. fem.; in der Anmerkung zu S. 39 meint der Verf., es sei ein den Lexikographen unbekanntes Wort anstatt maliluto. S. 45 zu V. 203 steht: Ille est, qui ex labiis *eius* (statt *suis*) emittit aquas vivas. Dafür ist hie und da suus gebraucht, wo eius stehen sollte. — V. 320 wird von Joseph von Aegypten gerühmt, daß er besiegt habe concupiscentiam, a qua omnes heroes vincuntur. Uebersetzt wird minder passend: concupiscentiam, a qua omnes gigantes rei constituti sunt. — In der ersten Rede über die allerj. Jungfrau fällt dem Leser gleich V. 3 (syr. auzar tube) der horrende Vocativ: *o horree* beatitudinum (S. 203) als lapsus calami auf. — Die V. 9 und 10 heißen getreu übersetzt: Fili virginis, qui factus es *infans pro parvitate* (d. h. pro nobis parvis oder exiguis), da parvitati meae etc. Die Uebersetzung factus es parvulus infans ist unrichtig und eine Tautologie. — V. 24 ist übersetzt: Ditescat ex te carmen quod de pulchritudine tua instituam. Genau aber sollte es heißen: Ditescat per te carmen de pulchritudine tua et eloquatur te. — Die treue Uebersetzung des V. 24 S. 206 wäre: Purum reddamus auditum nostrum pro historia pura (de B. V. M.), ne dedecore afficiatur, sc. argumentum adeo sanctum. Minder genau finden wir S. 207: intellectum nostrum tam praeclaro argumento disponamus, ut a macula mundi simus. — Unrichtig übersetzt ist V. 89: amor frustrari nequit statt: amor solus non vituperatur, contumelia non afficitur. — Völlig verfehlt ist der Sinn der V. 265. 266, worin Jacob von dem Streite zwischen Gott und Adam sprechend sagt, daß dieser Streit durch Maria beigelegt sei. Wörtlich lauten die Verse: Lis illa magna, quae inter arbores (in paradiso) inciderat, ad inquisitionem (examen) venit et omnino desiit et facta est pax. A. las statt tegro (S. 9 im Lexikon von Castelli unter der Wurzel egar) unpassend tagoro, „Kaufmann", schon dem Metrum nach falsch, weil dasselbe ein Wort von nur zwei Sylben fordert, versteht darunter den Satan, und übersetzt S. 229: Perturbator magnus, qui hunc corruere fecerat inter arbores | iam ipse conculcatur et omnino devincitur. — Ich denke: sat prata biberunt, und man wird mir ohne Anführungen glauben, daß auch in der Uebersetzung der 2. Rede manche Verstöße gegen den richtigen Sinn vorkommen. Für den Zweck des Th. Lt.-Bl. mag das Angeführte genügen. Der Verf. möge sich aber durch diese Bemerkungen nicht abschrecken lassen, aus den von Rom mitgebrachten Schätzen mehreres mitzutheilen.

1) P. Pius Zingerle hat sich selbst um die Schriften des h. Jacob von Sarug verdient gemacht durch eine treue und lesbare deutsche Uebersetzung einiger seiner Homilieen, welche in eleganter Ausstattung bei dem Verleger unseres Blattes erschienen ist: „**Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug.** Aus syrischen Handschriften übersetzt von P. **Pius Zingerle**, Benediktiner von Marienberg. Bonn, A. Henry 1867. XII u. 107 S. kl. 8. 10 Sgr." — Die sechs Homilieen handeln von der Geburt des Herrn, der Epiphanie, dem vierzigtägigen Fasten und der Versuchung, dem Einzug in Jerusalem, dem Tode und der Auferstehung Jesu. Angehängt sind Fragmente aus andern Reden und aus Gesängen des h. Jacob über die nämlichen Stoffe aus dem syrischen Brevier. — Die Einleitung enthält einige biographische und literarische Notizen über

Literarische Notizen.

— Aus einer ausführlichen Recension der von P. Zingerle übersetzten Homilieen des h. Jacob von Sarug (S. o. Sp. 862) in dem Darmstädter ‚Theol. Literaturbl.' verdienen folgende Sätze als Beitrag zur Charakteristik, nicht des Buches, sondern des Recensenten hier mitgetheilt zu werden: „Wenn die Homilieen, welche Pater Zingerle verdeutscht hat, nur in seiner Tiroler Heimath bekannt würden, so würden Lichtstrahlen auch in das Dunkel dieses Landes fallen, in welchem das Wort Gottes schon so lange vom Leuchter gestoßen ist. . . Die Homilieen sind durch und durch evangelisch, und man staunt über die eminente Bibelkenntniß des alten Kirchenvaters, der offenbar alle Bücher der Schrift des A. und N. T. handschriftlich besaß; auf deuterokanonische oder nach protestantischem Ausdruck apokryphische Bücher ist nirgends Bezug genommen. Ueberall ist der Herr und sein Werk das Alpha und das Omega. Heilige, verdienstliche Werke, Fegfeuer und sonstige Menschenzuthat kennt Jacob von Sarug nicht; rein und unverfälscht, wie Paulus, Augustin, Luther, verkündigt er das Evangelium der Gnade. Sollten dem gelehrten Uebersetzer nicht die Augen aufgehen über das sola fide und sola scriptura? . . . Es war uns auffallend, daß unser Buch nicht in einem approbirten und recipirten katholischen Verlage erschienen ist." Es ist bei dem Verleger unseres Blattes erschienen.

— Bei R. L. Friderichs in Elberfeld erscheint ein „theologisches Universal-Lexikon zum Handgebrauche für Geistliche und gebildete Nichttheologen" in 2 starken Bänden zu dem billigen Preise von 5 Thlr. Die Herausgeber sind nicht genannt. Da in dem Prospectus „Nichttheologen aller Confessionen" als Leser ins Auge gefaßt werden, so mag die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß das Werk jedenfalls nicht für katholische Nichttheologen bestimmt sein kann. In der 1. Lieferung heißt es z. B. Abendmahl, das Mahl Jesu mit seinen Jüngern am letzten Abend vor seinem Leiden, durch seine Sinnbildlichkeit bedeutsam. . . Das gewöhnliche Mahl der Passahfeier wird in feierlichem Augenblick von Jesu dazu benutzt, den Jüngern seinen bevorstehenden Tod und dessen Bedeutung zum Bewußtsein zu bringen. Indem er der Sitte gemäß in der Rolle des Hausvaters das gebrochene Brod und den Kelch umherreicht, deutet er in jenem den zu brechenden Leib, in diesem das zu vergießende Blut an. . . Dadurch daß die Jünger Brod und Wein genossen, sollten sie den Tod auffassen als einen Tod hingebender Liebe, dessen Frucht sie genießen sollten. Eine große Streitfrage ist das Datum des letzten Mahles. . . Die Mehrzahl der Ausleger stimmt für die Unausgleichbarkeit der Angaben [der Synoptiker und des Joh.]. Gemäß dem Satze 1 Kor. 11, 26: „so oft ihr" ist dieses Mahl als kirchliche Einrichtung aufgenommen worden, zuerst, indem bei jedem Mahle desselben gedacht wurde, später als abgesonderte Feier, und zwar bald mit der Bedeutung eines Sacramentes, wie noch jetzt. Aehnliche Beispiele liefern die Artikel „Apokryphen, ArcanDisciplin, Attritio" u. a.

Jacob, Bemerkungen über seine Poesieen und Einleitungen zu den sechs Homilieen; die nöthigen Erläuterungen sind als Anmerkungen beigefügt. Diese sechs Homilieen und einige Briefe sind die einzigen uns erhaltenen prosaischen Schriften Jacobs; der Uebersetzer verspricht eine Auswahl aus den zahlreichen metrischen Reden desselben deutsch herauszugeben, falls das vorliegende Bändchen die verdiente günstige Aufnahme findet. — Eine Abhandlung über Jacob von Sarug von Prof. T. J. Lamy zu Löwen enthält die Löwener Revue catholique 1867, p. 513—525. Außer den Publicationen von Abbeloos und Zingerle ist in derselben hauptsächlich berücksichtigt: *H. Matagne*, De S. Iacobo Sarugensi. Ex Actis Sanctorum t. XII. Oct. p. 824 sq. et 927 sq. Bruxelles, Fromant 1867.

Reusch.

Zur Besprechung sind in Aussicht genommen:

Ennen, Geschichte der Stadt Köln 2. u. 3. Bd.
Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd.
Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum.
Jung, Baaders Societätswissenschaft.
Kleutgen, Theologie der Vorzeit, 1. Bd., 2. Aufl.
Kluckhohn, Briefe Friedrich des Frommen.
Mühlbauer, Thesaurus resolutionum S. Congr. Conc.
Schäzler, Neue Unters. über das Dogma von der Gnade.
Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte, 3. Bd. (Mittelalter).
Leben der h. Theresia, übersetzt von A. K. und von Gräfin Ida Hahn-Hahn.

Die Redaction bittet die Herren Mitarbeiter, welche die Recension einer dieser Schriften übernehmen wollen, um gef. Benachrichtigung.

Correspondenz der Redaction. — No. 42: Dankend erhalten. — No. 77: Ich bedauere sehr. Wissen Sie keinen Andern? — No. 120: Dankend erhalten: Mir ist nichts mitgetheilt worden. — No. 123: Da ich auf zwei Briefe keine Anwort erhalten, suche ich einen andern Rec. — Hrn. Pf. Braun, Hochwürden zu Hahn: Erhalten.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 25. Nov. 1867. № 24.

Alttestamentliche Literatur.

Ueber den **Jehovaengel des Alten Testaments.** Von Lic. **Aug. Rohling** in Münster. (Besonders abgedruckt aus der Theologischen Quartalschrift, 48. Jahrg. 3. und 4. Quartalheft.) Münster, Theissing 1866. 90 S. 8. 10 Sgr.

Studien über die **Echtheit des Pentateuchs.** Erster Theil. Untersuchung der Ergänzungshypothesen. Von **B. Neteler.** Münster, Regensberg, 1867. VIII u. 162 S. 8. 20 Sgr.

Beide Schriften behandeln viel ventilirte pentateuchische Fragen, ohne dieselben ihrer Lösung wesentlich näher zu bringen. Ich glaube mich darum auf eine kurze Anzeige beschränken zu dürfen.

1. Rohling erörtert die Frage, ob unter dem im A. T., namentlich im Pentateuch von Gen. 16, 7 an, vielfach erwähnten „Boten Jehova's" ein Engel als Gesandter und Repräsentant Gottes oder der göttliche Logos zu verstehen sei, ob es sich also dabei um eine bloße Manifestation Gottes oder um eine Theophanie handle. Er entscheidet sich für die erstere Ansicht, während die beiden kath. Exegeten, welche vor ihm zuletzt die Frage behandelt haben, Reinke und P. Scholz, die letztere Ansicht vertheidigen. Zur Entscheidung wird die Controverse wohl nie gebracht werden; die Argumente pro und contra können auch wohl nicht mehr vermehrt und verschärft werden; es handelte sich also für den Verf. wesentlich um eine übersichtliche Zusammenstellung der für seine Ansicht sprechenden Gründe und um eine Beseitigung der dagegen vorgebrachten Einwendungen; der letztern Aufgabe hat er meines Erachtens weniger gut genügt, als der erstern. Im Einzelnen habe ich Folgendes zu erinnern.

Die Uebersetzung von מַלְאַךְ יהוה durch „Engel Jehova's" ist nicht genau: מַלְאָךְ heißt zunächst nur „Bote, Gesandter", und der vollständige Name für die Engel ist „Boten Jehova's," woraus erst die Bezeichnung eines Engels durch das alleinstehende מַלְאָךְ abgeleitet ist. — S. 13 erklärt R., er halte „den Logos für den eigentlichen Hintergrund des Jehovaengels," d. h. er versteht unter Jehova und Elohim in der Formel „der Bote Jehova's oder Elohims" die zweite göttliche Person (S. 17). Es werden damit zwei Fragen nicht strenge genug aus einander gehalten: zunächst ist zu entscheiden, ob der „Bote Jehova's" ein Engel oder der Logos ist, und das ist der eigentliche Fragepunkt; die weitere Frage, ob, wenn es ein Engel ist, dieser der Gesandte und Repräsentant der Gottheit oder einer bestimmten göttlichen Person sei, hängt damit nicht nothwendig zusammen und ist auf dem Standpunkte der alttestamentlichen Offenbarung nicht zu entscheiden; auch durch die flüchtigen Bemerkungen S. 17 über Joh. 1 wird sie nicht gelöst. — S. 16 behandelt R. die Namen יהוה und הָאֱלֹהִים als wesentlich gleichbedeutend und stellt sie dem Namen אֱלֹהִים gegenüber. Das ist ungenau: der zweite Name steht dem dritten näher als dem ersten.

Wenn der Verf. die Literatur nicht vollständiger angeben wollte, als S. 10. 12 geschieht, hätte eine Verweisung auf Reinke und P. Scholz genügt, deren Angaben übrigens weder vollständig noch ganz correct sind. Bei Tertullian ist z. B. auch de carne Chr. 3, 6.; c. Marc. 3, 9; 4, 10 zu vergleichen; bei Hieronymus auch c. Jov. 1, 20; in Dan. 8, 15; bei Augustinus c. Adim. 9. Estius, Corn. a Lapide, Pererius (in Gen. p. 1154) und andere Exegeten ihrer Zeit halten den angelus Domini für einen Engel; vgl. *W. Smits,* l. Exodi t. 1, p. CXXI. Von neuern Erörterungen hätte — zumal in der Tübinger Quartalschrift [1]) — wenigstens die von Kuhn, (Dogmatik II) eine Erwähnung verdient. Die ausführlichste in unserm Jahrhundert von katholischer Seite veröffentlichte Vertheidigung der Ansicht, daß der Bote Jehova's ein Engel gewesen, scheint in Deutschland kaum bekannt geworden zu sein; es ist ein englisches Werk von 620 Seiten: Theophania, by *Twinrock Elmlicht*, Esq. [pseudonym?], London 1857. — Die Angabe S. 13. 50, Bertheau verstehe unter dem Engel Gottes einen Propheten, ist ungenau; nur Richt. 2, 1 deutet Bertheau so. — Verwundert hat mich, daß S. 4 die Vertheidigung der „Lesart" der Vulgata Ps. 110, 3 von Kaulen (Katholik 1865, II, 129) für „überzeugend" erklärt wird.

2. Viel ungünstiger muß ich über die Schrift von Neteler urtheilen. Sie kritisirt die sog. Ergänzungshypothese (vgl. meine Einl. § 11), wie sie von K. H. Graf [2]), de Wette, Stähelin,

1) S. 11 citirt der Verf. bei Erwähnung der Synode von Sirmium Mansi statt Hefele, Conc.-Gesch. I, 618.

2) Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen von *Karl Heinrich Graf*, Doctor der Theol. und Phil., Prof. an der k. Landesschule zu Meissen. Leipzig, T. O. Weigel 1866. X u. 250 S. 1 Thlr. 10 Sgr. In der ersten Untersuchung: „die Bestandtheile der geschichtlichen Bücher von Gen. 1 bis 2 Reg. 25" (S. 1—113) bekennt sich Graf zu der Ansicht: aus einer Urschrift, dem alten Geschichtsbuche des „Elohisten", sei durch wiederholte Ueberarbeitung, Erweiterung und Fortsetzung der Geschichtserzählung die Gesammtheit der Bücher entstanden, die jetzt den ersten Theil des A. T. bilden (Pent., Jos., Richt., Sam. u. Kön.); von jedem folgenden Bearbeiter seien die in der Zwischenzeit verfaßten Geschichtswerke benutzt, zum Theil wörtlich excerpirt worden, und es sei Aufgabe der Kritik, diese Quellenschriften zu erkennen und ihren einzelnen Verfassern zuzuweisen (S. 3). In Bezug auf den Pent. nimmt er an, ein älteres Werk sei nach mündlichen und schriftlichen Quellen zuerst im 8. Jahrh. von dem „Jehovisten", dann im 7. Jahrh. von dem „Deuteronomiker" (Jeremias?) überarbeitet worden. Soweit stimmt Grafs Ansicht im Wesentlichen mit der von Knobel, Bleek u. A. überein; die Hauptaufgabe der ersten Untersuchung ist aber, nachzuweisen, daß die Cultusgesetze im Lev. und in Theilen von Ex. und Num., welche gewöhnlich für älter als der Jehovist gehalten werden, nachexilischen Ursprungs, von Esdras gesammelt und um 400 v. C. dem Pent. einverleibt worden seien (S. 94. 72. 75). Das Verfahren Grafs unterscheidet sich von dem in § 11 meiner Einl. charakterisirten Verfahren anderer „Kritiker" nur durch größere Kühnheit. — In der zweiten Untersuchung: „Das Buch der Chronik als Geschichtsquelle" (S. 114—247) sucht Graf zu beweisen, der Verfasser der Chronik,

Bleek, Knobel und Ewald vorgetragen wird. Der Hauptfehler in der Anlage des Buches liegt darin, daß der Verf., — statt zuerst die Ergänzungshypothese in ihren Grundzügen und in ihren einzelnen Formen darzustellen, dann die Grundsätze und das Verfahren ihrer Vertreter im Allgemeinen zu charakterisiren und demnächst die in Betracht kommenden Einzelfragen in bestimmte Kategorieen geordnet zu behandeln — jeden der fünf genannten Kritiker für sich und die von ihnen vorgebrachten Argumente in der Reihenfolge, wie sie sich darbieten, behandelt. Diese Anordnung hat nicht nur sehr lästige Wiederholungen zur Folge (von den „Gottesnamen" wird wenigstens an drei Stellen gesprochen, S. 66. 85. 102), sondern macht für solche, welche mit dem Gegenstande nicht schon genau bekannt sind, die Orientirung im Ganzen und das Verständniß im Einzelnen so gut wie unmöglich. Ausschließlich für Fachgelehrte hat aber N. nicht geschrieben, vielmehr nach S. 159 auch für Leser, für welche die hebr. Wörter lateinisch transscribirt und übersetzt werden müssen. Für die Fachgelehrten bietet er auch nichts Neues von Bedeutung: die vielen richtigen Bemerkungen, welche er vorträgt, finden sich größtentheils — und durchgängig besser begründet und klarer entwickelt — schon bei Ranke, Welte u. A., und viele Punkte sind ganz ungenügend behandelt. So wird S. 61 über das Verhältniß von Gen. 1 und 2 nur gesagt: „Zwischen Gen. 2, 4—25 und Gen. 1 bis 2, 3 können höchstens Kritiker, welche von den Naturwissenschaften wenig verstehen und den hebr. Text nach unerwiesenen Voraussetzungen auffassen, einen Widerspruch finden, wenn sie im 1. Cap. die Stufenfolge mit Zeitfolge verwechseln und im 2. Cap. das Verhältniß der Geschöpfe zum Menschen für geschichtliche Zeitfolge ansehen." (Was S. 121 bemerkt wird, macht die Sache nicht klarer.)

Was die Darstellung betrifft, so sollten in einer wissenschaftlichen Abhandlung burschikose Redensarten nicht vorkommen, wie, um nur Beispiele von den beiden ersten Seiten zu wählen: „Grafs vier biblische Buben; der Elohist ist in der ganzen Darstellung ein gutmüthiger Junge, der Deuteronomiker ein schlauer Bursche, bei dem sich die Vermuthung nahe legt, daß er von der kritischen Schule die Approbation zum Bibelschreiben erhalten hat; aller guten Dinge sind drei und somit mag noch ein dritter Ausspruch folgen, den Hr. Graf . . . von sich gibt."

Reusch.

Biblischer Commentar über **die Psalmen** von **Franz Delitzsch,** Dr. und Professor der Theologie. Neue Ausarbeitung. Mit Beiträgen von Prof. Dr. *Fleischer* und Consul Dr. *Wetzstein*. A. u. d. T.: Biblischer Commentar über das Alte Testament. Herausgegeben von *Carl Friedr. Keil* und *Franz Delitzsch.* Vierter Theil: Poetische Bücher. Erster Band: die Psalmen. Leipzig, Dörffling u. Franke 1867. VI u. 798 S. 8. 4 Thlr. 20 Sgr.

Wenn ein katholischer Laie die Lectionskataloge der protestantischen Universitäten im Fache der Theologie zur Hand nimmt, wird ihn das Ueberwuchern der exegetischen Collegien in Staunen setzen. Zu Jena behandelten im 2. Sem. 1867 von 11 theologischen Vorlesungen sieben, zu Königsberg von 15 acht, zu Berlin von 28 sechszehn biblische Gegenstände. Mit dieser Richtung, ganz im Gegensatze zur ältern Schule, hängt die schriftstellerische Thätigkeit enge zusammen. Nehmen wir die historischen Forschungen aus, so liegen die andern theologischen Disciplinen, Dogmatik, Moral und Kirchenrecht, so gut wie brach; sie werden von der Exegese immer mehr und mehr aufgesogen. In ihr concentrirt sich, wie einst in der Scholastik, die ganze Theologie der protestantischen Neuzeit. Daß dies ein ungesunder Organismus ist, liegt auf der Hand, berührt uns aber hier nicht weiter, da wir nur die Thatsache constatiren wollten.

Indeß haben sich auch auf diesem verhältnißmäßig engen Felde der geistigen Thätigkeit die Kräfte nicht nach allen Seiten hin gleich vertheilt, sondern mit fast unwiderstehlicher Neigung sich einigen Partieen der biblischen Literatur besonders zugewendet, unter denen im A. T. die Psalmen den ersten Rang behaupten. Innerhalb der letzten Jahrzehnte sind gerade von den Häuptern der conservativen wie der fortschrittlichen Partei, Hengstenberg und Delitzsch, Hupfeld und Hitzig, eingehende und vielfach bahnbrechende Werke über die Psalmen erschienen. Der Grund davon liegt weniger in ihrer geschichtlichen oder theologischen Wichtigkeit, als in der Universalität ihres Inhaltes. Feiner Sinn für Aesthetik, Sprache und die „Witterungen der Seele" haben hier ein unerschöpfliches und, ich möchte beifügen, meist neutrales Gebiet, wo sich die Forscher aus feindlichen Lagern die Hand freundlich bieten könnten. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, stehen selbst Genesis und Job hinter den Psalmen zurück, die eine so starke Anziehungskraft haben, daß sich auch pure Sprachforscher mit ihnen beschäftigten, wie Justus Olshausen, der dies ausdrücklich hervorhebt. „Zuvörderst muß ich bemerken, sind seine Worte, daß ich nicht, wie so zu sagen alle übrigen Ausleger der Psalmen, Theolog bin ... Mir kam es lediglich darauf an, wo möglich einen Beitrag zur Gewinnung einer correctern philologischen Grundlage für das Verständniß der Psalmen zu liefern" [1].

Ich sagte mit Absicht, auf diesem Gebiete „könnten" sich auch Gegner die Hand reichen; denn in der Wirklichkeit findet es nicht statt. Hupfeld, der seine Psalmenerklärung (4 Bände, 1855—62) vorzüglich gegen die von Hengstenberg (4 Bände, 1842—47; 2. Aufl. 1849—52) gerichtet hat und in seinen Angriffen und Herabwürdigungen dieses „bestverleumdeten" Gelehrten kaum von Hitzig (2 Bände, 1863. 65) übertroffen wird, charakterisirte den inzwischen auch ans Licht getretenen Commenter von Delitzsch (2 Bände, 1859. 60) mit folgenden Worten:

„In seiner überschwänglich sentimentalen und salbungsvollen Weise, womit er (Delitzsch) alle Gegensätze und Schwierigkeiten gleichsam verschmieren und das Verrottete herstellen zu können meint; mit löblichem Streben nach Akribie, aber mehr in rabbinischer Weise, in Kleinigkeiten, ohne tiefern grammatischen Blick; mit viel literarhistorischen, besonders rabbinischen Curiositäten verbrämt, aber im Ganzen ohne solide Gründlichkeit; auch die Uebersetzung in verfehltem Geschmack" (IV, 478).

Diese erste Bearbeitung litt wirklich an Ueberschwänglichkeiten, die fast nicht zu ertragen waren; die Uebersetzung war hart und gespreizt, das outrirte „Jahawah (Jăhăwâh)" statt „Jahve" kleinlich, und Stellen, wie:

„Das erste Buch der Tora erzählt uns, wie die Ursprünge aller Dinge, so auch die Ursprünge der Poesie. An dem Freudenrufe Adams über das neugeschaffene Weib, diesen das Wesen des Weibes aussagenden und das Wesen der Ehe weissagenden geflügelten Worten, sehen wir den noch ungeschiedenen Anfang, auf welchen Poesie und Prosa zurückgehen; in der Zeit vor der Sünde gab es noch keine Poesie, weil keine Kunst, und noch keine Prosa, weil keine Alltagsstimmung. In der Zeit der Sünde begegnen uns dann Musik und Poesie zuerst im Hause Lamechs, beide als Gewächse auf dem Boden der Weltlichkeit. Die Kunst der Poesie und die Kunst der Musik sind in Sünde empfangen und geboren" (II, 373) —

waren ganz geeignet, sarkastischen Widerspruch heraufzubeschwören. Nichtsdestoweniger war Hupfelds Urtheil ebenso lieblos als ungerecht, und würde es von dieser zweiten Bearbeitung noch mehr

ein Levit im 4. Jahrh. v. C., habe die Berichte der ältern Bücher des A. T. den veränderten Anschauungen seiner Zeit durch willkürliche Aenderungen anbequemt und mit heterogenen Elementen aus spätern Quellen vermengt (S. 121. 183. 217); als urkundliche Quelle für die alte Geschichte habe sein Werk fast gar keinen Werth; wichtig sei es nur als Urkunde über den Geist und Charakter der Zeit, in der es verfaßt worden sei (S. 267). Es ist dies im Wesentlichen die Auffassung, welche früher von Gramberg und de Wette vorgetragen, von Movers, Keil u. A. bekämpft worden ist; vgl. meine Einl. § 47.

1) Die Psalmen. Erklärt von J. Olshausen. Leipzig 1853 (Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum A. T. 14. Lief.) Vorrede.

sein, wenn er es nicht selbst zuvor noch zurückgenommen hätte. „Eben erst, schrieb er (20. Oct. 1863) an D., kommt mir Ihre Klage über mein Urtheil am Schlusse meines Psalmenwerkes zu Gesichte. Die Klage ist so milde, antwortet so wenig der Bitterkeit des Urtheils und schlägt dabei Saiten an, die in mir noch nicht abgestumpft sind — daß sie mir ins Herz und Gewissen gegriffen hat." Hupfeld starb unterdessen, sein hartes Wort blieb in der zweiten von Riehm besorgten Ausgabe leider unverändert stehen.

Die erste Ausgabe des Commentars von D. umfaßte zwei Bände von 657 und 530 Seiten; in der neuen Umarbeitung fielen die Nachträge, II, 451—530, aus, dagegen wurden vier Excurse von Wetzstein S. 788—796 [1]) aufgenommen und das Ganze in Einen Band zusammengedrängt. Der außerordentlich compresse Druck zeigt aber auf den ersten Blick, daß die materielle Einbuße unbedeutend ist, und eine nähere Vergleichung bestätigt die Wahrheit dessen, was D. im Vorworte nach Anführung der neuesten Literatur (Ewald, 3. Aufl. 1866; Böttcher, neue krit. Aehrenlese, 2. Abth. 1864; von Ortenberg, Zur Textkritik der Ps. 1861; Kurtz, Zur Theologie der Ps. 1865; Kamphausens Psalmenerklärung in Bunsen's Bibelwerk 1863; dazu Hupfeld und Hitzig) sagt: „An äußern Anläßen zur Revision meines eigenen Commentars fehlte es mir also nicht, aber auch nicht an Einsicht in dessen Mängel." Wie schwer wiegt ein solches Wort aus dem Munde eines Mannes von so eminenter Begabung!

Ich will mich, ausgehend von der „Einleitung in den Psalter" (S. 1—54) nicht an Kleinigkeiten anklammern, über die man mit D. rechten könnte, wenn er z. B. S. 7 sagt: „Psalmen Davids des noch Ungesalbten enthält der Psalter so wenig als das N. T. Schriften der Apostel vor Pfingsten," noch an judaische Capricen, nach denen die gegenwärtige Eintheilung der Bücher des A. T. wunder welche principielle und „heilsgeschichtliche" Wichtigkeit hat, noch an solche Objecte — z. B. Strofik (sic) der Psalmen, Tempelmusik, Psalmodie, Ueberschriften u. s. w., — bei denen man über den engen Kreis subjectiver Anschauungen kaum hinauskommt; ich will gleich auf jene lehrreichen Paragraphen übergehen, in denen D. (VIII) von den Uebersetzungen und (IX) von der Geschichte der Psalmenauslegung handelt, sammt dem letzten Paragraphen (X): Theologische Vorbetrachtungen. Während Winer noch in der 6. Aufl. der Gramm. des neutest. Sprachidioms (S. 36, Anm. 3) kurzweg sagt: „Der (griechische) Psalmenübersetzer ist überhaupt einer der gedankenlosesten," und Hupfeld den Text der LXX „voll von Mißverständnissen und Sinnlosigkeiten" nennt (IV, 472), lesen wir bei D.: „Die Sage von den LXX Dolmetschern bezieht sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nur auf die Tora; die Uebersetzungen der andern Bücher sind jünger und von verschiedenen Verfassern. Diese alle hatten nur einen aus Consonantenschrift bestehenden und mannigfach glossirten, überhaupt noch nicht, wie später, masoretisch festgestellten Text vor sich und übersetzten diesen, ohne um die höhere auslegerische und künstlerische Aufgabe des Uebersetzers zu wissen, buchstäblich und häufig sich unklar. — Nichtsdestoweniger ist diese Uebersetzung als ältester Schlüssel zum sprachlichen Verständniß der alttestamentl. Schriftdenkmäler, als ältester Spiegel des bescheidener kritischer Prüfung nicht zu entziehenden altlest. Textes und als gewichtige Controle des in Talmud, Midrasch und überhaupt der außerägyptischen Nationalliteratur überlieferten Schriftverständnisses von unschätzbarem Werthe." Zur weitern Bemerkung: „Die hohe Verehrung, welche die LXX bisher genossen hatte, schlug, als es zum Bruche zwischen Synagoge und Kirche kam, in das Gegentheil um, so daß man den Tag, wo diese Uebers. vollendet ward, dem Tage des goldnen Kalbes verglich," findet sich das Originalcitat (Soferim,

1) I. Die Symbolik des Waschbeckens und des Schuhes. Zu Ps. 60, 11. II. Ueber die *υἱοὶ Βαϊάν*. 1 Macc. 5, 4. Zu Ps. 80. III. Ueber den Vogelnamen דְּרוֹר. Zu Ps. 84, 4. IV. Ueber die landwirthschaftliche Bedeutung des Wortes מַעֲנִית. Zu Ps. 129, 3.

1, 5, vgl. dazu Taanith f. 40. c. 1) bei Haneberg (Gesch. der bibl. Off. 3. Aufl. S. 777). Nicht deutlich spricht sich D. S. 31 ff. über das Verhältniß der verschiedenen lateinischen Texte aus. Die Sache verhält sich so: Der älteste lat. Text, den wir zum Psalter noch ganz besitzen (bei *Blanchini*, Vindiciae can. script. 1740 und *Sabatier*, Bibl. sacr. lat. versiones antiquae, 1751) heißt gemeinhin die Itala. Sie unterzog Hieronymus zu Rom einer ersten, und später in Bethlehem einer zweiten Revision. Endlich übersetzte er den Psalter ganz unabhängig aus dem Hebräischen. Die erste Revision erhielt sich im Missale und heißt Psalterium Romanum, die zweite wurde in die Vulgata und das Brevier aufgenommen und heißt Ps. Gallicanum. Die Uebers. direct aus dem Hebräischen findet sich nur in den Werken des Hieronymus, sowie der Text der Itala bei den ältesten Vätern und in den eben bezeichneten Specialausgaben [1]). — Wenn D. S. 39 bemerkt, daß der (arabische) Psalmencommentar des Karäers Jefeth theilweise durch Bargès bekannt geworden sei (seit 1846), so füge ich dem noch bei, daß derselbe Gelehrte mittlerweile die Psalmenübersetzung des Jefeth (arabisch und lateinisch) ganz herausgegeben hat. — Während Hupfeld von den Auslegern unter den Kirchenvätern, „deren viele genannt werden" (IV, 473), nur zu sagen weiß, daß sie „keine wissenschaftliche Ausbeute geben," und der spätern kath. Exegeten mit Ausnahme von Agellius, den er aber nicht kennt, mit keiner Silbe gedenkt, widmet D. den erstern ein paar warm geschriebene Blätter (S. 34—38), und hat er für die letztern wenigstens Worte der Aufmunterung, indem er sagt: „Möchte in der römisch-kath. Kirche der eifrige Fleiß Bade's und Reinke's, das edle Streben Scheggs und Königs Vielen zum Vorbilde gereichen" (S. 45). — Der letzte (10.) Paragraph der Einleitung (Theologische Vorbetrachtungen, S. 45—54) behandelt das Verhältniß der Psalmen: 1) zur Weissagung des künftigen Christus, 2) zum gesetzlichen Opfer, 3) zur neutestamentl. Glaubensgerechtigkeit, 4) zu den letzten Dingen. „Als David, sagt unter anderm D. über den ersten Punkt, Schöpfer der gottesdienstlichen Psalmenpoesie wurde, war die Verheißung messianisch geworden; ihr Fingerzeig wies die Hoffnung der Gläubigen auf den König Israels und zwar auf David und seinen Samen. Aber bald wies sich aus, daß in diesem Könige wie in Salomo derjenige, welcher die volle Wirklichkeit der Messiasiden ist, noch nicht erschienen sei, und als das davidische Königthum in der spätern Königszeit seinem heilsgeschichtlichen Berufe immer unähnlicher ward, da brach die messianische Hoffnung mit der Gegenwart völlig, und diese wurde nur der dunkle Grund, von welchem das Messiasbild als ein rein zukünftiges sich abhob. Der »Sohn Davids«, um den die Prophetie der spätern Königszeit kreist und den auch Ps. 2 den Königen der Erde, daß sie ihm huldigen, vorführt, ist eine eschatologische Person. — Auffällig ist, daß die Zahl dieser Psalmen so klein ist, und daß die Gemeinde der nachexilischen Zeit den Psalter nicht um einen einzigen im engern Sinn messianischen Ps. bereichert hat." Trotz dieser geringen Zahl theilt sie D. in fünf Klassen: in unmittelbar eschatologisch-messianische, in typisch-messianische, in typisch-prophetisch-messianische, in mittelbar eschatologisch-messianische, in eschatologisch-jehovische Psalmen. Ich bin kein Freund von Rubriken, zumal bei Gegenständen, die einen engen Kreis beschreiben und unter sich keinen Zusammenhang haben, wie es bei den messianischen Ps. der Fall ist. Will man sie doch scheiden, so erachte ich nur zwei Klassen für zulässig, die ich objectiv- und subjectiv-messianische nennen möchte. Objectiv-messianisch sind solche Ps., in denen der Dichter sich vom Messias bestimmt unterscheidet, in denen der Messias das Object ist, das er besingt, anredet, verherrlicht; subjectiv-messianisch jene, in denen sich der Dichter mit dem Messias identificirt. Zur ersten Klasse gehören Ps. 2, 45, 72 und 110, zur zweiten Ps. 16, 22

1) Vgl. Reusch, Einl. § 74, 3.

und 69 (nach hebr. Zählung). Nur mittelbar prophetischen Inhalts sind jene Psalmen, die D. eschatologisch-jehovische, später (S. 568) theokratische nennt und wozu er Ps. 93, 97 und 99 zählt, die alle mit יהוה מלך (Dominus regnavit, der Herr ist König) beginnen. „Diese theokratischen Ps., sagt er S. 568, bilden mit den christokratischen zwei einander parallel laufende Reihen der Weissagung auf die Endzeit. Die eine hat zum Zielpunkt den Gesalbten-Jahve's, die andre Jahve selbst. Diese beiden Reihen convergiren im A. T. zwar, kommen aber nicht zusammen. Erst die Erfüllungsgeschichte macht es klar, daß die Parusie des Gesalbten und die Parusie Jahve's eine und dieselbe ist."

Ich wüßte nicht leicht zwei Gelehrte, die sich gegenseitig so ergänzten, wie Hupfeld und Delitzsch in ihren Psalmencommentaren: beide gleich an gründlichen Kenntnissen und jeder wieder mit eignen Vorzügen begabt; der erste ausgezeichnet durch geschmackvolle Uebersetzung und historische Nachweise, die zweite durch theologischen Tiefblick. D. geht auf die geschichtliche Entwicklung der Psalmenexegese nicht ein, der Hupfeld große Sorgfalt zugewendet hat, wogegen er vor jeder theologischen Erörterung einen innerlichen Schauder empfindet. Hupfeld übersetzt mit dichterischem Anhauche, der bei D. gänzlich fehlt. Wenn auch Absonderlichkeiten, wie (Ps. 2, 5)

> dann wird er richt'n an sie Rede des Grimms,
> auflodernd im Zorn sie niederdonnern

(1. Aufl. I, 10), um den hebräischen Rhythmus zu veranschaulichen, nicht mehr vorkommen, wird man doch „grauſ'test Völker an" (für: du schaltest die Völker) kaum hingehen lassen. Nachbildungen des Grundtextes dürfen wenigstens nicht undeutsch sein. Auf dem Gebiete der Sprachforschung beschreibt Hupfeld bald einen weitern, bald einen engern Kreis als D., indem er ganz eigentlich lexikographisch eine Reihe von Wörtern erklärt, während sich D. mit der Nachweisung der eben hier zutreffenden Bedeutung begnügt, dagegen einen größern Gebrauch vom Rabbinischen und den Dialekten macht und insbesondere das Arabische, auch in der syntaktischen Fügung, glücklich verwerthet [1]).

D. erlaubt sich auch eine „bescheidene" Kritik des gegenwärtigen Textes. 16, 10 entscheidet er sich gegen Hengstenberg, Hupfeld u. s. w. für הסידך: „Du wirst nicht hingeben deinen Frommen zu sehen die Grube" (Vulg. nec dabis sanctum tuum videre corruptionem). 22, 17 bleibt er zwar bei der Lesart כארי (wie ein Löwe), erklärt aber כארו (sie haben durchbohrt) für gleich berechtigt. Höchst eigenthümlich, wenn auch keine Abweichung vom Texte ist seine Auffassung von על־מות am Ende des 48. Ps. Er übersetzt:

> Damit ihr erzählet späterm Geschlechte:
> Daß ein solcher Elohim unser Gott auf ewig —
> Er wird uns führen.
> . . . .
> „Nach Muth."

Somit erklärt er al-mûth als Angabe der Tonweise (wie Ps. 9, 1), am Ende stehend, statt wie gewöhnlich am Anfang. „Der ursprüngliche Schluß, fügt er noch bei, mag volltönender gelautet haben." — 2, 12 נשקו־בר bleibt D. bei der gewöhnlichen Uebers.: „küsset den Sohn." Die sprachliche Rechtfertigung läßt nichts zu wünschen übrig, besonders was er über den Mangel des Artikels aus dem Arabischen beibringt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß „Sohn" ohne nähern, erklärenden Beisatz (wessen Sohn der Dichter meine) nahezu unverständlich ist, weßhalb ich lieber mit Hieronymus adorate pure übersetzen möchte. Doch genug. Ex ungue leonem. Auch bloß sprachlich und streng philologisch betrachtet gilt von den Psalmen, was ein frommer, wenngleich nicht großer Dichter sagt:

> Hoch wie der Himmel sind die Lieder
> Und tiefer als der Ocean.

Freising. P. Schegg.

1) Z. B. חסיד (Ps. 4, 4), das Hupf. ein passives Denominativ von חסד nennt: „der Gnade theilhaftig, begnadet", führt D. zurück auf die Wurzel חס, حس, stringere, wovon ḥassa striegeln, eigentlich stringirt, sich stark afficirt fühlen (von Liebe), also: ein (Gott-)Liebender, mit activer Bedeutung, wie פליט u. s. w. Zu חלכה Ps. 10, 8, wo noch Hengstenberg ein quadriliterum compositum annimmt aus חלה schwach, krank sein, und כאה, moerore affectus fuit (I, 219), bemerkt D.: „Es gibt wirklich ein V. חלך, welches zwar im A. T. nicht vorkommt, im Arab. aber von der Wurzel حك, firmus fuit, die Farbenbedeutung: dunkel sein gewinnt und auch auf Dunkel, Schwärze des Mißgeschickes übertragen wird. Von diesem wird ein Abstr. חֵלֶךְ oder הֵלֶךְ gebildet: Schwärze, Unglück, oder auch von Umflorung der Sinne: Unmacht, und davon ein Adj. חֶלְכָּה." Daher seine Uebersetzung: „Er duckt sich, kauert und es fall'n (sic) in seine Klau'n Ohnmächtige." Zum ἁπ. λεγ. פסה Ps. 72, 16 lesen wir: „פִּסָּה, vom Syr. sugo, Menge, übersetzt, wird von den jüd. Lexikographen richtig von פסס = פשׂה, mischn. פסה, aram. פסא, arab. فشا, aber auch فش, sich ausbreiten, expandere abgeleitet, so daß es eine weiten und breiten Raum einnehmende Fülle bedeutet." Daher die Uebers.: „mög' es geben Fülle von Korn im Lande bis an der Berge Gipfel." Ebenso Hupfeld und Hitzig.

Kirchengeschichte.

Jakob Wimpheling. Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Humanisten. Von Dr. **Paul von Wiskowatoff.** Berlin, Mitscher u. Röstell 1867. 238 S. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Unter den deutschen Humanisten, welche am Ende des 15. Jahrhunderts und Anfangs des 16. um die Pflege der classischen Studien und die wissenschaftliche Bildung der deutschen Jugend sich verdient gemacht haben, nimmt der Theologe Jacob Wimpheling, geb. den 27. Juli 1450 in Schlettstadt, einen hervorragenden Platz ein. Seine zahlreichen und meist sehr gediegenen grammatischen und pädagogischen Werke waren damals förmlich epochemachend und haben ihm vielseitige Anerkennung, sowie einen großen Kreis von Freunden verschafft, unter denen wir die berühmtesten Namen, z. B. Geiler von Kaisersberg, seinen Lehrer, ferner den Abt Trithemius, Sebastian Brant, Reuchlin, Erasmus u. A. treffen. Trotzdem nehmen die Abhandlungen über Wimpheling in literaturgeschichtlichen Werken einen ziemlich beschränkten Raum ein. Verhältnißmäßig am ausführlichsten handelt über ihn Erhard in seiner Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung u. s. w. Bd. 1, S. 428 ff. Allein diese Abhandlung ist nahezu unbrauchbar, weil sie das Hauptwerk über Wimph. von den Freiburger Juristen Jos. Ant. Riegger (Amoenitates literariae Friburgenses, Ulmae 1775, fasc. II. III nebst Anhang) gar nicht berücksichtigt hat. Erhard sagt S. 428, „er habe, ohngeachtet aller angewandten Mühe, dasselbe von keiner Bibliothek erhalten können." Hauptsächlich unter Zugrundelegung jenes Werkes von Riegger, das eine fast vollständige Aufzählung von Wimphelings Schriften, sehr ausführliche Excerpte daraus und zahlreiche Briefe von ihm bietet, hat nun Wiskowatoff vorliegendes „Lebensbild" ausgearbeitet, zugleich aber an der Hand eines genauen und fleißigen Studiums der Schriften Wimph.'s „das Charaktergemälde dieses bedeutenden und interessanten Mannes herauszuheben, sowie den Einfluß und die Wirkung zu schildern versucht, welche seine Persönlichkeit und reichhaltige Thätigkeit auf die Zeitgenossen und auf die Nachwelt geübt hat." (S. 21).

Die Monographie verdient zunächst unsere volle Anerkennung

rücksichtlich des Fleißes, mit welchem Wimph.'s Schriften zur Schilderung seines Charakters und seiner Wirksamkeit benutzt wurden. Dadurch wird die Darstellung concret und anziehend und wir erhalten einen Einblick in die socialen und literarischen Zustände unmittelbar vor der Reformation. Das Buch bietet mehr, als sein Titel erwarten läßt. An die Schilderung der literarischen Thätigkeit Wimph.'s knüpfen sich Excurse über den Stand der damaligen gelehrten Schulen, der an ihnen herrschenden Methode, Schulbücher u. s. w. (S. 24. 56 ff.), ferner zahlreiche Andeutungen über den moralischen und wissenschaftlichen Stand des Klerus, über die Orden, über die politischen und kirchlichen Tagesfragen. Auf alle diese Gebiete erstreckte sich Wimph.'s vielseitige literarische Thätigkeit [1]). Zur Beurtheilung und zum Verständniß der letztern tragen die beigebrachten biographischen Notizen wesentlich bei.

Jakob Wimpheling hatte seinen ersten Unterricht in der berühmten Schlettstadter Unterrichtsanstalt des Ludwig Dringenberg, eines Schülers des Thomas von Kempen, erhalten (S. 24). Dankbar gedenkt er jenes tüchtigen Lehrers wiederholt in seinen Schriften und rühmt dessen gute Unterrichts- und Erziehungsmethode. Mit 14 Jahren bezog er die Universität Freiburg. Dort hörte er den berühmten Joh. Geiler von Kaisersberg, mit welchem er sofort in ein sehr intimes, freundschaftliches Verhältniß trat und dessen Einfluß auch für sein ganzes Leben von entscheidender Bedeutung war (S. 28). 1466 erlangte er den ersten akademischen Grad eines Baccalaureus. Nach zwei Jahren trieb ihn die Pest von Freiburg fort; er ging nach Erfurt, damals der ersten Universität Deutschlands; von dort nach Heidelberg. Hier studirte er Philosophie und ward 1471 zum Magister promovirt. Das Studium des kanonischen Rechts, dem er sich nun zwei Jahre lang widmete, wurde ihm besonders durch die zahlreichen Glossatoren und deren Streitfragen entleidet. Sein tief religiöser Sinn trieb ihn mehr zu specifisch theologischen Studien hin, wobei er nach damaliger Sitte zugleich in einem Fach Lehrer, im andern Schüler war. 1479 wurde er Decan der Artistenfacultät, 1481 Rector der Universität und zwei Jahre später Licentiat der Theologie (S. 32). Beim Antritte dieser verschiedenen akademischen Würden hielt er mehrere Reden, in welchen er besonders für Einführung der Poetik und Rhetorik, d. h. der humanistischen Wissenschaften als obligater Unterrichtsfächer für die Universität sich aussprach; denn diese Gegenstände waren bisher nur an Privatschulen behandelt worden. Unter die Erstlingsschriften Wimph.'s gehört auch ein elegisches Gedicht de triplici candore Mariae, das er dem Erzb. Berthold von Henneberg dedicirte und in dem er für die unbefleckte Empfängniß der heil. Jungfrau begeistert eintrat. Derselbe Gegenstand ward von ihm auch in zahlreichen Briefen behandelt. (S. 38).

Durch diese Reden und Schriften, wie durch seine akademische Lehrthätigkeit war Wimph.'s Name bald zu Ansehen gelangt; überdies war er ein frommer, sittenreiner Charakter und hielt auch bei seinen Schülern auf strenge sittliche Zucht. Als ihn daher 1483 die Pest aus Heidelberg vertrieb, suchten gleichgesinnte Freunde ihn als Prediger für die Kathedrale zu Speyer zu gewinnen, welche Stelle er auch 1484 annahm. Dabei setzte er seine literarische Thätigkeit ununterbrochen fort. Alle geistigen Bewegungen seiner Zeit auf religiösem, wissenschaftlichem und politischem Gebiete zogen ihn an; er wurde Publicist. Zu diesem Beruf besaß er die glücklichsten Anlagen, „eine außerordentliche Gemüthstiefe, und mit wahrer Begeisterung erwärmte er sich für Alles, was er erfaßte: seine Seele erglühte für alle heiligen Güter der Menschheit und mit leidenschaftlicher Heftigkeit ergoß sich wie ein Feuerstrom seine Rede verheerend und vernichtend über alle diejenigen, welche an jenen Gütern sich vergriffen. . . Vor Allem waren es zwei leuchtende Leitsterne, die seinem Leben und thätigen Streben die ununterbrochene Richtung vorzeichneten, das waren die Religion und das deutsche Vaterland." (S. 47). „Mit Schmerzen beklagt er die husitische Häresie in Böhmen, wie die Losreißung der Schweizer vom deutschen Kaiser; letzteres in einer Schrift voll patriotischer Indignation und beißender Satire" (Soliloquium pro pace Christianorum et pro Helvetiis, ut resipiscant. S. 138 ff.). Schon daraus geht hervor, daß Wiskowatoff Recht hat, wenn er die Vorstellung berichtigt, nach welcher Wimph. bisher fast ausschließlich als pädagogischer Schriftsteller und Schulmann aufgefaßt wurde, und mit Nachdruck jene Seite seiner praktischen und wissenschaftlichen Thätigkeit betont, wonach er reformatorisch zunächst auf die sittlichen Zustände der studirenden Jugend, dann aber insbesondere auf Hebung der Sittenreinheit unter dem Klerus einzuwirken suchte. (S. 15 ff. 51). Und hierin liegt allerdings das Hauptverdienst von Wimph. Zu diesem weitgreifenden und schönen Zwecke schaarte sich auch eine ganze Gruppe gelehrter, hochachtbarer Männer am Oberrhein um die Person Wimph.'s. Die Wissenschaften, besonders die classischen Studien waren ihnen nicht Selbstzweck, sondern Mittel, „um der allgemeinen Verwilderung in Religion und Sittlichkeit entgegenzuwirken und veredeltere Zustände wieder heraufzuführen" (S. 52).

Die wichtigsten grammatischen und pädagogischen Werke Wimph.'s sind folgende: Elegantiarum medulla, 1493 erschienen und unter anderm Titel als Elegantiae maiores mit Zusätzen 1499 neu edirt; dann De arte poetica; besonders aber sein Isidoneus (εἴσοδος νέων, introductio iuvenum), ein Handbuch für Lehrer mit sehr praktischen Winken über Lehrmethode, Lehrmittel u. s. w. Dieses Buch war epochemachend, gehört unter Wimph.'s beste Schriften und erlebte in einem Jahre 3 Auflagen von je 1000 Exemplaren [1]). (S. 61). Weil das Werk sehr selten geworden ist, wird S. 62 ff. der Hauptinhalt mitgetheilt. Noch wichtiger war eine andere Schrift, die er nach Niederlegung seines Predigtamts zu Speyer und Wiederantritt einer Lehrstelle zu Heidelberg 1500 bei Martin Flach in Straßburg erscheinen ließ. Sie ist betitelt: Adolescentia, umfaßt 73 Quartblätter und bildet eine Chrestomathie mit zahlreichen Auszügen aus classischen Prosaikern und Poeten und aus den Kirchenvätern; zugleich enthält das Buch vortreffliche, sehr detaillirte Erziehungsregeln. Es wurde das Lieblingsbuch der höhern Schulen für den humanistischen Unterricht und hat sich lange noch in die Reformationszeit hinein als solches behauptet. (S. 87).

Hatte Wimph. in seiner Adolescentia ein für alle Stände berechnetes Erziehungsbuch verfaßt, so beschäftigte er sich in dem Werke De integritate ausschließlich mit der Erziehung des geistlichen Standes, bei dem er hauptsächlich auf Sittenreinheit (integritas) als erstes Erforderniß eines würdigen Priesters dringt. Diese Schrift, in eindringlich ermahnendem Tone gehalten, voll Frische und Lebendigkeit, besonders scharf gegen den Concubinat eifernd, ist ebenfalls S. 121 ff. den Hauptgedanken nach mitgetheilt und läßt ihren Verfasser als frommen, sittenreinen Priester erkennen, dessen Wort gewiß bei seinen Schülern, wie bei seinen Standesgenossen nicht ohne Eindruck blieb [2]). In den Schlußcapiteln polemisirt Wimph. gegen den Ordensklerus, namentlich die Augustiner, und sucht ihr Sprichwort „scientia latet in cucullis" aus der Geschichte zu widerlegen, indem er eine Reihe von Gelehrten aller Disciplinen anführt, welche niemals dem

1) Riegger zählt gegen 90 Nummern auf; es sind theils von W. selbst verfaßte Abhandlungen, theils Einleitungen oder Empfehlungsschreiben für die Werke anderer ihm befreundeter oder gesinnungsverwandter Autoren.

1) Die vor uns liegende Ausgabe erschien zu Straßburg d. d. XI. Cal. Sept. 1497 und umfaßt 21 Blätter in Quart mit zahlreichen Abbreviaturen.

2) Ein Brief Wimph.'s an einen ihm befreundeten Priester über den nämlichen Gegenstand, von Riegger S. 504 ff. mitgetheilt, wird jedem Leser zum Beweise dafür genügen.

Ordensstand angehört haben. Dadurch verwickelte er sich in eine heftige literarische Fehde und ward sogar in Rom deshalb verklagt. Papst Julius II. aber, bei dem er sich in einem längern Gedichte mit Hinweis auf seine stets bewiesene kirchliche Gesinnung rechtfertigte, schlug den Streit nieder und legte den Mönchen Stillschweigen auf. (S. 130 ff.) — Bei der nämlichen Gelegenheit hatte Wimph. auch noch nach einer andern Seite angestoßen, indem er bei Bekämpfung seiner Gegner, der schwäbischen Mönche Thomas Murner und Franz Schatzer von Rothweil, den Schwaben überhaupt „Unwissenheit" und bei einer frühern Gelegenheit „Mißhandlung der deutschen Sprache auf der Kanzel" zum Vorwurf gemacht hatte. Dadurch fühlten sich die Professoren in Freiburg und Tübingen sehr beleidigt; in einem ausführlichen und sehr schmeichelhaften Schreiben gelang es ihm jedoch den drohenden Sturm abzuwenden. (S. 138 ff.) — Solcher Fehden hatte er, wie fast alle Gelehrten seiner Zeit, noch mehrere zu bestehen; vgl. den Streit mit Jakob Locher, (S. 152 ff.), Robert Gagninus, (S. 53 ff.), den Schweizern, (S. 139 ff.). — Fast 60 Jahre alt übernahm er noch die wissenschaftliche Erziehung eines adeligen Jünglings Peter Sturm, ein Beweis, daß er das Erziehungsfach, von dem er von Jugend auf das Heil für Kirche und Vaterland erwartet hatte, nie aus dem Auge verlor. (S. 172 u. 205.) Am 10. März 1510 starb sein treuer Freund Geiler von Kaisersberg. In einer eigenen Schrift (bei Riegger I, 100—127 abgedruckt) setzt er ihm ein Denkmal, gleich ehrenvoll für den Gefeierten, wie für den Verfasser. (S. 174.)

Welch großes Ansehen Wimph. zuletzt in der gelehrten, wie in der politischen Welt genoß, beweist ein Auftrag an ihn vom Kaiser Maximilian, eine pragmatische Sanction für Deutschland auszuarbeiten. (S. 176 ff., woselbst noch mehrere Schriften verwandten Inhalts charakterisirt und theilweise ausgehoben sind.)

Endlich ist Wimph. auch der Gründer zweier gelehrter Vereine zu Straßburg und Schlettstadt, in welchen selbstverständlich auch die praktischen Fragen der Zeit verhandelt wurden (S. 218 ff.). Daß die anbrechende Reformation in Deutschland bei diesen Besprechungen einen Hauptpunkt bildete, werden wir zum voraus annehmen können. Ueber seine Stellung zu dieser kirchlichen Umwälzung spricht sich Wimph. in zwei Briefen aus; es sind die letzten Schriftstücke, die er verfaßte. Der eine, vom 6. Septbr. 1523, ist an den Theologen Wolfgang Capito in Straßburg gerichtet, von dem er hatte hören müssen, daß er auf öffentlicher Kanzel über die Verehrung Mariä sich in schamloser Weise ausgelassen habe. Schmerzlich betroffen macht er ihm darüber Vorhaltungen. (S. 233 ff.) Der andere Brief, vom 23. Mai 1524, ist ein offenes Schreiben an Luther und Zwingli, in welchem er ihnen wegen Abschaffung des Meßopfers ergreifende Vorstellungen macht und sie bittet und beschwört, in diesem Punkte vom kirchlichen Alterthum sich eines Bessern belehren zu lassen. Er schreibt: Obsecro vos per viscera misericordiae Dei nostri, ut si unquam dialogos Hieronymi Emseri de missa et eius canone lecturi estis, ne mox ad bilem aut invectivas inflammemini, sed christiana modestia praediti, omnia prius examussim diiudicentur, und schließt in tiefstem Schmerzgefühl mit folgenden Worten: „Der Streit, der in ganz Deutschland ausgebrochen, und die Kaltsinnigkeit derjenigen, welche die Ceremonien, Gebete und Gesänge nicht bloß gering achten, sondern sie sogar mit Füßen treten, haben mich altersmüden Mann bewogen, dies zu schreiben." (S. 234.)

Wimph. starb am 17. Nov. 1528 im 79. Jahre seines Lebens in seiner Vaterstadt Schlettstadt. Die Summa seines ganzen Strebens und Wirkens hat er selbst in einem eigenhändig niedergeschriebenen Gebete zusammengefaßt:

„Du mittler Jesus, bist gnädig mir arme Sünder, der ich des gemeinen nutzens, der einigkeit der Christen, der heiligen geschrifft und das die Jugendt recht auferzogen, ein liebhaber bin."

Diese Auszüge mögen genügen zum Beweise, daß Wimph.'s Schriften es verdienten, der Vergessenheit entrissen zu werden, und daß Wiskowatoff sowohl für die Literaturgeschichte der Pädagogik, als für die Geschichte des Beginns der Reformation einen dankenswerthen Beitrag geliefert hat. Dieser unserer Anerkennung müssen wir jedoch mehrere, ebenso begründete Ausstellungen an seiner Arbeit anfügen.

Wisk. ist der Ansicht, daß den Uebeln und Gebrechen der damaligen Zeit nur durch einen „radicalen Umsturz des bestehenden Kirchensystems, durch ein Vordringen bis zu dem schadhaften Fundamente und einen Neubau auf den Trümmern" zu helfen gewesen sei, d. h. durch Luthers Reformation. Von diesem seinem Standpunkt aus erklären sich die meisten Urtheile über Wimph.'s Bestrebungen. Seine Anhänglichkeit an Kirche und Papst, sein Festhalten an Messe und Ceremonien, seine Verehrung Mariä werden ihm als Kurzsichtigkeit, als Mangel „an Erkenntniß des Zieles", als Beschränktheit (S. 50) und mystische Schwärmerei ausgelegt. Er findet nur Gnade vor seinem Biographen, sofern er durch sein Ankämpfen gegen die Gebrechen der Zeit „das Gebäude erschüttert hat." (S. 222.) Wimph.'s schöne Schrift de integritate, in welcher er den Concubinat mit allen Mitteln bekämpft und als Tugendmittel die Verehrung der Schutzengel, Gebet, Zuflucht ad vulnera Christi u. s. w. empfiehlt, scheint ihm nach Zweck und Mittel verfehlt, dagegen hat Luther das wahre und rechte „Zauberwort": Aufhebung des Cölibats, ausgesprochen (S. 126). Demnach scheint der Verf. Luthers eigenes Urtheil über die Folgen dieses Zauberworts für „den guten Geruch des Evangeliums" nicht zu kennen.

Wimph. hatte in seinen pädagogischen Schriften, wie in seiner persönlichen Thätigkeit als Erzieher die wissenschaftliche und sittliche Hebung der studirenden Jugend und besonders des Klerus unablässig im Auge und hoffte davon eine Reformation seiner Zeit. Dieser seiner praktischen Richtung zufolge verwarf er es entschieden, der Jugend die obscönen Poeten u. s. w. in die Hände zu geben, und empfahl wiederholt eine sorgfältige Auswahl (S. 154 ff.) und neben den bessern heidnischen Classikern auch die Lesung christlicher Dichter, z. B. eines Prudentius und Baptista Mantuanus. (S. 66.) Darin stimmte ihm auch Erasmus bei und alle seine gesinnungsverwandten Freunde. (Riegger S. 478). Das war auch der Kernpunkt in seinem Streite mit Jakob Locher (Philomusus), der vom Lobe dieser alten Dichter nicht begeistert genug sprechen konnte, dabei aber auch persönlich ein sittlich anrüchiger Charakter war. Wisk. nennt jenes pädagogische Urtheil Wimph.'s „unkritisch und allem ästhetischen Geschmacke hohnsprechend" und rechnet es ihm zur schweren Sünde an, daß er jene „christlich winselnden . . . Poeten ohne Geist und Phantasie mit den gesunden, kräftigen römischen Dichtern in einen Rang stelle." (S. 66.)

In einer Schrift, betitelt: Immunitatis et libertatis ecclesiasticae, statusque sacerdotalis defensio, tritt Wimph. gegen die geldsüchtigen Räthe der Fürsten auf, die unter dem Namen der Aufhebung von Immunitäten einfach zum Raub an Kirchengut und Geistlichkeit aufforderten, und zwar ungefähr mit den nämlichen Argumenten, mit welchen auch heut zu Tage noch Säcularisationen beschönigt werden, z. B. wegen der Schlechtigkeit vieler Kleriker. Darauf erwiedert Wimph. jenen fürstlichen Räthen gewiß mit Recht: Quidnam vos ecclesiae donastis? Quid obsecro sacerdotes habent, quod vestrum est? (Riegger S. 400); ferner: in omni regno .. sunt, qui opibus abundant; ergone mendicis iure permissum est, domos potentiorum irrumpere, arcas evacuare? (ebend. S. 402); zugleich zeigt er ihnen, wohin solche Theorieen führen werden. Wisk. aber tritt auf die Seite jener Säcularisatoren und „sieht nicht ohne Genugthuung, daß schon damals jene Vorrechte (sic!) dem Klerus streitig gemacht wurden." (S. 45.)

Am stärksten aber trägt Wisk. die Farben in der Einleitung seiner Abhandlung auf. Hier heißt es: „An Geist verkrüppelt,

an Sitten entartet, zeigt das sinkende Mittelalter in grellen Bildern, bis zu welchem Grade der Verderbniß die Alleinherrschaft der Kirche geführt. Rom . . . wühlte mit seinen eisernen Zähnen und seinen ehernen Klauen in den Eingeweiden sämmtlicher europäischer Völker." (S. 1) „Wenn Alles schlecht, wenn Alles verderbt, dann ist der Erlöser nicht mehr fern." Diesen allgemeinen Phrasen gegenüber verweisen wir zur Widerlegung den Verf. einfach auf sein eigenes Buch über Wimph. und die Schriften des letztern. Denn die Person Wimph.'s, sein sittlicher Charakter, seine zahlreichen angesehenen Freunde und ihre edlen Bestrebungen beweisen am besten, ob auf dem Boden der alten Kirche n u r Unkraut gestanden habe oder nicht. Uns erscheint diese Einleitung fast als eine bloße Compilation von Sätzen aus kirchengeschichtlichen Compendien, die ohne Rücksicht auf den Gesammtinhalt der folgenden Abhandlung vorausgeschickt sind. — Ebendaselbst wird zur Illustration der damaligen Finsterniß das Schicksal des Werkes von Laurentius Valla de falso credita et ementita Constantini donatione declamatio angeführt. Die tüchtige Kritik, der offene Freimuth dieses Buches soll seinem Verfasser den Haß und die Verfolgung der kirchlichen Machthaber zugezogen haben. (S. 10.) Das Wahre ist, daß Valla's Abhandlung eine politische Brandschrift war, im Auftrage König Alfonso's von Neapel, des politischen Gegners Eugens IV., abgefaßt. Wegen dieser politischen Tendenz, nicht ihrer Wissenschaftlichkeit wegen wurde sie verfolgt. Sieben Jahre später, als dies politische Moment weggefallen war, wurde Valla sogar päpstlicher Scriptor; vgl. Voigt, Wiederbelebung des class. Alterthums S. 224 ff. 313. — Ferner wird S. 13 behauptet: „Deutschland gebührt der Ruhm, die Kenntniß der hebräischen Sprache, die seit Hieronymus im Abendland gänzlich untergegangen war, von neuem wiederbelebt zu haben, und Reuchlin erwarb sich das außerordentliche Verdienst, durch seine rudimenta hebraica und die spätern Schriften dieser Art die hebräische Bibel von den Siegeln zu befreien, durch die sie seit Jahrhunderten der Christenheit verschlossen gewesen." S. 13 ff. — Dieser Satz, aus Erhard (II, 210) entnommen, hat sogleich nach dem Erscheinen des Erhardschen Werkes in den Jahrbüchern für Theologie und christl. Philosophie Bd. 1, S. 183 ff. eine urkundliche Widerlegung erfahren. Trotzdem wird die nämliche Behauptung ohne alles Weitere einfach wiederholt. — S. 117 ist die Rede von einer Decanatsprüfung, welche Wimph. abgehalten haben soll, es heißt aber in der Schrift de integritate cap. 26: examen ad diaconatum. — S. 67 wird der Ausdruck „diva Maria" aus Isidoneus cap. 21. mit „göttliche Maria" übersetzt, obwohl der christlich-kirchliche Sprachgebrauch im Unterschied von der heidnischen Apotheose dieses Wort stets nur im Sinn von „selig" gebraucht, was allgemein bekannt ist.

In formeller Hinsicht hätten wir eine Eintheilung in Capitel nicht bloß im Inhaltsverzeichniß, sondern auch in der Abhandlung selbst gewünscht; damit wäre die schleppende Darstellung vermieden und das Nachschlagen erleichtert worden.

Tübingen. Sporer.

Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus. Eine dogmengeschichtliche Monographie von Lic. **F. X. Linsenmann,** a. o. Professor an der Universität Tübingen. Tübingen, H. Laupp 1867. X u. 273 S. 8. 1 Thl. 8 Sgr.

Zwei Momente sind es vornehmlich, welche die vorliegende Schrift als eine höchst dankenswerthe Bereicherung der theologischen Literatur erscheinen lassen. Während die bisherigen Darstellungen und kritischen Beurtheilungen der bajanischen Lehre mit sehr wenigen Ausnahmen sich lediglich auf die 79 von Pius V. verurtheilten Thesen stützten, wird uns hier eine durchaus vollständige, aus den Schriften des Bajus selbst geschöpfte Darstellung des so viel genannten Lehrsystems geboten. Man wird sich leicht überzeugen, daß jenes erstgenannte Verfahren ein vollständiges Verständniß der bajanischen Lehre nicht wohl zuließ, und daß es anderseits Veranlassung und Gelegenheit zu den unbegründetsten Berufungen auf die jenen Thesen anhaftende päpstliche Censur darbot. „Die 79 Thesen, welche durch die Bulle Pius' V. verurtheilt wurden, geben uns nicht das vollständige Material zur Beurtheilung seiner Lehre und Tendenz. Fürs Erste ist zu bemerken, daß eine Anzahl jener Thesen in den Druckschriften nicht wörtlich enthalten, mehrere vielleicht auch in den mündlichen Vorträgen niemals gerade so ausgesprochen worden sind, wie sie von seinen Anklägern ad sensum formulirt worden sind; von prop. 45 behauptet Bajus in der Schrift, aus der sie entnommen ist, dem Wortlaute nach eben das Gegentheil, weßhalb er in seiner Vertheidigungsschrift hierüber bemerkt: facile esset haereticos multos facere, si sic liceret de proximis haereses fingere. [1]) — Sodann sind von den in der Bulle enthaltenen Sätzen keineswegs alle in ganz gleicher Weise als verwerflich notirt. Es wird darin ausdrücklich gesagt, daß einzelne derselben an und für sich einen richtigen Sinn geben könnten und nur im Sinne des Autors und im Zusammenhange mit dem Ganzen irrig seien [2]); daß einige zwar häretisch, andere aber erroneae, suspectae, temerariae, scandalosae, in pias aures offensionem mittentes *respective* seien. Diese Ausdrücke haben je eine eigene fixirte Bedeutung. Daraus folgt, daß man mit der Berufung auf diese Thesen da, wo man einer gegnerischen Ansicht das Brandmal der Häresie aufdrücken möchte, zum mindesten sehr vorsichtig sein müsse. Es mag gelingen, aus einer so großen Reihe von Thesen ein Lehrsystem nachzuconstruiren; aber auch dies ist noch kein gründliches Verfahren, so wenig als wenn man aus einem Sündenverzeichniß ein abschließendes Urtheil über den sittlichen Charakter eines Mannes bilden wollte. Jeder Charakter hat auch seine lichte Seite." (S. 6). „Das richtige Verständniß der Lehre des Bajus, bemerkt L. an einer andern Stelle, wurde bisher erschwert durch die Methode, welcher man bei der Beurtheilung derselben folgte; diese Methode, die verurtheilten Thesen zu gruppiren und nach den einzelnen Lehrstücken der Tractatentheologie vorzufordern, um sie an dem Maßstabe der jeweils herrschenden Schultheorie zu erklären und zu beurtheilen, brachte es mit sich, daß man stets an der Oberfläche blieb, und die tiefsten Quellpunkte, die doch für das Verständniß des ganzen Systems den Schlüssel geben müssen, nicht erforschte. Ein System, dessen Einzelsätze den Bay'schen Thesen am buchstäblichsten entgegengesetzt waren, galt

---

1) Wie sehr übrigens dennoch die Formulirung der theses damnatae dem objectiven Thatbestande der bajanischen Lehre entspreche, weist der Verf. überall aufs genaueste nach. Bezüglich der oben genannten prop. 45 heißt es z. B. S. 248: „Es war gewagt, diesen Satz aus der Schrift (de sacrificio) herauszulesen; er steht nicht darin; Bajus scheint in der ganzen Schrift das gerade Gegentheil zu beweisen. ... Dessen ungeachtet behält der Collector Recht, der scharfsinnig genug war, der Sache auf den tiefsten Grund zu schauen. Die logische Berechtigung seines Verfahrens ist unschwer darzuthun" u. s. f.

2) Vgl. S. 266: „Auch die Frage wegen des berühmten Comma Pianum kann als abgemacht gelten. Die Bulle war ursprünglich in der üblichen Weise ohne Interpunctionszeichen ausgefertigt worden. Als die Löwener Gelegenheit fanden, sich Copieen davon zu fertigen, trennten sie die Worte quamquam nonnullae bis intento als Parenthese ab; ein solches Exemplar lag dem Herausgeber der Bay'schen Schriften, Gerberon, vor. Dem gegenüber setzten Suarez, Vasquez, Possevin u. A. nach Copieen, die sich zu Rom befanden, das Komma nach den Worten sustineri possent, worüber die Löwener sich als über eine willkürliche Corruption beklagten. Cardinal de Lugo aber erklärte 1644, daß er die eigenhändige Originalschrift desjenigen Cardinals, der mit der Ausfertigung der Bulle betraut war, eingesehen und daselbst das Komma wirklich hinter den Worten sustineri possent gefunden habe. Cf. *Ripalda* advers. art. etc. Disput. I. sect. 2. fol. 5 ss. *Tournely*, Cursus theolog. tom. II. de gratia Christi fol. 276 ss."

für das sicherste; Darstellungen wie die der sog. Augustinianer Berti, Bellelli, des Cardinal Noris u. A. hatten alle Mühe, sich gegen die Anschuldigung des Bajanismus zu verwahren, was sicher nicht nothwendig gewesen wäre, hätte man der Bay'schen Lehre auf den Grund geschaut" (S. 97). In letzterer Hinsicht verwirft der Verf., wie mir scheint mit vollem Rechte, die nach dem Vorgange Ripalda's von Vielen vertretene Anschauung, als liege das Wesen der Bay'schen Richtung und der Quellpunkt der ihr anhaftenden dogmatischen Verirrungen in einer verkehrten Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, insofern „Bajus die Natur in ihrem ursprünglichen Vollbestande überschätze und darum die Nothwendigkeit der Gnade läugne; Bajus würde demnach von Pelagius nur dadurch sich unterscheiden, daß er den Zustand der reinen Natur, welchen Pelagius auch nach der Sünde Adams dem Menschen zuschreibt, dem Menschen im Zustand vor der Sünde vindicirt" (S. 98). Die weitere Darlegung der Bay'schen Lehre enthält in der That den schlagendsten Beweis dafür, „daß es einen grundsätzlichern Unterschied, als der zwischen Bajus und Pelagius ist, gar nicht gibt." Seinerseits gelangt der Verf. zu dem Resultate, daß ein zunächst auf die Anthropologie angewandter falscher Mysticismus die charakteristische Eigenthümlichkeit der bajanischen Lehrweise sei, und daß hier auch die Quelle der dogmatischen Irrthümer des Bajus liege. Er bemerkt hierüber in seiner einleitenden Erörterung:

Ein falscher Mysticismus also ist es, was die Bay'sche Lehre durchdringt, und wir müssen ihn in den anthropologischen Auseinandersetzungen — denn dies ist das Gebiet, auf dem Bajus sich bewegt — wieder finden. Es kommt der Wahrheit ziemlich nahe, was K. Werner (Gesch. der apolog. und polem. Literatur IV, 476) zur Charakteristik unseres Löwener Theologen sagt: „Während die scholastische Theologie vom natürlichen Menschen ausging, und das Verständniß des christlichen Supranaturalismus durch genaue Ermittlung dessen, was zur menschlichen Natur an sich gehöre, zu gewinnen strebte, wollte Bajus von der gottgedachten Idee des Menschen ausgehen, welche den vollen, vollkommenen Menschen, wie er sich in Gottes Kraft getragen und in Gott sich vollendend darstellt, umfaßt, versah es aber von vorneherein darin, daß er die »Idee vom Menschen« mit der »Natur des Menschen« verwechselte, und demnach auch die Idee des in Christo zu vollendenden Menschenthums schlechterdings nicht erfaßte." Hätte Bajus dem hier gerügten Versehen entgehen wollen, so hätte er die nominalistische Denkweise jener Zeit durchbrechen und auf die thomistische Scholastik zurückgehen müssen: gewiß hat der Begriff der natura pura, wie er sich in die damalige Theologie eingebürgert hatte, den Anstoß zu seiner Opposition gegeben; aber der Weg, den Bajus einschlug, war nicht so fast der des begrifflichen oder ideellen Denkens, sondern der mystischen Vertiefung. Die Mystik aber, auf das psychologische Gebiet übertragen, neigt zum Dualismus, ... zum Gegensatz des Materiellen, Sinnlichen, Sündhaften, und des Geistigen, Göttlichen im Menschen. Wir bezeichnen also als den Quellpunkt der Irrthümer des Bajus einen falschen Dualismus zwischen Natur und Geist. Beide zusammen bilden das Wesen des Menschen, sind seine constituirenden Principien, aber sie haben keine im Begriff selbst liegende innere Beziehung zu einander, sie sind nur durch einen gütigen Act des Schöpfers in Verbindung gebracht. Wir haben es demnach, wenn Bajus von Natur redet, mit etwas ganz Anderm zu thun, als mit jener Natur, die wir dem Uebernatürlichen, der Gnade entgegenzusetzen gewohnt sind; und Geist, πνεῦμα, ist dem Bajus nicht ein natürliches, sondern ein höheres, göttliches Lebensprincip (S. 102).... Es wäre übereilt und verfehlt, in dieser Unterscheidung von Natur und Geist irgend eine Analogie zu der in neuerer Zeit geltend gemachten Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit finden zu wollen. Dem Bajus sind Vernunft und Willen, die eine ethische Bestimmung haben, keine in der Natur des Menschen (spätscholastisch natura pura) angelegte Vermögen, die der Mensch durch selbstbewußten Gebrauch seiner Fähigkeiten zur freien Sittlichkeit entfalten könnte. Die Natur ist ihm das Leblose, das nicht aus sich selbst in Thätigkeit treten kann; es gibt keine Entfaltung der natürlichen Vermögen, keinen unmittelbaren Uebergang von der Natürlichkeit zur sittlichen Persönlichkeit; die Natur enthält keine moralische Anlage. Es ist außer der Natürlichkeit ein höheres Princip im Menschen; dieses ist die Quelle der Tugenden der Gerechtigkeit, Weisheit, Milde, Güte u. s. w., welche in uns nach unserer Wiedergeburt der h. Geist wirkt. Welches ist aber dieses Princip? Es ist nicht der vernünftige Geist des Menschen, anima rationalis im Sinne der kirchlichen Lehre, sondern es ist der Geist Gottes, der heilige Geist, der den Menschen zur Gottähnlichkeit emporhebt; das ist die Gottähnlichkeit, vermöge welcher wir einstens Gott schauen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2); es ist jenes himmlische Wandeln, von dem der h. Ambrosius redet (in Ps. 118) bei den Worten: Adam cum in paradiso esset, coelestis erat. Der Mensch, wie er unmittelbar aus der Schöpferhand hervorging, war, wie der h. Chrysostomus sagt, ein Engel auf Erden, begabt mit dem Geiste der Weissagung (de Genes. hom. 10). Es läßt sich nach Bajus nicht von einer natürlichen Sittlichkeit reden; denn das Natürliche ist das Unbewußte, Unfreie; erst durch den Geist wird der Mensch frei. Es gibt keine sog. philosophische (metaphysische) Freiheit; sie ist eine Chimäre, Ausgeburt der aristotelischen Philosophie; es gibt nur jene Freiheit, welche zugleich Sittlichkeit und Gottähnlichkeit ist. Die natürliche Freiheit des Menschen ist keine andere, als die des Instincts, wie das Thier ihn besitzt, eine libertas *sensualis* und *animalis*; kommt aber die Gnade dazu, so tritt durch das Geschenk des Geistes eine dritte Art hinzu, damit sie eine geistige, spiritualis werde" (S. 104).

Die Natur des behandelten Stoffes erlaubt es nicht, aus den Erörterungen des Verf. noch weitere Einzelheiten mitzutheilen. Die Leser dieser Anzeige werden ohne Zweifel aus der vorgetragenen Grundanschauung genugsam erkennen, wie sehr es demselben gelungen ist, die Natur des Bay'schen Lehrsystems in klarer und methodischer Weise aufzudecken.

Das zweite Hauptverdienst des Verf. finde ich darin, daß er die Lehre und Richtung das Bajus nicht isolirt und gleichsam wie ein caput mortuum behandelt, sondern sie als ein organisches Glied in der Entwicklungsgeschichte der theologischen Wissenschaft auffaßt, und ebensowohl die geschichtlichen Veranlassungen und Existenzbedingungen dieser merkwürdigen Erscheinung, als auch ihre innere Beziehung zu gleichzeitigen und spätern Bestrebungen, insbesondre zum Jansenismus, aufweist. In ersterer Rücksicht stellt sich der Bajanismus dar als eine durch die Bedürfnisse der Zeit geforderte, aber auf mangelhafter Grundlage und ohne methodische Klarheit unternommene Reaction gegen die entartete nominalistische Scholastik. Auch hier muß ich mich darauf beschränken, beispielsweise eine kurze Erörterung des Verf. über die methodischen Grundsätze des Bajus herauszuheben:

Bajus will eine neue Methode in das Studium der Theologie bringen, welche der scholastischen geradezu entgegengesetzt ist; er will positive Theologie, Begründung der Dogmen aus der h. Schrift und den Vätern. Die Philosophie hat nach seiner Meinung nur dazu beigetragen, die in der Schrift und den Schriftdenkmalen der h. Väter als ausgemachte Glaubenssätze vorgetragenen Wahrheiten durch die Form der scholastischen Disputation als zweifelhaft darzustellen, als offene Fragen zu behandeln. Die philosophischen Irrthümer haben den Theologen den richtigen Standpunkt der Betrachtung geraubt. Die Philosophen betrachten den Menschen, wie er jetzt ist; der Glaube aber sagt uns, daß der Mensch ursprünglich ganz anders angelegt gewesen sei; man müsse also den Menschen vom Standpunkt des Glaubens aus betrachten, damit man nicht in die irrthümliche Annahme, daß der erste Mensch über seine ursprüngliche creatürliche Beschaffenheit durch übernatürliche Gnadengaben erhoben worden sei, verfalle. Das Philosophiren über den Menschen, dessen Kräfte und Fähigkeiten, müßte sich auf die Erfahrung, die wir am jetzigen Menschen machen, stützen; so z. B. müßte für den scholastischen Satz, daß es eine natürliche Liebe zu Gott gebe, die Erfahrung angerufen werden; allein eine solche Erfahrung können auch die Philosophen nimmermehr machen, da thatsächlich eine rein natürliche Liebe, unbeeinflußt sei's von der cupiditas terrena, sei's von der cupiditas coelestis, niemals existirt; zum mindesten habe der Einzelne keine Erfahrung davon, ob er den habitus der Liebe haben könne, ohne daß Gott ihn eingießt. — Während er aber eine Wahrnehmung oder Erfahrung natürlicher Zustände des Menschen läugnet, nimmt er ähnlich wie Calvin den ersten Stein zur Construction des theologischen Systems aus der individuellen Empfindung, aus der unmittelbaren Erfahrung der Sünde im Innern des Menschen. In der Scholastik erscheine es, als müsse man die Lehre von der Erbsünde erst aus andern bekannten Glaubenssätzen deduciren und als denkbar erweisen; als ob diese Lehre eine künstlich hergestellte, verborgene wäre, die wir uns wohl denkbar zu machen und zu glauben, auf keine Weise aber zu empfinden und zu erkennen

vermögen, und als ob die alten Väter diese Lehre mehr nur mit Absicht gesucht, als vorgefunden haben. Indem Bajus von dem subjectiven Glaubensbewußtsein, der innern Erfahrung, ausgeht, nähert er sich in bedenklicher Weise der Lehre der Reformatoren; und indem er die Sünde als Begriff der natürlichen Erfahrung nimmt, verliert er den richtigen Supranaturalismus; auch darin nähert er sich dem Protestantismus, daß er die intellectuelle Seite des Geistes zu sehr in den Hintergrund treten läßt hinter die ethische, und unter dem Vorgeben, die Theologie aus einer theoretischen zu einer praktischen Disciplin zu machen, streift er von ihr alle Wissenschaftlichkeit ab, und verfällt einem Subjectivismus und Mysticismus, der im jansenistischen sittlichen Rigorismus sein Seitenstück hat (S. 75).

Das Verhältniß des Bajus zum Jansenismus bestimmt L. folgendermaßen: „Bajus ist auf dem theologischen Gebiet der Urheber der jansenistischen Richtung, und letztere kann nicht vollständig gewürdigt werden, ohne das Verständniß des Bajus. Im Gebiete der Dogmengeschichte ist Bajus die wichtigere Erscheinung. Seine Lehre ist, so weit man dies überhaupt von einer geschichtlichen Erscheinung aussagen kann, eine autochthone; ihre innere Geschichte schließt mit der Verurtheilung und Unterwerfung des Bajus. Es gibt kein im Innern dieser Bewegung liegendes Gesetz, das zu einer weitern Entwicklung mit Nothwendigkeit gedrängt hätte. So bezeichnet auch in der That die Lehre Jansens kein wesentlich neues Stadium der Lehrentwicklung. Sie ist Bajanismus, in welchem sich aber der Rückschlag geltend macht, den die Controversen de auxiliis gratiae zwischen Molinisten und Thomisten hervorgebracht haben." (S. 5.)

Der Plan der vorliegenden Schrift ist folgender: Der I. Theil: Geschichtliche Umrisse (S. 12—72), beschreibt in anziehender Weise die äußern Lebensschicksale des Bajus, den Schauplatz und die sonstigen geschichtlichen Umstände seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, den äußern Verlauf des Lehrstreites. Der II. Theil: Das theologische System (S. 73—253), erörtert A) „die wissenschaftliche Richtung" des Bajus (S. 73—97); sodann folgt B) „der Aufbau des Systems" (S. 97—253), in fünf Hauptstücken, welche die anthropologischen Grundfragen, die Lehre vom Sündenfall, von der Gnade Christi, von der Rechtfertigung, von der Kirche und den Sacramenten behandeln. In einem Anhange (S. 254—268) theilt der Verf. 18 von der Sorbonne im J. 1560 censurirte bajanische Thesen mit, sodann die von Pius V. im J. 1567 verurtheilten Sätze, endlich Bemerkungen zu der betreffenden Bulle „Ex omnibus afflictionibus" des genannten Papstes, welche sich auf die Textesform und Auslegung derselben beziehen.

Bonn. Simar.

Philosophie.

Geschichte der Logik im Abendlande von Dr. **C. Prantl**, Professor an der Universität und Mitglied der Akademie zu München. Dritter Band. Leipzig, Hirzel 1867. VIII u. 426 S. 8. 2 Thlr. 20 Sgr.

Wenngleich mit diesem dritten Bande, der bis Wilhelm Occam einschließlich geht, das ganze Werk Prantls, wie es auf dem Titel versprochen ist, noch nicht abschließt, so kann man doch schon jetzt, ohne Besorgniß vorschnell zu urtheilen, sagen, daß es seiner wesentlichen und — das sei gleich anfangs unumwunden ausgesprochen — epochemachenden Bedeutung nach vollendet vorliegt. Was immer Prantl auch aus den Schachten der nachmittelalterlichen Logik herausfördern möge — trotz Spinoza und Kant sei es gesagt — durchschlagendere Resultate, als die sind, welche die jetzt vorliegenden, namentlich der zweite und dieser dritte Band enthalten, wird er nicht zu liefern vermögen. Daß wir erst durch diese Arbeit eine wirkliche Grundlage für die Geschichte der Logik im christlichen Mittelalter bekommen haben, das empfindet man bei diesem dritten Bande noch viel mehr, als bei dem zweiten, und ich bin gewiß, daß keiner, der diese Bände gründlich durchliest, sich dieser Ueberzeugung erwehren kann. Es handelt sich in erster Linie nicht um subjective Auffassungen, sondern um die Herausarbeitung eines ungeheuren Materiales, welches in den Handschriften der Bibliotheken verborgen lag und von dem wir zum guten Theil kaum eine Ahnung gehabt haben. Was die Franzosen seit Cousin, Jourdain und Haureau geleistet haben, war ein Anfang, der durch Prantls Arbeit zu einer gründlichern Vollendung, wenn noch nicht vollständig gediehen ist, so doch die gegründete Aussicht bekommen hat. Prantl selbst macht wiederholt darauf aufmerksam, daß das, was er jetzt als vollständig neu aus den Manuscripten der Münchener, Pariser und andrer Bibliotheken herausgearbeitet hat, eben erst zeigt, wie viel hier noch verborgen liegen muß, und wenn man das, was er im 1. Bande über die Bedeutung der Logik des Michael Psellus für die Entwicklung der Logik im Abendlande sagt, mit dem Resultate vergleicht, wie es sich jetzt im 3. Bande, nachdem das in den Bibliotheken Verborgene einigermaßen ans Licht gezogen ist, herausstellt, so sieht man deutlich, wie ihm selbst die Sache unter den Händen gewachsen ist. Was die jetzt noch zu erwartenden Ergänzungen angeht, so erscheinen dieselben mir am wünschenswerthesten nicht so sehr in Betreff der in diesem 3. Bande behandelten Periode, sondern in Betreff der vorhergehenden, namentlich in Betreff der unvollständigen Mittheilungen der französischen Gelehrten aus den Quellen der Logik Abälards. — Was die im 3. Bande behandelte Periode angeht, so erhalten wir durch diese ganz selbstständige Arbeit Prantls ein so neues und im Wesentlichen sicher vollständiges Bild, daß ich es für die erste Pflicht der Kritik halte, darüber so zu referiren, daß die Bedeutung der Sache nicht unter den Scheffel gestellt werde; woran ich dann einige Bemerkungen knüpfen werde.

Es handelt sich im 3. Bande um die Darstellung der Umwandlung, welche die mit dem Schlusse des 12. Jahrhunderts von zwei Seiten her, nämlich durch die mit der Uebertragung der arabischen Aristoteliker verknüpfte vollständigere Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles und durch die byzantinische Logik des Michael Psellus, erfolgte neue „Stoffzufuhr" in der scholastischen Logik und dadurch mittelbar in der ganzen scholastischen Philosophie hervorgebracht hat. Um den Thatbestand der geschichtlichen Verhältnisse ganz exact auszudrücken, setze ich hinzu, daß es sich im Wesentlichen um die reinere und vollständigere Kenntniß der aristotelischen Philosophie handelte, welche weder durch die arabischen Aristoteliker noch durch die byzantinische Logik als solche gegeben, aber doch wesentlich angeregt wurde. Was nun diesen doppelten Einfluß angeht, so ist derselbe ein wesentlich verschiedener, und diese Verschiedenheit spiegelt sich noch in der Art und Weise der Behandlung ab, welche wir bei P. finden. Der Logik der arabischen Aristoteliker standen die christlichen Philosophen oder Theologen im Wesentlichen nur receptiv gegenüber; sie polemisirten gegen den Inhalt, insoweit er dem christlichen Dogma widersprach, aber den Apparat der logisch-metaphysischen Grundbegriffe nahmen sie ohne Kritik von daher herüber. Die Hauptarbeit geschah in dieser Richtung bekanntlich durch Albertus Magnus, auf dessen Schultern der h. Thomas steht und durch den dieser logisch-metaphysische Apparat allgemeines Eigenthum der Scholastik geworden ist. Diese Richtung wird durch P., der in Betreff der arabischen Philosophie nicht Selbstforscher ist, und — was, die Richtigkeit der Resultate Renans und Anderer vorausgesetzt, in der Sache begründet liegt, — hier nichts wesentlich Neues gibt, mehr als schnöde behandelt, worüber unten weiter. Ganz anders steht es mit der Einwirkung von der andern Seite, mit der wir auf den Punkt stoßen, wo das eigentliche Verdienst der mühsamen eignen Arbeit Prantls beginnt. Es war bisher bekannt, daß die Summula des Petrus Hispanus (des spätern Papstes Johann XXI.), welche das Handbuch der ausgebildeten Logik für das Mittelalter und

weit über das Mittelalter hinaus geworden ist [1]), auf der Grundlage der Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην ruht resp. eine Uebersetzung dieser Synopsis ist. Diese enthält außer der vollständigen Bearbeitung der Logik nach Aristoteles (Lehre vom Urtheil, Kategorieen, Syllogistik, Topik, Elenchik), ferner noch die quinque voces nach der Isagoge des Prophyrius und dann am Schlusse den Tractat über die proprietates terminorum, jenen merkwürdigen Zusatz, der vor allem die ausgebildete scholastische Logik sowohl von der frühern, die ganz auf Boethius beruhte, als auch von der neuern unterscheidet. Es handelt sich in diesem Theile um den logischen oder logisch-metaphysischen Gehalt der Grammatik oder des sprachlichen Gedankenausdruckes. In der ersten proprietas z. B., in der suppositio, handelt es sich um die innere Unterscheidung von Substantiv, Adjectiv, Verbum (Attribut). Die suppositio kommt eigentlich nur dem Substantiv zu, insofern dieses als die Substantivität (οὐσιωδότης) ausdrückend dem Worte ein Sein unterlegt, was beim Attribut nur in soweit geschieht, als eine Verknüpfung stattfindet, im Satze, womit also auf die wesentliche Bedeutung des Verbums hingewiesen ist. Auf die Sache kann hier natürlich nicht weiter eingegangen werden, und ich bemerke nur, daß die Anknüpfungspunkte für diese Untersuchungen sich im Aristoteles finden, worauf P., soviel ich mich erinnere, nicht reflectirt. — Die bis jetzt bekannten Handschriften der Synopsis brechen kurz nach dem Anfange des Abschnittes über die proprietates ab und das Weitere ist uns nur in dem lateinischen Texte der Summula des Petrus Hispanus erhalten. P. hat nun nachgewiesen, daß Petrus Hispanus nicht der einzige und nicht der erste Uebersetzer der Synopsis ist, sondern daß ihm schon zahlreiche Bearbeiter vorausgegangen waren, von denen er uns mit Wilhelm Shyreswood († 1249) und dessen etwas jüngerm Zeitgenossen Lambert von Auxerre näher bekannt macht, nicht als den einzigen, sondern als den ihm zunächst zugänglichen Bearbeitern des Psellus, die selbst wieder auf andere hinweisen. Diese Bearbeitungen, namentlich die von Shyreswood sind nun nach Prantls Urtheil, dem wir nach den von ihm mitgetheilten Auszügen beistimmen müssen, viel selbstständiger und innerlich bedeutender, als die des Petrus Hisp., welche, was wir dahingestellt sein lassen, grade die schlechteste von allen gewesen sei, die nur durch die spätere Stellung ihres Urhebers zu einem so überwiegenden Ansehn gekommen sei, was auch jedenfalls leichter behauptet als bewiesen ist. Aber es knüpft sich hieran noch eine andere Frage und von einem französischen Kritiker (Thurot) ist schon der Versuch gemacht, die Sache gradezu umzukehren und die Ansicht geltend zu machen, als ob vielmehr die angebliche Synopsis des Psellus nur eine Uebersetzung des Werkes des Petrus Hisp. sei [2]). Das erscheint in der That als eine paradoxe Behauptung, aber sehr merkwürdig liegen die Verhältnisse jedenfalls und die Möglichkeit einer selbstständigen Weiterentwicklung der Logik im Abendlande kann man von vorn herein um so weniger läugnen, weil die Spuren einer vollständigern Kenntniß des Aristoteles schon seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts sich mehren, und die spöttische Bemerkung, daß „auf die Annahme eines Wunders, daß drei fast gleichzeitige Autoren des lateinischen Abendlandes etwa durch göttliche Eingebung auf jenes nämliche Gebiet der proprietates terminorum geführt worden seien, auch Thurot sich wohl nicht einlassen werde,“ hätte nach meiner Ansicht P. sich sparen können, wenn er nicht von der ganzen Bedeutung dieser Lehre eine Ansicht gehabt hätte, wie er sie II, 287 mit folgenden Worten ausspricht: „Hiermit bricht unser griechischer Text des Psellus ab, und wenn auch der Leser vielleicht den Eindruck empfand, daß hier die Logik toll geworden sei, so wollen wir unser Seits diesem richtigen Gefühle durchaus nicht widersprechen, müssen aber bemerken, daß es sich hierbei um eine Logik handelt, welche ein paar Jahrhunderte lang das lateinische Abendland beherrschte,“ eine Ansicht, auf die ich unten zurückkommen werde. Doch worauf es hier zunächst ankommt, ist die Feststellung der Thatsache, daß jedenfalls gleichzeitig mit der Uebertragung der arabisch-aristotelischen Begriffe eine selbstständigere und innerlichere logische Arbeit angeregt ward, die dann in Duns Scotus gegenüber dem Thomas von Aquin die zweite Hauptschule begründete und uns in jene wissenschaftlichen Kämpfe hinüberführt, die die zweite Hälfte der Scholastik ausfüllen und von denen wir nun ein ganz anderes und unendlich viel tiefer interessirendes Bild erhalten, als es auf der bisherigen Grundlage möglich war. P. gibt, nachdem er sich noch der Mühe unterzogen hat, eine hinlänglich eingehende und scharfe Darstellung der logischen — soll man sagen Arbeiten oder Wunderlichkeiten des Raimundus Lullus einzuschalten, eine eingehende Darstellung dieser Entwicklung von der logischen Seite, die die lebendige Ueberzeugung gewährt, daß es sich hier in der That nicht um einen Parteikampf zweier Schulen oder Orden und um einige wenige Häupter, denen sich die andern sklavisch anschlossen, sondern um eine Verfeinerung und Verschärfung des Denkens in Bezug auf die wesentlichen Fragen und um eine rege geistige Thätigkeit in einer großen Menge individueller Nüancirungen handelt.

Ich halte es für unmöglich, auf dem Raume, den ich hier in Anspruch nehmen darf, eine irgendwie genügende Darstellung dessen zu geben, was in der neuen und selbstständigen Bearbeitung der logischen Seite der großen Systeme des Scotus und Occam und dann der vielen Andern geleistet ist, welche in dieser Beziehung bisher theils gar nicht theils nur sehr unvollständig gekannt und gewürdigt, neben diesen stehen: Robert Kilwardby († 1279), Wilhelm Lamarre, Heinrich Goethals v. Gent, († 1293), Gottfried v. Fontaines, Richard v. Middleton († 1200), Petrus v. Auvergne (um 1200), Aegidius Romanus, Herveus Natalis, Johannes v. Jandun (um 1320), Augustinus v. Ancona († 1328), Antonius Andreas († 1320), Franz Mayron († 1325), Armand v. Beauvoir († 1334), Gratiadei v. Ascoli († 1341), Durand v. Pourçain, Walter Burleigh u. s. w. Ich bemerke nur, daß die neuern Leistungen unserer Theologen wie Werner, Kleutgen u. A. auf diesem Felde sich unmöglich der Confrontation mit dieser Darstellung von Seiten der Logik werden entziehen können.

Die erste Frage bei einer derartigen neuen und selbstständigen Bearbeitung eines Abschnittes der Geschichte ist die, ob wir uns dem Verfasser mit dem begründeten Vertrauen auf die Zuverlässigkeit seiner Mittheilungen und seiner Darstellung hingeben können. Diese Frage bekommt hier eine ganz besondere Bedeutung dadurch, daß P. überall und in diesem dritten Theile wo möglich in noch gesteigertem Maaße einen so unverhohlenen Haß gegen alle positive Theologie und alles Kirchliche zur Schau trägt, daß er es jedem Theologen und jedem, der für die Kirche empfindet, in der That zu einem schweren Werke der Selbstverläugnung gemacht hat, seinerseits die Unbefangenheit des Urtheils und die Ruhe des Gemüthes zu bewahren. Ich muß, wenn ich von einem zur Schau getragenen Hasse spreche, doch wenigstens die eine oder andere Belegstelle anführen. S. 6: „und selbst bei den etlichen kargen Hindeutungen, welche uns zu Gebote stehen [in Betreff des David von Dinant und des Amalric von Ben] bleibt die Möglichkeit, daß wir von Albertus Magnus und Thomas von Aquin a n g e l o g e n sind.“ S. 195 in Betreff Lamarre's:

1) Prantl gibt genauere Auskunft über die ihm zu Gebote stehenden 48 Ausgaben aus dem 15. und 16. Jahrh., meist in Deutschland erschienen, wozu die Bemerkung, daß in den bibliographischen Werken zahlreiche anderweitige in Neapel, Mailand, Antwerpen, Krakau u. s. w. erschienene Ausgaben angegeben werden.

2) Gegen die neuerdings von Thurot in der Pariser Revue critique 1867, No. 13 vorgetragenen Argumente ist gerichtet das Schriftchen: Michael Psellus und Petrus Hispanus. Eine Rechtfertigung von *Carl Prantl*. Leipzig, Hirzel 1867. 22 S. 8. 5 Sgr.

„Freilich konnten wir schon aus seinen Erklärungen über die Materie entnehmen, daß er zu jenen gewöhnlichen christlichen Dualisten gehöre, welche das Sein so scharf als möglich in zwei Theile zerreißen, um die Kluft zuletzt durch ein göttliches Wunder zu überbrücken." S. 287: „Die Analogie macht ihm (Fr. Mayron) mit Gottes Hülfe keine Beschwerde." S. 243: „Da Petrus v. Abano noch starb, ehe der für ihn bestimmte Scheiterhaufen errichtet war, konnte sich die Kirche das Vergnügen nicht versagen, nachträglich die Gebeine desselben zu verbrennen. Ecclesia non sitit sanguinem." S. 179: „Jene Stoffzufuhr nun, welche im 13. Jahrh. von byzantinischer, aristotelischer und arabischer Seite her stattgefunden hatte, mußte nothwendig gleichsam einem Verdauungsprocesse unterliegen, bei welchem wir allerdings Gelegenheit haben, in ähnlicher Weise, wie Walther von der Vogelweide in anderm Sinne gethan, die Größe des Magens der Kirche zu bewundern; denn es ist staunenswerth, wie viel heidnische Literatur seit Albertus M. alle jene frommen Männer verschluckten, ohne hierüber die geringsten Beschwerden zu verspüren." Ich meine, daß grade eine solche Ausdrucksweise mehr als alles andre einen wirklichen Haß anzeigt. Was es mir nun zunächst leichter macht, trotz dieser Wahrnehmung die Unbefangenheit des Urtheils zu bewahren, das ist der Gedanke, daß einem Gelehrten, der sich einer so unsäglich mühsamen Arbeit unterzieht, wie sie hier P. auf sich genommen hat [1]), bei seiner Arbeit wohl einige Erquickung zu gönnen ist und daß, wenn in solcher Weise auch hier wieder erst der Haß vollbracht, was die Liebe leider nicht gekonnt, wenigstens nicht gethan hat, doch schließlich das Geleistete dem Ganzen wirklich zu Gute kommt und so am Ende jener Haß gegen die Theologen und gegen die Kirche als ein Eifer für die Wahrheit erscheint, die ja unmöglich weder wider Gott, noch wider seine Kirche sein kann. Wir also wollen uns durch diesen Nebenumstand an der unbefangenen Würdigung des wirklich Geleisteten nicht irre machen lassen, die die Bündigkeit und Wahrhaftigkeit der Forschung, welche durch reichhaltigen Quellennachweis eine wesentliche Verdächtigung fast unmöglich macht, unbedingt anerkennen muß, namentlich auch in den Partieen, wo die Quellenforschung ganz Neues bringt. Damit soll nicht gesagt sein, daß jener Haß gegen die positive Theologie nie wirklichen Einfluß auf die Darstellung gehabt habe, daß nicht z. B. Occam weniger und Thomas mehr liebevoll würde behandelt sein, wenn nicht der eine ein Kämpfer gegen das Papstthum und der andere der Hauptvertreter der kirchlichen Wissenschaft wäre; aber diese Parteinahme geht nicht bis zur wissentlichen Beeinflussung der objectiven Darstellung. Wenn P. unparteiisch genug ist, um bei Thomas zu seinem Lobe hervorzuheben, daß er „in ächt aristotelischem Sinne", sogar mit größerer Schärfe als Averroes, die hypothetischen Urtheile und Schlüsse abweist, so würde er ohne jene Voreingenommenheit doch wohl weiter der Frage nachzugehen sich veranlaßt gesehen haben, wie es überhaupt möglich gewesen sei, daß Thomas hier und in andern Punkten dem ächten Sinne des Aristoteles wirklich so sehr nahe gekommen ist. Das hat aber seine tiefern Gründe, die uns zu einer zweiten Bemerkung hinüberführen.

Keine Behauptung tritt bei P. angelegentlicher hervor, als daß in der ganzen scholastischen Periode von Philosophie auch nicht die leiseste Regung zu finden sei; es ist schlechthin nur die neue „Stoffzufuhr," welche die vor sich gehenden Veränderungen bedingt; bei der ganzen „sogenannten" christlichen Philosophie ist nach P. an irgend welche selbstständige Geistesarbeit nicht von fern zu denken ist, und wenn ihm je einmal so etwas von Anerkennung nach dieser Richtung entschlüpft, so hat er nichts Angelegentlicheres zu thun, als sich vor Mißverständnissen zu verwahren. So in Betreff des Duns Scotus: „Natürlich liegt in dieser Unklarheit über das Wesen eines logischen Subjectivismus und eines metaphysischen Objectivismus auch bei Scotus eine höchst bedenkliche Schwäche speculativer Auffassung vor; aber für einen »Philosophen« wird ja ohne dies hoffentlich Niemand irgend einen Autor des Mittelalters halten." Seine ganze Auffassung ist etwa in folgenden Worten ausgesprochen, III, 2: „So müssen wir es allerdings als einen Fortschritt begrüßen, daß aristotelischer und aristotelisch-arabischer Stoff zugeführt wurde; aber es ist damit noch beileibe nicht gesagt, daß es in der zweiten Hälfte des Mittelalters etwa irgend einen »Philosophen« gegeben habe. Denn eine gänzliche Abhängigkeit von der äußerlichen Stoffzufuhr ist und bleibt noch auf Jahrhunderte hin der eigentliche Grundton, und zwischen den zahlreichen Autoren, welche ja sämmtlich nur von fremdem Fette zehren, ist einzig darin ein Unterschied bemerkbar, daß die einen schwachköpfig, wie z. B. Albertus M. und Thomas von Aquin, in gedankenloser Autoritätssucht die verschiedenartigsten Stücke des fremden Gutes zusammenraffen, hingegen andere, wie z. B. Duns Scotus, Occam und Marsilius, wenigstens scharfsinniger den dargebotenen Stoff beim Worte nehmen und folgerichtig auszubeuten verstehen." Sehen wir nun, daß derselbe Kritiker, der ein so unbeschreiblich wegwerfendes Urtheil über die ganze tausendjährige Arbeit der kirchlichen Philosophie fällt, als das Resultat seiner eignen, unsäglich mühsamen, mit einem außerordentlichen Aufwande von Ausdauer und Scharfsinn geförderten Arbeit den quellenmäßig gelieferten Beweis gewinnt, daß es nichts sei mit jener alten Rede von gedankenloser Nachbeterei und vom Iurare in verba magistri, namentlich in jener Periode der entwickelten Scholastik; daß „die bis jetzt bestehende Behandlung der Geschichte der Scholastik dem wahren geschichtlichen Sachverhalte nicht entspricht, indem man, den üblichen Anschauungen der Theologen folgend, etliche Autoren als Hauptfiguren ausschließlich darstellte und die mannigfach verschlungene Parteistellung vieler anderer schlechthin ebenbürtiger Autoren ignoriren zu dürfen glaubte;" daß in großer Mannigfaltigkeit und individueller Freiheit die ernstesten Versuche, die tiefsten Probleme des Denkens zu lösen, von allen Seiten aufsproßen: — so müssen wir doch gestehen, daß hier ein offenbarer Widerspruch zu Tage tritt. Der nächste Grund dieses Widerspruches ist freilich nicht schwer einzusehen. Geht man wie P. von der Voraussetzung aus, daß Philosophie und Ueberlieferung, Denken und Autorität schlechthin widerstreitende und einander ausschließende Begriffe sind, so kann man natürlich da keine Philosophie anerkennen, wo diese utopische Voraussetzung eines voraussetzungslosen (subjectiven) Denkens noch nicht Platz gegriffen hat, und jener Widerspruch würde sich dahin lösen, daß wir P. zugeben können, daß Philosophie in seinem Sinne allerdings weder in der Scholastik gewesen ist noch je in der Kirche sein wird, wogegen er auf Grund seiner eignen Resultate unmöglich das Zugeständniß verweigern kann, daß doch ein großer Fortschritt und eine gewisse Entwicklung des Denkens und des denkenden Bewußtseins in der Kirche in den Jahrhunderten vor sich gegangen sei, die zwischen Alkuin und Fredegis und zwischen Duns Scotus, Petrus Aureolus und Occam verlaufen sind. Damit können wir zufrieden sein; denn über den Begriff der Philosophie wollte ich hier mit P. nicht streiten, sondern nur mir den Weg bahnen, um zum Schlusse dieser Bemerkungen auf den Punkt hinzuweisen, wo mir die eigentliche Frucht dieser Arbeiten Prantls zu liegen scheint.

1) Wir können allerdings lebhaft mit ihm empfinden, wenn er S. 73 sagt: „Bedauernswerth erscheint uns der Leser, welcher all dasjenige, was von Anm. 202 an vorzuführen war, durchstudiren oder wenigstens durchblättern soll; aber es darf sich hieran wohl die Bitte knüpfen, daß einiges Mitleid von dem Leser auch wieder auf den Geschichtschreiber der Logik zurückfließen möge, welcher jenes verstandlose und häufig läppische Treiben nicht bloß bei Petrus Hisp. in seiner Ausdehnung genießen, sondern auch in hundertfachen Variationen verfolgen und bis ins 16. Jahrhundert hinab nachweisen mußte."

Die entscheidende That der Prantlschen Forschung liegt, wie wir gesehen haben, in dem Nachweise der geschichtlichen Bedeutung, welche die Synopsis des Michael Psellus erlangt hat. Die Bedeutung dieser Synopsis oder der Summula des Petrus Hisp. als Grundlage der Logik und also der Philosophie in der zweiten Hälfte des Mittelalters liegt aber nicht etwa in den quinque voces oder in den durch sie aufkommenden Memorialversen, sondern sie liegt recht eigentlich in dem Tractat über die proprietates. Für P. sind nun diese Untersuchungen reiner Unsinn und Tollheit, wie er sich zu verschiedenen Malen so craß wie möglich ausdrückt. Wie aber, wenn nun anderseits diese Untersuchungen mit jenem unläugbaren Fortschritt in der Logik und im Denken bei Scotus, Petrus Aureolus ꝛc. aufs engste zusammenhängen, so daß diese ohne jene, wie P. ausdrücklich gesteht, gar nicht verstanden werden können? Und ist es nicht an sich schon eine unmögliche Voraussetzung, daß die Wissenschaft von Jahrhunderten, daß alle die gewiegtesten und ernstesten Denker, die selbst einem so feindseligen und scharfsinnigen Kritiker, wie P., eine solche unwillkürliche Achtung abnöthigen, sich fort und fort mit einem reinen Unsinn und einer reinen Tollheit befaßt haben sollten? Liegt nicht die Voraussetzung viel näher, daß der absolut subjectivistisch denkende Kritiker des 19. Jahrhunderts hier einen Schatz herausgewühlt hat, für den er den Schlüssel noch nicht besitzt? Ich bemerkte oben schon, daß es sich in diesen Untersuchungen durchaus um nichts anders handelt, als um den logisch-metaphysischen Gehalt, der in dem sprachlichen Ausdruck des Gedankens, in der Grammatik mit enthalten ist, und daß die Fäden dieser Untersuchungen durchaus auf Aristoteles zurückgehen und dort sich nachweisen lassen. Ich glaube mit diesen Andeutungen genug gethan zu haben, um das Interesse lebhaft anzuregen, welches sich für die weitere Entwicklung der Philosophie an diesen Punkt knüpft. Bei den bessern neuern Bearbeitern der Logik im Anschluß an die scholastische, z. B. bei Tongiorgi, bekommt man eine Ahnung von der Bedeutung dieser Untersuchungen, deren gänzliches Wegfallen eben den Charakter der modernen, seit Kant ausgebildeten Logik bezeichnet (um die davon unabtrennliche, der Sache nach materialistische Signatur des Denkens zu sehen, lese man etwa nur den Abschnitt über Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff, den Ueberweg seiner Logik zu Grunde legt); aber die volle Bedeutung der Sache geht einem erst durch den geschichtlichen Nachweis bei P. auf, der wie gesagt den Schatz gehoben, aber noch nicht aufgeschlossen hat. Weiter gehe ich jetzt nicht ein, weil ich, wie jetzt die Sachen noch liegen, befürchten muß, als könnte ich zu sehr nur für meine eigene Auffassung hier zu kämpfen scheinen; ich bemerke nur, daß allerdings der fehlende Schlüssel bei P. ebenso wesentlich, wie mit der absoluten Versubjectivirung seines modernen Denkens, mit seinem absoluten Nichtverstehen Platons und dessen unglaublicher Verwechslung mit dem Neuplatonismus, was alles in diesem dritten Bande wo möglich noch mehr wie früher auf die Spitze getrieben wird, zusammenhängt. Hier läge der Punkt einer möglichen Verständigung. Wenn Prantl III, 108 von Thomas sagt, daß, „wer sich in religiöser Beziehung volle Unbefangenheit bewahrt oder errungen hat, in der ganzen sog. Philosophie des Thomas nichts weiter erblicken kann, als eine unverständige Verquickung zweier wesentlich disparater Standpunkte — denn nur Sache eines unklaren Verstandes kann es sein, wenn man den aristotelischen Substanzbegriff neben der christlichen Trinitätslehre festhalten zu können glaubt;" und wenn er Heinrich Goethals und Franciscus Mayron die exclusivsten Platoniker in nuce sein läßt, die nur durch den herrschenden arabischen Aristotelismus und durch die Unkenntniß der Schriften Platons an der Entwicklung dieser ihrer Anlage behindert wurden: so könnte ich meinerseits ja mit allem diesen vollständig übereinstimmen, (ja es sind alles dieses Behauptungen, die ich lange aufgestellt und vertheidigt habe), wenn ich nur nicht sähe, das P. sowohl in dem Trinitätsbegriffe, als in Betreff des Platonismus, als endlich selbst in Betreff des Aristoteles seiner subjectiven Denkfreiheit bis zu dem Grade sich bedient, daß er diese Dinge wesentlich unrichtig denkt; was ich in Betreff des Aristoteles, wo diese Behauptung vielleicht am kühnsten klingt, wenigstens so lange stricte aufrecht halte, als P. nicht über seinen s c h ö p f e r i s c h e n Wesensbegriff bei Aristoteles Rechenschaft gegeben hat. Thäte er das einmal ernstlich, so würde wahrscheinlich seine ganze Auffassung der Theologie und der Philosophie eine etwas andere Wendung nehmen.

Braunsberg. F. M i c h e l i s.

Geschichte.

Geschiedenis der Nederlandsche Beroerten in de XVI. Eeuw, door Dr. **W. J. F. Nuyens.** II, 2. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen 1867.

Es hat mit der niederländischen Geschichte eine ganz eigene Bewandtniß. In andern Ländern kommt es manchmal vor, daß Geschichtschreiber, durch Parteiinteressen getrieben, ihrer Darstellung eine Färbung geben, welche der natürlichen Auffassung der Thatsachen widerspricht; jedoch finden wir dann auf der andern Seite auch Schriftsteller, die diesen Geschichtsbaumeistern mit Erfolg entgegentreten. In Frankreich ist es bekanntlich die Rücksicht auf die gloire de la nation, welche manches Blatt ihrer Geschichte zwar nicht ganz verfälscht, aber doch so gefärbt hat, daß ein rosenfarbenes Licht auf manche ungerechte That fällt; aber da diese Tendenz bekannt ist, wird der ausländische Leser sich nicht leicht dadurch täuschen lassen. In den Niederlanden haben die gloire de la nation und Parteizwecke, obgleich anders gestaltet als in Deutschland und Frankreich, zusammengewirkt, um Jahrhunderte lang gewissermaßen die ganze Nation irre zu leiten. In den Schulen wurden alle Epochen der niederländischen Geschichte nicht nur der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts untergeordnet, sondern die Kinder brachten auch durchgängig aus der Schule den Eindruck mit, als wären alle Scheußlichkeiten, welche im Mittelalter im Verlaufe so vieler Bürgerkriege in den Niederlanden vorgekommen sind, nur von Spaniern verübt worden. Und wenn in den Schulen z. B. der Kampf geschildert wurde, welcher zwischen Adel und Bürgerthum über die männliche oder weibliche Oberherrschaft, zwischen dem Sohne Ludwigs von Baiern und seiner Mutter Margaretha um die holländische Erbschaft entstand — ein Kampf, der mit kleinen Unterbrechungen anderthalb Jahrhunderte, vom 14. bis in das 16., fortdauerte und unter dem Namen Hoeksche en Kabeljauwsche Oorlogen (Angel- und Fischkriege) bekannt ist — wenn, sage ich, dieser Kampf überhaupt in den Schulen besprochen wurde, dann wurden nur die darin vorkommenden Greuelthaten betont, und alsbald mit einer so großen Schnelligkeit in das sogenannte „spanische" Zeitalter hinübergesprungen, daß im Kopfe der Schüler sich diese Begebenheiten so gestalteten, als gehörten sie ganz einfach zu den später vorkommenden Gewaltthätigkeiten und Rohheiten, welche der spanische Herzog von Alba vom Ende des Jahres 1567 bis Ende 1573 in den Niederlanden verübte. Ja, es reducirte sich im Munde der Lehrer ungefähr die ganze niederländische Geschichte auf diese sechs Jahre. Sie wuchsen im Kopfe der Schüler durch die Menge der daraus mitgetheilten Einzelheiten so unverhältnißmäßig an, daß mehrere Jahrhunderte ganz in diese sechs Jahre aufgingen. Und nicht nur das ganze Mittelalter der niederländischen oder niederlotharingischen Grafschaften mußte in diese Episode aufgehen, auch die spätern Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag mußten vor der damaligen Zeit in Schatten treten.

Schon vor dem Jahre 1581, in welchem die nördlichen Pro-

vinzen sich von der Oberherrlichkeit Philipps III. lossagten, ja vor der sog. Union von Utrecht im Jahre 1579, in welcher die nördlichen Provinzen neben dem Versprechen des Gehorsams gegen Philipp sich einander feierlich Hülfe und Unterstützung zur Erringung einer sogenannten Gewissensfreiheit versprachen: schon vor dieser Zeit waren die Niederländer mehr als je unter einander entzweit, nachdem ein Schein von Uebereinstimmung der Gesinnungen sie sämmtlich gegen Alba's Rohheiten aufgebracht hatte. Denn kurz nach seiner Abreise meinten statt eines einzigen Herrn fünf Herren über die Niederlande befehlen zu können: Philipp selbst, der Prinz von Oranien, Philipps Landvogt Don Juan von Oesterreich, der Erzherzog Matthias von Oesterreich, der wegen der Abneigung vieler Provinzen gegen Oranien als Statthalter berufen wurde, und der Pfälzer Johann Casimir, den man an die Spitze der mit englischem Gelde in Deutschland geworbenen Truppen stellte. Diese Herren repräsentirten so ziemlich die Zwietracht, welche längere Zeit im Lande herrschen sollte. Unter den folgenden Oraniern wurde immerwährend von den Generalstaaten der Gedanke festgehalten, durch Ruhe und Sparsamkeit zur Wohlfahrt zu kommen, während die oranische Partei durch Krieg dem kleinen Lande Ruhe zu verschaffen suchte. Daraus bildete sich naturgemäß die Partei der echten Republikaner, welche sich allen Machtbestrebungen Oraniens widersetzten, sich gegen die centralisirenden, exclusiven, durch die oranische Partei hochgehaltenen Tendenzen des Calvinismus auflehnten, und die deshalb den Namen Remonstranten erhielten (als einer ihrer Führer mußte der Rathspensionarius Oldenbarneveld im J. 1618 auf dem Schaffot das Leben lassen). So stritten die Republikaner gegen die Oranier für die Freiheit, als deren Schöpfer die letztern gelten wollten. Und in spätern Perioden, als die Oranier nicht mehr an der Spitze des Landes standen, stimmte man in der Meinung überein, daß man die Freiheit trotz der oranischen Partei und nicht durch sie errungen habe. Als aber im J. 1815 nach den Bedrückungen und Härten der französischen Herrschaft das Königthum in den Niederlanden errichtet wurde, da einigten sich wieder die Parteien darin, in dem König Wilhelm I. einen Stammgenossen und Nachfolger des Oraniers, des „Befreiers der Niederlande", zu sehen und ihm als solchem zu huldigen. Seit der Zeit haben Schulmeister und Höflinge sich mehr als je bestrebt, die Geschichte des Hauses Oranien so darzustellen, als hätten ihm allein die Niederlande alle Freiheit und Wohlfahrt zu verdanken, und obgleich der König der Niederlande die nämliche Ordenskette des goldenen Vließes trägt, welche einst Alba's Brust schmückte, so haben sie seinen Ahnherrn hingestellt als den rettenden Engel aus den Klauen des zerreißenden Geiers Alba, und den König im 19. Jahrhundert mit Gewalt verantwortlich gemacht für alles, was sein Namensgenosse im 16. Jahrhundert zu Stande gebracht; sie haben die Thaten des jetzigen Königthums an denen des ersten Oraniers gemessen, und wenn sie mit diesen nicht übereinstimmten, sie streng getadelt. So noch vor Kurzem in öffentlichen Schriften Groen van Prinsterer, der Vertreter der sog. historisch-christlichen Richtung.

Erst seit dem Jahre 1848 hat die richtige Auffassung der niederländischen Geschichte in viele Geister Eingang gefunden, und nachdem ein Decennium darüber hingegangen ist, haben die lange unterdrückten Katholiken und manche unabhängige Protestanten, die sich von veralteten Vorurtheilen losgemacht, angefangen, unsere Geschichte seit dem 16. Jahrhundert in einem neuen Lichte zu zeigen. So hat unter Andern Prof. Fruin (spr. Freun), der noch lebende ausgeprägt antispanische Darsteller der Geschichte des 16. Jahrhunderts, welcher der Bearbeitung einer Episode aus diesen Kriegszeiten seine Professur zu Leyden verdankt, nachdrücklich und öffentlich den Wunsch geäußert, es möchte doch einmal von katholischer Seite der niederländische Krieg des 16. Jahrhunderts bearbeitet werden, damit diese Begebenheiten auch einmal von einem andern Standpunkte als dem noch jetzt festgehaltenen bearbeitet würden. „Unsere Protestanten," sagt er, „ahnen nicht, daß in unserm Lande auch Katholiken um des Glaubens willen den Tod erlitten haben; sie meinen in aller Gemüthlichkeit, daß die Glaubensverfolgung nur von den Katholiken ausgegangen sei. Sie verstehen die Geschichte des Aufstandes gegen Spanien nur sehr dürftig, weil unsere protestantischen Geschichtsforscher sich nicht für berufen erachten, die Missethaten der Empörer genau zu erzählen" [1]). Neben dieser unabhängigen Meinungsäußerung haben sich wirklich im letzten Jahrzehnt einige protestantische Schulmänner angestrengt, eine etwas mehr mit der Wahrheit übereinstimmende Darstellung dieser Begebenheiten zu geben, und ihre Handbücher wurden mit Anerkennung gelesen. Die von katholischer Seite erschienenen kleinern Werke wurden aber von den Protestanten weniger beachtet, bis Dr. Nuyens vor zwei Jahren mit der Herausgabe der vor uns liegenden Arbeit begann.

Dr. Nuyens, Mediciner in der Provinz Nord-Holland, ist zwar nicht zum Historiker durch eine Universität herangebildet, hat sich aber seit einer Reihe von Jahren durch mehrere historische Schriften, namentlich über die Regierung Pius IX., bekannt gemacht, und sich endlich nach der holländischen Uebersetzung von Matthias Kochs „Untersuchungen über die Ursachen der niederländischen Revolution" veranlaßt gesehen, auch einmal einen selbstständigen Gang durch diese Geschichtsperiode zu wagen. Er bestrebt sich, frei von allem Vorurtheil jeder Partei der damaligen Zeit gleiche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er „verurtheilt den Aufstand," aber „er verurtheilt daneben auch die Verletzung der Privilegien," welche manchmal das Volk reizte. Er „sympathisirt mit den Generalstaaten, welche im Jahre 1576 die plündernden Spanier aus dem Lande jagen wollten, verurtheilt aber das Streben, den Calvinismus und die Herrschaft des Adels an die Stelle der alten Religion und der Gewalt des berechtigten Fürsten zu setzen." Er verabscheut Alba's „unmenschliche Tribunale", aber eben so sehr die Mordbefehle Lumey's und die Grausamkeiten des Holländers Sonoy. Er ist zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Aufrechterhaltung der bestehenden Religion und die Achtung vor den Gemeindefreiheiten sehr gut mit einander hätten verbunden bleiben können; „daß die Inquisition und der Adelsstolz den Aufstand herbeigeführt, daß aber der Terrorismus vom 1578 und die persönlichen Interessen der bedeutendern Persönlichkeiten die Vereinigung der 17 Provinzen zu einem zusammenhangenden Staate, welcher zu Spanien in keinem engern Verhältniß zu stehen brauchte, als gegenwärtig Luxemburg zu den Niederlanden, unmöglich gemacht." Im Allgemeinen behandelt er die Partei des Aufstandes eher mit zu viel als mit zu wenig Schonung, und vorzüglich in den spätern Hauptstücken sieht er sich zu Schlüssen genöthigt, welche er im Anfang seiner Geschichte nicht voraus gesehen hatte.

Die Arbeit von Nuyens umfaßt bis jetzt vier Halbbände: die zwei ersten behandeln die Zeit von der Thronentsagung Karls V. bis zu dem Auftreten Alba's, die zwei letzten die Herrschaft Alba's und die des Don Luis de Requesens bis zu der Genter Pacification 1576. — Auch durch die Arbeiten von Koch und Holzwarth ist das Werk von N. nicht überflüssig gemacht worden. Im Unterschiede von Holzwarth behandelt er die Geschichte Strada's als eine der zuverlässigsten Quellen; ferner hat er die Brüsseler Handschrift von Renom de France, auf welche Beckmann in diesen Blättern [1866, Sp. 251] mit Recht hingewiesen hat, fleißig benutzt. Nur Leo's „Zwölf Bücher niederländischer Geschichte" scheinen von ihm übergangen zu sein, sowie ein paar weniger bedeutende Neuere, die überhaupt selten von ihm citirt werden, mit Ausnahme von Motley, gegen den er

1) Vgl. die protestantisch liberale Zeitschrift: De Gids (der Führer) vom Mai 1865.

vielfach polemisirt. Die betreffenden, in dem obengenannten Artikel verzeichneten Briefsammlungen, sind von N. recht fleißig durchgearbeitet worden. Namentlich für einen größern Leserkreis von Nutzen ist die im Anfange des ersten Bandes stehende Beschreibung der 17 Provinzen in der Mitte des 16. Jahrhunderts, mit einer Uebersicht ihrer Bevölkerung, ihres Handels und ihrer Industrie in jener Zeit.

Der Werth des Buches liegt weniger darin, daß es viele neue Resultate der Forschung, als darin, daß es die auch schon von andern Forschern gewonnenen Ergebnisse in zusammenhangender Darstellung und namentlich durchgängig mit besserer Begründung aus den Quellen vorträgt. Der Ton ist, wie gesagt, gemäßigt, so daß N. die Farben etwas weniger stark aufträgt, als z. B. Holzwarth es gethan. Der Charakter Philipps ist mit aller Anerkennung seiner guten Seiten geschildert; als sein Hauptfehler wird erwähnt, daß er die Niederlande und ihre Bevölkerung zu gering geschätzt und zu wenig gekannt habe, als daß man unterstellen könnte, er habe sie absichtlich roh und ungerecht behandelt. Bei Alba bemerkt N., daß er nicht grausamer gewesen sei als Cromwell und daß gerade wie er, auch die ausgeprägtesten Freiheitsmänner und sogenannten Privilegienvertheidiger, wo sie zur Herrschaft kamen, das Recht, exceptionelle Gerichtshöfe einzurichten, ausübten, und die Schuldigen ebenso gut, wie es ihre Gegner gethan, ihren natürlichen Richtern entzogen. Eine recht gute Beschreibung gibt der Verf. von dem, was man unter den damals bestehenden städtischen und sonstigen Privilegien zu verstehen habe, und in welchem Verhältnisse die damaligen Freiheiten zu dem stehen, was man heutzutage Freiheit zu nennen pflegt. Die Empörung hatte nach N. ihren Grund nicht einzig und allein in der Verletzung der Privilegien, welche aus dem herrschenden Geist der Centralisation nothwendig hervorging und auch schon zu den Zeiten Philipps von Burgund vorgekommen war, als er Herr der meisten Provinzen der Niederlande wurde, die ferner auch Karl V. sich erlaubte (wie Holzwarth ganz richtig bemerkt). Ein weiterer und gewichtiger Grund zur Empörung war auch noch die Abneigung Philipps, die Generalstaaten einzuberufen, was auch sein Vater trotz seiner unbeschränkten Gewalt nie gethan. Ferner unterscheidet der Verf. ganz genau die verschiedenen Perioden des Aufstandes. Er beweist, daß es im Anfang gar nicht die ganze Nation war, welche aus Religionsgründen sich gegen Philipp erhob; und er citirt dabei nach dem Vorgange des calvinistischen Geschichtschreibers Groen van Prinsterer die Worte des Nachfolgers Wilhelms von Oranien, des Prinzen Moritz, der im J. 1609 an Heinrich IV. von Frankreich schrieb, um das Jahr 1582 seien die Provinzen Gelderland, Friesland, Overyssel, Groningen und Utrecht größtentheils katholisch gewesen und hätten darum auf die Dauer nur mit Gewalt in der Union mit den protestantischen Provinzen gehalten werden können. Weiterhin zeigt N., daß die Opposition gegen die Errichtung einer größern Zahl von Bisthümern viel mehr von einigen Bischöfen und Aebten und von Adeligen, die sie unterstützten, ausging, als von den abgefallenen Katholiken, während protestantische Schriftsteller vielfach behaupten, der noch sehr kleine nichtkatholische Theil der Bevölkerung habe darin einen Angriff gegen seine persönliche Freiheit gesehen. Ferner beweist N., daß es nie in Philipps Plan gelegen, die „spanische" Inquisition in den Niederlanden einzuführen, so vielfach man diese auch als Schreckbild benutzte, um das Volk zu reizen. Durch diese und einige andere Erörterungen zeigt der Verf., daß die gereizte Stimmung zu Anfang des Aufstandes nur zum kleinern Theile in dem ihren Grund gehabt habe, was die Mehrzahl der Geschichtschreiber hervorhebt. Im 2. Bande zeigt er dann, daß durch die Ungebundenheit der in den Niederlanden immer noch verweilenden, schlecht besoldeten spanischen Truppen die Abneigung gegen diese Menschen, welche sich manche Gewaltthat auf eigne Faust erlaubten, so groß geworden sei, daß der katholische sowohl als der antikatholische Theil der Bevölkerung sich gegen diesen Zustand erhoben habe; so habe es Wilhelm von Oranien dazu bringen können, „im Namen des Grafen und spanischen Königs Philipp" die Universität zu Leyden zu gründen, zur Belohnung des von den Einwohnern gezeigten Muthes während der Belagerung durch spanische Truppen. Das war im Jahre 1574, als Alba durch Requesens ersetzt worden war. Von diesem Zeitpunkt an beginnt auch ein allgemeines Verlangen nach Frieden laut zu werden. Die veränderte Lage, in welche einige Städte durch den Aufstand gekommen waren, war aber noch zu neu, als daß man nicht hätte fürchten müssen, durch das Eintreten des Friedens wieder einen Theil der Unabhängigkeit verschwinden zu sehen. Es kam also wohl zu einer Pacification, aber obgleich mehrere Aebte aus den südlichen Provinzen an den Verhandlungen Theil nahmen, so fand doch die Ausschließung der katholischen Religion in Holland und Seeland statt und Wilhelm von Oranien wurde in seiner errungenen Macht befestigt. Mit dieser Pacification von Gent schließt der Verf. seinen letzten Halbband. — Es können hier nicht alle Einzelheiten angeführt werden, in welchen der Verf. von den meisten Darstellungen dieser Epoche abweicht. Er weist u. a. nach, daß das von Alba errichtete Tribunal, der später so genannte „Blutrath," im Princip kein härteres Strafgesetz einführte als das bestehende; daß die Rechtsgrundsätze von Alba im dritten Jahre seines Aufenthaltes in den Niederlanden eine weniger strenge Färbung erhielten und daß die Grausamkeiten und Rücksichtslosigkeiten, welche sich das neue Tribunal zu Schulden kommen ließ, in den persönlichen Ansichten der Richter ihren Grund hatten. Daß Manche auf bloßen Verdacht hin verurtheilt sein mögen, ist gewiß nicht zu entschuldigen, aber zu erklären, wenn selbst sehr antispanisch gesinnte Historiker, wie Prescott und van Vloten und der streng calvinistisch und oranisch gesinnte Groen van Prinsterer zugeben, daß der Bildersturm (welcher eigentlich mehrere Jahre nach einander, bald an diesem Orte bald an jenem ausgeübt wurde) von den Vorgesetzten des Volkes angestiftet wurde (II, 141 ff.). — Auch manche Belagerungen, die früher je nach Umständen ganz mild oder mit gräulichen Farben geschildert wurden, stellen sich jetzt ganz anders heraus. Die Wütheriche Sonoy und Lumey (der sich Graf von Holland nannte), welche vielfach als kleine Flecken in dem Zeitalter des Aufstandes betrachtet wurden, zeigen sich jetzt als Richter, welche an Strenge gar nicht hinter Alba zurückstehen (IV, 140 ff.), während in dem nämlichen Jahre 1572—1573 in zwölf Städten zum zweiten Male der Bildersturm und Priestermord begann und zu Leyden in einer Versammlung der holländischen Provinzialstaaten beschlossen wurde, die Ausübung der katholischen Religion nicht mehr zu gestatten (IV, 55).

Als Beilage hat der Verf. u. a. ein Verzeichniß der angesehensten katholischen Adels-Familien gegeben, welche, ungefähr 170 an der Zahl, im Jahre 1656 noch in den Provinzen Holland und Utrecht lebten, woraus man zum Theil ersehen kann, wie groß der Druck war, welcher bei der Abschaffung des katholischen Cultus in diesen Provinzen im Namen der Religions- und Gewissensfreiheit ausgeübt wurde. Es wäre eine interessante Aufgabe, die Geschichte der niederländischen Katholiken während des 16. und 17. Jahrhunderts im Zusammenhange darzustellen und ihren Einfluß auf Handel und Gewerbe näher auszuführen; denn ausgeschlossen von allen Aemtern, verlegten sich dieselben desto mehr auf jene Beschäftigungen. Bei ihrem zunehmenden Einfluß hütete die Regierung sich sehr, die Schule z. B. allzu feindlich gegen die Katholiken einzurichten. So ist es denn auch bemerkenswerth, wie in den bei Gelegenheit des Friedens von Münster in den Niederlanden erschienenen Gedichten und Bildern der König von Spanien mit einer gewissen Schonung behandelt wird. Man gibt hauptsächlich „Mars und Bellona" die Schuld von dem Elende, das über unser Land gekommen. Auch die

Geschichtsbücher des 17. Jahrh. sind weit mehr Streitschriften, welche die Protestanten gegen einander, Oranier gegen echte Republikaner, Remonstranten gegen Contraremonstranten schleuderten, als directe Angriffe gegen den katholischen Theil der Bevölkerung. Das holländische Familienleben bildete sich indessen in aller Stille aus; man bewahrte die Traditionen der Väter und sammelte sich hübsche Kapitalien. So ist es erklärlich, daß im 19. Jahrhundert, nachdem durch das Gesetz die Gleichberechtigung aller Religionen wieder sanctionirt ist, die Katholiken mit ihren immer noch spärlichen Organen sich doch so viel Einfluß gesichert haben, daß ihre Stimmen bei den Wahlen für die Kammern vielfach den Ausschlag geben.

Maastricht. P. Alberdingk Thijm.

Rechtsgeschichte.

Das Gottesurtheil der **Abendmahlsprobe.** Ein Beitrag zur Rechts- und Kirchen-Geschichte von Dr. **Benno Hilse,** Kgl. Preuß. Gerichts-Assessor. A. u. d. T.: Beiträge zur Kenntniß der kirchlichen und Rechts-Alterthümer in Deutschland. Eine Quellenarbeit in zwangslosen Heften. Erstes Heft. Berlin, Calvary & Comp. 1867. 51 S. 8. 10 Sgr.

Der Empfang des Abendmahls ist, wie die mittelalterlichen Rechts- und Geschichtsquellen zeigen, auf verschiedene Weise in die Sphäre der Beweismittel hineingezogen worden: 1) wurde demjenigen, der sich irgend einem Gottesurtheile zu unterwerfen hatte, meist vorher die Communion gereicht; 2) erscheint der Genuß des Abendmahls vielfach als feierliches Betheuerungsmittel und völliges Analogon des Reinigungseides, so daß sogar, entsprechend den Eideshelfern, Genossen dabei auftreten; 3) finden wir einzelne Fälle, wo die Hostie in der Absicht gereicht oder genommen wird, die Schuld des Angeklagten dadurch zu bezeugen, daß sie nicht verschluckt werden kann oder nach ihrem Genusse plötzlicher Tod des Verbrechers erfolgt. Der bedeutendste geschichtliche Fall dieser Art ist die durch Gregor VII. unter Provocation augenblicklichen Todes und in der Absicht, sich von den Anklagen der kaiserlichen Partei zu reinigen, vollzogene Communion. (Vgl. Lambert. Hersfeld. Mon. Germ. Script. V, 259.)

Diese Unterschiede in dem Gebrauche der Eucharistie als Beweismittel hat bereits Hildenbrand in seiner 1841 zu München erschienenen Schrift „Die purgatio canonica und vulgaris“ berücksichtigt, zugleich allerdings die Ansicht aufgestellt, daß auch die letztgenannte Art der Anwendung nicht als wirkliches Gottesurtheil zu betrachten sei. Aber schon das Heidenthum kannte in dem iudicium offae, der Probe des geweihten Bissens, ein ganz ähnliches Ordal, das auch von kirchlicher Seite Berücksichtigung fand und dann durch die Eucharistie ersetzt worden ist. Dahn, der in seinen „Studien zur Geschichte der germanischen Gottesurtheile“ (München 1857) dem Begriffe des Ordals einen besondern Abschnitt widmet, hat denn auch diesen Zusammenhang näher erläutert, und überzeugend nachgewiesen, daß in den unter No. 3 angeführten Fällen das Abendmahl förmlich als Gottesurtheil zur Anwendung gekommen ist, jedenfalls den Ordalen viel näher steht als dem Eide. Nur zufällig tritt in dem die Schuld des Angeklagten offenbarenden Tode noch das Moment der Strafe des unwürdigen Empfangs hinzu. — Es ist zu bedauern, daß der Verf. unserer Abhandlung sich mit der angeführten, sein Thema speciell und erschöpfend behandelnden Literatur nicht bekannt gemacht hat; er würde sonst nicht zu dem Glauben gelangt sein, daß „Niemand ist, der bisher seine Stimme dagegen erhoben hätte, daß das Abendmahl ein Gottesurtheil gewesen ist“ (S. 14); seine Broschüre wäre ungeschrieben und dem Recensenten die unangenehme Pflicht erspart geblieben, sie mit Rücksicht auf die vorliegenden Bearbeitungen der Frage als vollständig überflüssig und an und für sich betrachtet als eine durchaus ungenügende Arbeit bezeichnen zu müssen.

Der Verf. hat die Absicht, zu zeigen, daß das Abendmahl nie als Gottesurtheil gedient habe. Er beschäftigt sich zunächst mit den angelsächsischen, dann mit einigen kanonischen Quellenstellen, in denen allerdings, wie nach den Ausführungen Hildenbrands und Dahns nicht mehr zu bezweifeln war, nur von dem Abendmahl als feierlichem Reinigungseide die Rede ist; übrigens sind nicht alle vorhandenen Zeugnisse berücksichtigt, die interessantesten geschichtlichen nicht einmal dem Wortlaute nach mitgetheilt, die Fälle, wo in der That die Eucharistie als Gottesurtheil anzusehen ist, kaum berührt.

Wenn nun der Verf. die Quellenzeugnisse mit „der sachkundig geführten Sonde einer vorurtheilsfreien Prüfung“ bearbeiten, „deren wahre Gestalt und ihre Beweiskraft von allen geschwülstigen Auswüchsen entkleidet bloß legen“ wollte (S. 18), so hätte man billigerweise ein Ausgehen von dem Begriffe des Ordals und eine oberflächliche aus dem ersten besten Kinderkatechismus zu erlangende Bekanntschaft mit der Abendmahlslehre der katholischen Kirche erwarten dürfen. Der Verf. gelangt ohne so viel Umschweife zu seinem Resultat: überall, wo ganz offenbar von der consecrirten Hostie die Rede ist, wie speciell bei der Communion Gregors, ist seiner Ansicht nach nur ein geweihtes Opferbrod gemeint und deshalb das Abendmahl nie zum Gottesurtheil verwendet worden. Daß der Verf. gar keine richtige Vorstellung von der kath. Abendmahlslehre hat, (die angelsächsischen Sprachübungen über husle und huselgange lasse ich bei Seite), mögen folgende Stellen zeigen: „Anderseits macht aber auch noch nicht der Genuß des geweihten Abendmahlsbrodes für sich allein das Abendmahl aus, sondern der Empfang desselben aus der Hand des dazu betrauten Dieners der Kirche unter Beobachten der von Christus selbst eingesetzten Erinnerungsformel. Zum Begriffe des Abendmahls gehört also außer dem Zusichnehmen des geweihten Brodes und Weines Seitens des Empfangenden die Mitwirkung eines Priesters und das Aussprechen der Einsetzungsworte unsers Heilandes“ u. s. w. (S. 217.) „Insofern uns nun in dem Berichte über die Probe, welcher Gregor VII. sich selbst unterzogen haben soll, gesagt wird, *partem* Dominici corporis accepit, finden wir Belag, daß zu Gregors VII. Zeiten zwischen dem Abendmahlsnehmen und der Gottesprobe der Hostie der Unterschied obwaltete, daß als Gottesprobe nur das geweihte Brod, als Abendmahl noch Brod und Wein genommen wurde.“ (S. 47; vgl. noch S. 29.) Auf sonstige dogmengeschichtliche Entdeckungen, wie z. B. „das erst auf dem Kostnitzer Concil zum Dogma erhobene Nehmen des bloßen Brodes statt Brod und Wein,“ brauche ich nicht näher einzugehen.

Die Citate sind vielfach undeutlich, wie z. B. S. 14, N. 19: „Gericke ad Schottel,“ oder veraltet, wie S. 44, N. 97 u. ö. „Lambert Schafnab.“; die Druckfehler sehr zahlreich, z. B. S. 16, N. 24 ossa statt offa, S. 44 u. ö. Julitta statt Juditta, S. 49, N. 122 Matterne statt Martene; ob zu den Druckfehlern auch die hartnäckig wiederkehrenden „Thomas von Aquinas“ und „Cardinal Wesemann“ zu rechnen sein dürften, will ich dem milden Ermessen des Publicums anheimgeben.

Bonn. Loersch.

Literarische Notizen.

— Eine Recension des Literaturblattes (1866, Sp. 817), in der Dr. v. Druffel das Buch von Wilh. Maurenbrecher über Karl V. und die deutschen Protestanten einer ebenso scharfen, wie eingehenden Kritik unterwarf, und schließlich zu dem Ergebniß kam, daß Maurenbrechers „Revision der Geschichte der letzten Jahre Karls V. im ganzen keineswegs ein glückliches Resultat geliefert habe“, hat eine „Antikritik“ von Maurenbrecher in der Sybel'schen Historischen Zeitschrift (1867, 1. Heft) hervorgerufen. Eine Anzahl von Druffels Ausstellungen wird in derselben ausgewählt und bekämpft. Die vermeintlichen Widerlegungen wer-

den dem Autor sofort zu Prämissen für den Schluß auf gänzliche Unfähigkeit oder dreiste Unehrlichkeit seines Recensenten, der gewonnene Schluß aber zum Grunde einer Anklage bei der historischen Commission, ja bei dem ganzen wissenschaftlichen Publicum auf Entsetzung des Dr. v. Druffel von seiner Stellung in der historischen Commission. Der also Angegriffene und Angeklagte, der es für gut gefunden zu haben scheint, den Gegner im eignen Lager aufzusuchen, veröffentlicht nun im neusten (3.) Hefte der Sybel'schen Zeitschrift (1867, S. 129—156) eine Entgegnung auf alle Puncte der „Antikritik", oder richtiger gesagt, auf alle sachlichen Ausführungen derselben; denn auf dem Felde der persönlichen Angriffe läßt er M. die Herrschaft, um die Niemand ihn beneiden wird. Das Verfahren Druffels bei manchen seiner Gegenbeweise ist einfach und leicht: demjenigen, was sein Gegner mit großer Hitze bekämpft, stellt er das, was er wirklich gesagt hat, mit vieler Ruhe gegenüber. In andern Puncten dagegen unterzieht er sich einer ausführlichen Begründung seiner von M. bestrittenen Behauptungen. Und wir glauben, der urtheilsfähige Leser, der es sich nicht verdrießen läßt, die zuweilen etwas sibyllinisch klingenden Worte Druffels zu interpretiren und die abscheulichen Druckfehler der spanischen Citate zu corrigiren, wird ihm fast in keinem Falle seine Zustimmung versagen [1]). Interessant und neu sind besonders die Ausführungen über die Verhandlungen, welche Papst und Kaiser bezüglich der Verlegung des Trienter Concils nach Bologna führten. Der Kaiser, der weder die Verlegung des Concils als rechtmäßig, noch die Versammlung in Bologna als Concil anerkannte, forderte vom Papst die sofortige Wiedervereinigung der Prälaten in Trient; der Papst widerstand; und so entspannen sich Verhandlungen, in welchen M. die beiderseitigen Bevollmächtigten sich vom Mai 1547 bis zum Sommer 1548 nicht weniger als viermal über die Suspension der Bologneser Concilverhandlungen vereinbaren läßt. Bezüglich der letzten dieser Vereinbarungen corrigirt Druffel seinen Gegner dahin, daß Karl jene Suspension jedenfalls nur mit der Bedingung genehmigt hat, daß zugleich die päpstliche Anerkennung der Bologneser Versammlung als Concil suspendirt werde. Die erste Vereinbarung dagegen stellt sich nach seinen Untersuchungen als ein rein privater Meinungsaustausch zweier Gesandten heraus. Statt der zweiten hat man bloß eine thatsächliche Connivenz des kaiserlichen Gesandten zu den Maßregeln der Curie anzunehmen; denn zum Abschluß einer förmlichen Vereinbarung bedurfte der Gesandte der Ratification seines Herrn, eine Ratification aber ist erweislich nicht eingeholt. Und die dritte endlich! Hier hat M. ein Schriftstück, das er selbst hat drucken lassen, das sich beim Vergleich mit einem Briefe Karls V., den er ebenfalls selbst hat drucken lassen, unzweifelhaft als eine Aufzeichnung von Aufträgen, die ein kaiserlicher Gesandter erhalten hatte, herausstellt — dies Zettelchen hat er als „Punctationen zwischen dem Legaten und Granvella" bezeichnet und benutzt. — Soviel als Probe von Druffels Entgegnung. Hinter derselben steht übrigens (S. 157—170) schon eine Duplik seines redefertigen Gegners. Es wäre zu bedauern, wenn diese wieder eine Triplik von Seiten Druffels hervorriefe. Denn demjenigen Theil der Leser, der über die sachlichen Streitfragen urtheilen kann und will, hat er das Material zum Urtheil gegeben. Hinsichtlich des andern Theils aber mag er sich mit Göthe's Worten trösten:

Mit solchem Streit verliert man Zeit und Weile
Und führt doch nur geduldig Volk am Seile.

M. R.

*) Mit besonderm Schein von Wahrheit und daher auch mit besonderm Aufwand von moralischer Indignation vertheidigt M. seinen Satz, daß Karl V. eine Neugestaltung des kirchlichen Lebens, „wie man sie in Deutschland verlangte" verhaßt gewesen sei. Wirklich Recht würde er aber auch hier nur dann haben, wenn an der Stelle des Wörtchens „man" das Wort „die Reformatoren" gestanden hätte.

Zur Besprechung sind eingesandt:

Andreä, der Protestantenverein. — Der zweite deutsche Protestantentag (Amtlicher Bericht).
Bachmann, das Buch der Richter.
Dapper, der h. Petrus Chrysologus.
Gagarin, la reforme du clergé russe.
Papius, Zur Geschichte des Placet.
Schmidt, Petrus Mosellanus.

Die Redaction bittet die Herren Mitarbeiter, welche die Recension einer dieser Schriften übernehmen wollen, um gef. Benachrichtigung.

Correspondenz der Redaction. — No. 147: Dankend erhalten; vorläufig keine Fortsetzung. — No. 157: Dankend erhalten; G. leider schon vergriffen. — No. 180: Brief erhalten; besorgt.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

2. Jahrgang. Bonn 9. Dec. 1867. № 25.

Kirchengeschichte.

Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. **Carl Joseph Hefele**, o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Sechster Band. Freiburg, Herder 1867. VI u. 946 S. gr. 8. 3 Thlr.

Der vorliegende sechste Band dieser in ihrem Werthe allseitig anerkannten kirchenhistorischen Forschung reicht bis zum Schlusse des Concils von Pisa. Die Zeit des Interregnums, die Kämpfe Bonifaz' VIII., die avignonensischen Päpste, das abendländische Schisma haben hier eine auf dem sorgfältigsten Quellenstudium ruhende Darstellung gefunden, und es haben sich auch da wieder die bekannten Vorzüge der Arbeiten Hefele's, die möglichst vollständige Verwerthung und Berücksichtigung des gesammten einschlägigen literarischen Materials, die Gewissenhaftigkeit in Feststellung der durch die Forschung sich ergebenden Resultate, die genaue und unermüdliche Prüfung des Textes der Urkunden und der chronologischen Bestimmungen, endlich die durchgängig behauptete ruhige besonnene Haltung des theologischen Urtheils rühmlich bewährt. Im sechsten Bande tritt dies besonders hervor in den Abschnitten über Bonifaz VIII. und über die Entstehung des Schisma.

Die Resultate, wie sie H. bezüglich des Pontificates Bonifaz' VIII. durch eine genaue Prüfung der Acten gewonnen, haben nicht bloß vielfach zur Darlegung des unkritischen Verfahrens Dambergers genöthigt, welcher Urkunden, die nicht zu seinen historisch-dogmatischen Voraussetzungen passen, sofort für unecht erklärte, sondern sind überhaupt dem apologetischen Verfahren, wie es bisher für Bonifaz VIII. versucht worden, nicht immer günstig. Die Bulle Clericis laicos, deren Datum Hefele der bisherigen Unsicherheit gegenüber mit Böhmer auf den 25. Febr. 1296 festsetzt, ist charakteristisch für das ganze Pontificat dieses Papstes, der, mit Innocenz III., Gregor IX. und Alexander IV. durch seine Familie verwandt, „im Geiste des mittelalterlichen Papstthums" sein Verhältniß zu den Fürsten auffaßte. H. hat sie daher einer eingehenden Würdigung unterzogen. Die Behauptung des Papstes, daß die Laien Feinde der Kleriker seien, erscheint ihm in dieser Allgemeinheit nicht nur „unhistorisch", sondern „die Wahl einer so allgemein belastenden und darum auch allgemein verletzenden Phrase der Würde und Klugheit des apostolischen Stuhles nicht angemessen"; sie läßt sich daher nur „als Erguß momentaner Erregtheit, wie wir sie bei Bonifaz öfter bemerken" erklären. (S. 261 ff.) Auch der Unterschied zwischen dem eigentlichen Kirchengut und den in den Händen des Klerus befindlichen Lehensgütern ist nicht hervorgehoben, die Bulle überhaupt über die Bestimmungen früherer Päpste verschärfend hinausgegangen. Die Verwicklungen Bonifaz' VIII. mit den Colonna's wurden dann Anlaß, die Bestimmungen der Bulle wieder zurückzunehmen, dem Könige Philipp IV. nicht bloß den Bezug der freiwilligen Gaben, sondern im Nothfall auch die Forderung bestimmter Beiträge zu gestatten und den Königen die Bestimmung zu überlassen, ob ein solcher Nothfall gegeben sei oder nicht. Das Zurücknehmen zeigte eine Schwäche, welche dem Könige Philipp gegenüber gefährlich wurde.

Einen andern Punkt der Untersuchung bildet die Frage, ob, wie man behauptet hat, der Inhalt des dem Papste anstatt der echten Bulle Ausculta fili unterschobenen Schreibens Deum time im Grunde identisch sei mit den in der Bulle Ausculta fili, Unam sanctam, Super Petri solio ausgesprochenen Grundsätzen. Dem letztgenannten Actenstücke gegenüber erscheint jene Behauptung als unhaltbar; aber sonst wird nicht in Abrede zu stellen sein, daß gerade in dem Hauptpunkte, der Superiorität des Papstes auch im Weltlichen, der Unterschied beinahe nur ein formeller ist. Denn wohl hat, wie H. richtig bemerkt (S. 298), Bonifaz „niemals mit platten Worten und ohne Limitation" den Satz ausgesprochen: die Könige seien ihm auch im Weltlichen (temporalia) unterworfen; aber nicht bloß in der Bulle Ausculta fili, auch in der im Consistorium (August 1302) gehaltenen Rede und vor allem in der Bulle Unam sanctam sind Anschauungen dargelegt, aus denen sich jener Satz als einfache Folgerung ergibt. Die Begründung der Superiorität durch das ratione peccati ändert im Wesentlichen an der Sache nichts, wie die Geltendmachung dieses Motives in dem rein politischen Zerwürfnisse Philipps mit England und Flandern und besonders die Zwecke zeigen, um deren willen die französischen Prälaten zu dem römischen Concil berufen wurden: cum quibus, wie es in der Bulle Ausculta fili heißt, tractare consultius et *ordinare* salubrius valeamus, quae ad praemissorum emendationem et directionem, quietem atque salutem ac bonum et prosperum *regimen* ipsius regni (in dem Einladungsschreiben an die französischen Prälaten: *reformationem regis et regni*) videbimus expedire. Meint ja selbst Damberger, der die Bulle Ausculta fili für unecht hält, in dieser Beziehung (Hefele VI, 296): „Nimmermehr war Bonifaz VIII. so einfältig, dem Könige rund heraus zu sagen, wegen dieser Punkte, und also eigentlich gegen ihn und seine Beamten werde das Concil veranstaltet." — „Man begreift, daß Philipp und jeder König, dem so geschrieben worden wäre, nicht bloß zu dem Concil keine Abgeordneten geschickt, sondern dasselbe für einen hochverrätherischen Zusammentritt erklärt haben würde." Ruht die Superiorität des Geistlichen über das Weltliche ratione peccati auf dem engen Zusammenhange zwischen den Sphären des Rechts und der Sittlichkeit, so war für jene Zeit, wo das Sittliche noch ganz im Religiösen (Kirchlichen) eingeschlossen war, eine Vermengung beider Sphären schwer zu vermeiden, wie wir diese in der Bulle Unam sanctam gewahren. Beide Schwerter, das geistliche wie das weltliche, ruhen hier in der Hand der Kirche; das erstere wird gehandhabt von dem Priesterthum, das andere von den Königen und Kriegern, aber ad nutum et patientiam sacer-

dotis, d. h., wie H. sehr gut übersetzt, nach dem Willen des Priesters und so lange er es duldet! Eine solche Deutung hatte Philipp IV. gleich anfangs der Intervention Bonifaz' VIII. in dem Zerwürfnisse mit England gegeben und darum vor den päpstlichen Legaten gegen jede Beeinträchtigung seiner Rechte als Herrscher protestirt (regimen temporalitatis regni sui ad ipsum regem solum et neminem alium pertinere seque in eo neminem superiorem recognoscere . . . .); im Geistlichen dagegen, d. h. in allem sein Seelenheil Betreffenden sei er gleich seinen Vorfahren bereit, den Mahnungen und Vorschriften des apostolischen Stuhles gläubig und demüthig zu gehorchen, so weit das seine Pflicht erfordere (in quantum tenetur et debet). Sollten über den Sinn der Worte des Papstes noch Zweifel erhoben werden, so lösen sie sich durch die Erklärung des Cardinals von Porto (S. 311), der durch seine Distinction, wem die iurisdictio in temporalibus de iure und wem ratione actus et usus zustehe, offenbar nur das Anstößige des Satzes, daß der Papst de iure Herr auch im Weltlichen sei, decken und vermitteln will. H. hat dieses im Grunde selbst gefühlt, wenn er S. 314 bemerkt: „Wohl hatte schon Gregor IX. den Griechen und Friedrich II. gegenüber behauptet, daß Constantin der Große den Päpsten auch die weltliche Herrschaft übergeben habe und daß Kaiser und Könige nur die Gehülfen des Papstes seien, um das materielle Schwert nach seinem Winke zu handhaben; aber Frankreich gegenüber war diese Theorie noch niemals officiell ausgesprochen und sie mußte hier um so größern Anstoß bereiten, als Bonifaz nicht bei der Theorie stehen bleiben, sondern sie alsbald in die Praxis umsetzen wollte. . . .“ Wenn dann weiter H. die Annahme Boutarics, daß die Vorgänger Bonifaz' VIII. ihre Ansprüche nur in einzelnen Fällen formulirt, Bonifaz dieselben aber in eine Doctrin gebracht, im Hinblick auf das Schreiben Gregors IX. vom 23. Oct. 1236 (Conciliengesch. V, 891) beanstandet, so scheint mir dabei übersehen, daß in dem Schreiben Gregors als Grundlage dieser Ansprüche die Schenkung Constantins bloß als allgemein bekanntes Factum gebraucht ist, in der Bulle Unam sanctam dagegen der Anspruch auf Superiorität auch im Weltlichen eine wirklich doctrinelle, wenn man will dogmatische Begründung erhalten hat, so daß die Behauptung des Gegentheils den Verdacht der Häresie nach sich zieht. Hatte ja Bonifaz bereits in dem Schreiben an die französischen Prälaten die Behauptung, das Weltliche sei dem Geistlichen nicht unterworfen, als Aufstellung zweier Principien, d. h. als Manichäismus erklärt. Es ist ja bekannt, der theokratischen Idee, wie sie die Päpste dieser Zeit zu verwirklichen strebten, war die moderne Gleich- und Gegenüberstellung von Staat und Kirche ganz fremd; Völker und Fürsten sind nur Baumaterial für das Reich Gottes auf Erden, das in der Kirche seine Erscheinung hat; von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. bildet das gesammte Abendland den Kirchenstaat. Ipsa terrena potestas, sagt Aegidius von Rom in seinem von Jourdain wieder aufgefundenen Tractate, debet a se esse subiecta potestati ecclesiasticae, ut se ipsam et omnia organa et instrumenta sua ordinet ad obsequium et nutum spiritalis potestatis, et quoniam organa et instrumenta potestatis terrenae sunt civilis potestas, arma bellica, bona temporalia quae habet, leges et constitutiones quas condit, ideo se ipsam et omnia haec tanquam eius organa et instrumenta ordinare debet in obsequium et voluntatem ecclesiasticae potestatis. Diese Anschauung theilte auch Bonifaz, wie man aus seiner Hochschätzung des Erzbischofs schließen kann. Daß diese Anschauung als innersten Kern einen Gedanken einschließt, der bleibende Geltung hat, ist keine Frage; aber diesen Sinn hatten eben die Päpste jener Zeit nicht im Auge, sonst wäre es nicht zu jenen Kämpfen zwischen Sacerdotium und Imperium gekommen, an denen beide Institutionen sich abschwächten.

Einen ebenso interessanten Abschnitt und ein Muster unbefangener Auffassung bildet die Darstellung des von Philipp IV. gegen Bonifaz VIII. eingeleiteten Processes (S. 391—415). Das Resultat, wie es H. gewonnen, daß nämlich angesichts der seit 1297 beginnenden Mittheilungen von Cardinälen über Bonifaz, sowie der wiederholten in Italien und Frankreich erhobenen Zeugenaussagen, so unverständig, gehässig und leidenschaftlich auch viele dieser Aussagen lauten, doch nicht alle in das Reich der Lüge verwiesen werden können, wird mit Erfolg nicht bestritten werden können. „Psychologisch richtiger scheint es mir, sagt H. und gibt damit den richtigen Standpunkt für die Auffassung vieler dieser Aussagen an, Uebertreibung, Mißdeutung, Consequenzmacherei, leichtgläubiges Nachbeten der allgemeinen Fama und dgl., als überall nur infernale Lüge und diabolische Bosheit anzunehmen. Das eine und andere vielleicht Wahre wurde mit sagenhafter Emballage umgeben und aus der Mücke ein Elephant gemacht, vielleicht auch manche nur dialektisch [?] hingeworfene Rede für puren Ernst genommen.“ Ich will für die mit den Acten weniger vertrauten Leser es versuchen, an einzelnen Fällen diesen allgemeinen Grundsatz Hefele's zu bewähren. Unter anderm wird dem Papste zur Last gelegt, er habe öfter, sogar öffentlich (*Dupuy* p. 348) geäußert: „Der Eine stirbt, der Andere wird geboren; so war es immer und so wird es sein; ein Geschlecht verschwindet, ein neues kömmt, die Welt aber bleibt immer. . . .“ Daraus hat man die Behauptung der Ewigkeit der Welt und Leugnung der entgegenstehenden christlichen Dogmen erschlossen, während diese Worte im Munde eines alten Mannes doch wohl nichts anders ausdrücken sollen als die Bestandlosigkeit alles Einzellebens. (Vgl. Eccl. 1, 4.) Dasselbe Verfahren gewahren wir, wenn aus seiner Aeußerung beim Tode seines Bruders und seines Neffen: Schlimmeres könne ihm Gott jetzt nicht mehr thun, — Unglaube an Gottes Allmacht und an ewige Vergeltung gefolgert wird, während die Worte nichts als ein leidenschaftlicher Ausdruck des Schmerzes sind. Aber nicht alle Anklagen lassen sich in dieser Weise erledigen; sehr häufig sind die Angaben so bestimmt und zusammenhängend, daß, so wenig wir auch den eigentlichen Hergang noch zu ermitteln vermögen, doch an bloß lügenhafte Angaben nicht zu denken ist. So wird die Mittheilung gemacht (*Dupuy* p. 533), Bonifaz habe schon als Cardinal sich geäußert: alle Gesetze (leges = Religionen?) seien von Menschen erfunden und mit zeitlichen und ewigen Strafen verschärft, um die Menschen durch Furcht von dem Bösen zurückzuhalten und ihnen ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen. Ein göttliches Gesetz (übernatürliche Offenbarung?) gebe es nicht, und unter den übrigen Religionen (leges) sei das Christenthum die schwierigere (peior), weil es die Sätze aufstelle: eine Jungfrau habe geboren, was unmöglich; Gott habe die menschliche Natur angenommen, was lächerlich; durch Aussprechen einiger Worte werde die Hostie zum Leibe Christi, was irrig sei; weil es ferner annehme, Gott sei Einer und doch dreifaltig, was nicht denkbar (credendum), und es gebe eine Auferstehung der Todten, was nicht wahr sei; denn die Todten ständen nicht auf, würden nie auferstehen und seien niemals auferstanden. „So glaube und denke ich und so muß jeder Gebildete (litteratus) glauben und denken, und nicht wie der Pöbel und gewisse Phantasten, die behaupten, sie hätten die Engel singen gehört.“ Es wäre möglich, daß der Sinn der Worte des Cardinals Gaetano nur dahin gegangen, der christliche Glaube sei mit großen Schwierigkeiten behaftet, weil er die Annahme von Sätzen verlange, die dem natürlichen Verstande widerstreiten, und dieser Widerstreit werde von allen Gebildeten gefühlt; aber dann muß jedenfalls der Cardinal diesen Gedanken in einer sehr anstößigen Weise geäußert haben. Denn für ein hier zu Grund liegendes Factum spricht nicht nur der Umstand, daß schon im 13. Jahrh. der Gegensatz zwischen eigentlichem Wissen und Theologie vielfach laut wurde, so daß bereits 1276 zu Paris die Sätze verworfen wurden: quod sermones theolog(ic)i fundati sunt in fabulis; quod nil plus scitur propter scire theologiam (*D'Argentré*,

Collect. I. p. 188 seq.), und noch Clemens VII. zu Avignon die Theologen Phantasten nennen konnte; sondern vor allem die in dem von Höfler 1843 veröffentlichten Actenstücke befindliche Aussage des Cardinals Peter Colonna, schon unter Cölestin V. sei Bonifaz als Cardinal im Verdachte der Ketzerei gestanden, der Inquisitor Leonard von der römischen Provinz habe ein Protocoll darüber aufgenommen, aber durch die Cardinäle Rosso und Aquasparta sei die Sache niedergeschlagen worden. Dem steht nicht entgegen, was die sonst sehr schwache Vertheidigung des Angeklagten einigemale betont, daß Bonifaz vor seinem Tode in Gegenwart mehrerer Cardinäle und angesehener Personen erklärt habe, im Glauben der römischen Kirche gelebt zu haben und darin sterben zu wollen; denn damit ist weder ein momentanes Irrewerden am Glauben ausgeschlossen, noch weniger vereinzelte, zur Derbheit gesteigerte und darum Anstoß erregende Aeußerungen seiner Gesinnung. Daß er solchen Ausbrüchen, mit Hinwegsetzung auch über jenes durch dringende Rücksichten gebotene Ansichhalten, häufig sich überließ, ist bekannt. Als es sich um die Kanonisation Ludwig des Heiligen handelte und in einem darauf bezüglichen Consistorium über die Wunder des zu Kanonisirenden Bericht erstattet wurde, erklärte Bonifaz, der König habe sich während seiner Regierung so vielfacher Verletzung fremder Rechte schuldig gemacht, daß er ihn nicht in die Zahl der Heiligen aufzunehmen wage, und gab zuletzt nur auf das Gewissen der Cardinäle hin seine Zustimmung. Dieses Verhalten, das an und für sich seiner Freimüthigkeit alle Ehre gemacht hätte, diente hier nur dazu, wie der Quellenbericht sagt (Scriptor. rer. gallic. XXII, 351), die Verbindung König Philipps mit den Colonna's zu beschleunigen. Wie viel also immer von diesen Anklagen auf Rechnung der Bosheit wie des Unverstandes zu setzen ist, einzelnen wird eine thatsächliche Grundlage nicht abzusprechen sein.

Einer sehr schwierigen Aufgabe hat sich Hefele in Ermittlung des Thatbestandes der Wahl Urbans VI. unterzogen. (S. 628—639). Bereits 1852 hatte er in der „Neuen Sion" die Geschichte dieser Wahl behandelt. Vergleicht man diesen Aufsatz mit der hier gebotenen Untersuchung, so muß auch dem Nichthistoriker der große Fortschritt auffällig werden, den die Forschung Hefele's seitdem genommen hat. Weit eingehender noch, als ich dies vor zehn Jahren in der Monographie über Gerson gethan, hat er das Zeugenverhör beider Parteien vorgenommen, durch Anmerkungen zu den beiden Hauptberichten auf die darin befindlichen Schwächen und Reticenzen aufmerksam gemacht und durch Herbeiziehung der Berichte des Thomas von Acerno und des Theoderich von Niem ein möglichst treues Bild des Herganges zu gewinnen gesucht. Das Resultat, das auf dem Wege dieser sorgfältigen Untersuchung gewonnen wurde, läßt sich in den beiden Punkten zusammenfassen: 1) daß Urban VI. von den Cardinälen gesetzlich gewählt worden, so daß „wenn der Wahl trotz der reelectio noch eine Nota von Unfreiheit ankleben sollte", diese durch das anerkennende Verhalten der Cardinäle nach der Wahl völlig gehoben sei; 2) daß nicht sowohl die Bedenken über die Gültigkeit der Wahl Urbans, als vielmehr dessen Verhalten nach der Wahl und die Mitwirkung äußerer Einflüsse den Bruch der Cardinäle mit Urban herbeigeführt habe. Allein bezüglich des ersten Punktes scheint mir auf ein Hauptmoment in dieser Wahl, auf die sog. Impressio zu wenig Gewicht gelegt. Nachdem die Römer über ein halbes Jahrhundert hindurch ohne Erfolg die Päpste wiederholt um Rückkehr nach Rom gebeten, nachdem Urban V., weil er sich weder in die italienischen Verhältnisse noch in die da herrschende Lebensweise zu finden wußte, wieder nach Avignon zurückgegangen war, mußte nach dem Tode Gregors XI. die Frage, ob ein Franzose oder ein Italiener gewählt würde, ganz gleichbedeutend mit der Frage erscheinen, ob fortan Rom oder Avignon Sitz der Päpste bleiben solle. Dieses war für Rom eine Lebensfrage und wurde als solche allgemein gefühlt, und es ist darum ganz der Lage der Dinge gemäß, daß die Römer ihren Wunsch nach einem italienischen Papst in sehr aufgeregter Weise während des Conclave kund gaben. Unter dem Einflusse dieser Kundgebung erfolgte die Wahl Urbans VI. Dieser Hergang ist durch die beiderseitigen Berichte unwiderleglich constatirt, so sehr sie sonst in einzelnen Umständen und besonders bezüglich der Art und des Grades der erwähnten Kundgebung einander widersprechen. Findet sich ja, wie H. selbst bemerkt (S. 630), „kein einziger völlig unparteiischer Zeuge" in dieser Sache. Es ist dies leicht erklärlich; denn als die Berichte und Tractate darüber niedergeschrieben wurden, war die Stellung der Parteien bereits der Art, daß die verschiedenartigsten Interessen bald mehr bald weniger bewußt auf die Darstellung einwirken mußten. Es ist dies nicht bloß in dem Factum Urbans und dem Instrumentum der Cardinäle, sondern selbst in den Berichten des Thomas von Acerno und des viel später, aber unter dem Eindrucke der Zustände des Schisma schreibenden Theoderich von Niem der Fall. Daß die Cardinäle dieser Kundgebung eine größere Bedeutung beilegten, als sie in Wirklichkeit verdiente, ist mehr als wahrscheinlich; jedenfalls aber machte diese Kundgebung den Wahlact an sich nicht unmöglich, da, wie ich anderwärts hervorgehoben habe, die Cardinäle sogar Muße fanden, ihr Mittagsmahl einzunehmen. Ob nun die Wahl gesetzlich frei oder auch unter dem Einflusse jener Kundgebung erfolgte, darüber sind wir der Natur der Sache gemäß in letzter Instanz an die Wähler selbst gewiesen. Jedenfalls konnte jene Kundgebung nach den Bestimmungen des kanonischen Rechts einen Anhaltspunkt bieten, um unter dem Scheine des Rechts die Gültigkeit der Wahl zu bestreiten. Wohl würde die durch eine Reihe von Acten Monate lang bewiesene Anerkennung Urbans Seitens der Cardinäle alle Bedenken gegen die Gültigkeit der Wahl gehoben haben, wenn nicht leider die Cardinäle auch diese Acte als durch Furcht vor Gewaltthätigkeiten gegen sie hervorgerufen später erklärt hätten, metu iusto, wie sie in ihrem Schreiben an die christlichen Fürsten sagen, nusquam a nobis absente. Diese Erklärung hat allerdings vieles gegen sich, aber „höchst komisch" ist sie deßhalb gerade nicht; denn wenn sie ihren Bedenken sogleich Ausdruck gegeben, Urban aber trotz der Bedenken sich Anerkennung zu verschaffen gewußt hatte, welches war dann ihre Lage einem Manne gegenüber, der kein Bedenken trug, seine Cardinäle wegen unerwiesener Beschuldigungen gleich gemeinen Verbrechern foltern und hinrichten zu lassen? Daß aber solche Bedenken auch nach der Inthronisation Urbans blieben, zeigt unwiderleglich die Erklärung des Cardinals von Glandeve, daß die Cardinäle in Anagni durch eine Neuwahl Urbans jene durch die in Rom erfolgte Wahl entstandenen Bedenken hätten heben wollen. Für Urban, auf den als Augenzeugen bezüglich der während der Wahl stattfindenden tumultuirenden Scenen sich die Cardinäle beriefen, war es daher eine Lebensaufgabe, sich die freiwillige spätere und bleibende Anerkennung der Cardinäle zu sichern, um damit jeden Zweifel an der Gültigkeit seiner Wahl zu ersticken. Diese Aufgabe hat er nicht zu lösen verstanden. Schon die Zeitgenossen konnten sich sein Benehmen nicht erklären. Talis fuit dominus noster, sagt Thomas von Acerno, post coronationem suam asper et rigorosus: nescitur tamen utrum ex divina voluntate vel unde hoc processerat, quum ante creationem suam fuerat multum humilis, amabilis, benignus. (*Muratori*, Script. III, 2, p. 724). So brach er dem Schisma Bahn; und auch dieses gab ihm keine Einsicht. „Wie er beim Beginn seines Pontificates, sagt H. treffend (S. 686), alle seine Freunde in Feinde verwandelte und so die große Katastrophe von Fondi herbeiführte, so that er dieses auch in den zehn weitern Jahren seines Lebens. Wie er die erste Serie der Cardinäle, die ihn wählten, von sich stieß, so trieb er auch die von ihm selbst erwählte zweite Reihe zum Abfall, und hätte das Schisma nicht bereits bestanden, so wäre ein solches im Jahre 1385 während seines Aufenthaltes in Nocera ausgebrochen." So wurde die Christenheit nicht nur äußerlich in

Obedienzen getheilt, sondern auch die Gewissen in Unruhe und Zweifel über den rechten Papst gestürzt. Als Gregor XII. im Jahre 1407 gegen D'Ailly, als Mitglied der französischen Gesandtschaft, die Gesetzlichkeit des Weges der Cessio beanstandete, erklärte ihm dieser, wenn in der Christenheit Gewißheit über den wahren Papst bestände, dann habe dieser allerdings nicht nöthig zu cediren; bis jetzt aber sei in dem Schisma die Wahrheit auch dem schärfsten Auge verborgen geblieben. Und noch gegen Ende des 15. Jahrh. schreibt der Verfasser des Magnum Chronicon Belgicum (*Pistorii*, Rer. germ. Script. cur. *Struvio*, III, 350): Adeo perplexum (schisma) erat, ut etiam doctissimi et conscientiosi viri non scirent, cui esset magis adhaerendum. Et *ideo ab isto Urbano VI. usque ad Martinum V. nescio quis fuerit papa*. Dies ist meines Erachtens der Sachlage gegenüber ganz correct gesprochen.

Für den weitern Verlauf der Geschichte des Schisma ist die Darstellung Hefele's ein sicherer Führer. Die Fortdauer des Schisma hatte nicht bloß in den Interessen der beiden Päpste und ihrer Curien, sondern auch in dem Interesse der Fürsten ihren Rückhalt. Wie bereits 1160 auf der von den Königen von Frankreich und England veranstalteten Synode zu Toulouse (Conciliengesch. V, 526) Stimmen laut wurden, das durch die Wahl Victors entstandene Schisma dazu zu nützen, um das Joch abzuschütteln, das Rom den Fürsten auferlegt habe, so wurde auch jetzt die Anerkennung des einen oder andern Papstes durch Anweisung auf kirchliche Einkünfte oder Ueberweisung kirchlicher Besitzungen belohnt. Die 1382 durch Clemens VII. beabsichtigte Umwandlung des Kirchenstaates — nur Rom und den Ducatus ausgenommen — in ein Königreich Adria und Verleihung desselben als Lehen an den Herzog Ludwig von Anjou hat H. (S. 680) mitgetheilt. Nach den von Douët d'Arc veröffentlichten Urkunden aus der Zeit Carls VI. (Choix de pièces inedits relatives au regne de Charles VI. T. I. p. 112. Paris 1863) ließ der französische Hof 1393 dieses Project zu Gunsten des Herzogs von Orleans wieder aufnehmen, mit der Andeutung, dadurch werde es dem damals in Italien äußerst einflußreichen Giovan Galeozzo Visconti in Mailand, seit 1387 Schwiegervater des Herzogs von Orleans, möglich werden, sich offen für Clemens VII. zu erklären. Auch die Haltung der deutschen Fürsten war durch äußere Interessen bestimmt.

Die in diesem Bande mitgetheilten Synodalbestimmungen enthalten einzelne eben so wichtige als interessante Punkte für die Culturgeschichte des 14. Jahrh.; die weniger bedeutenden Kanones sind ihrem Hauptinhalte nach in Summarien angegeben. Der S. 545 berührte 14. Kanon der Provincialsynode zu Marcic, vom 8. Dec. 1326, des Inhaltes: „die weiblichen Freiheiten sind aufrecht zu erhalten" („de privilegio mulierum"), dürfte in dieser Inhaltsangabe doch nur die wenigsten Leser vermuthen lassen, daß es sich bloß um eine Bestimmung bezüglich der Vermögensveräußerungen der Frauen handelt. Uebrigens scheint der Text des Kanons defect zu sein. — Außerdem findet sich eine große Reihe von Textverbesserungen, die wir der sorgfältigen Prüfung der Urkunden durch Hefele zu danken haben, wie S. 64, 85, 126, 207, 345, 367, 390, 404, 762 u. a. m. Dasselbe gilt hinsichtlich der chronologischen Berichtigungen. Für einen Punkt ist seitdem eine noch genauere Angabe erfolgt, nämlich bezüglich der Anerkennung König Rudolfs von Habsburg durch Gregor X. In der Geschichte des allgemeinen Concils zu Lyon vom Jahre 1274 theilt H. mit (S. 117), daß Gregor sich bereits vor der 3. Sitzung (7. Juni) für Rudolf entschieden habe und dessen Gesandte bereits am 6. Juni die schon von Otto IV. und Friedrich II. der römischen Kirche beschworenen Verpflichtungen erneuert angelobt hätten. Die feierliche Anerkennung aber habe noch zu Lyon am 26. Sept. 1274 stattgefunden (S. 147). Allein Sugenheim hat in dem eben erschienenen 3. Bande seiner „Geschichte des deutschen Volkes" (S. 47) eine Stelle der Monumenta histor. ad provincias Parmens. et Placentiam pertinentia (III, 3, 307) ausgehoben, wodurch gegen die von H. getheilte Annahme Böhmers, Phillips u. A. eine weit frühere öffentliche Anerkennung Rudolfs außer Zweifel gesetzt wird. Der gleichzeitige piacentinische Chronist meldet nämlich ad a. 1274: Dominus papa de voluntate Cardinalium in civitate Lugduni electionem factam de praedicto Domino rege Rudolfo *publice nono intrante Iunio confirmavit et approbavit*. Daß aber Gregor die schriftliche Notification dieser Anerkennung bis zum 26. Sept. verschoben, glaubt Sugenheim auf Rechnung der Gegenbestrebungen Ottokars von Böhmen setzen zu müssen, der wenigstens einen Aufschub habe erwirken wollen.

Bei einem so ausgedehnten, inhaltreichen Werke ist auch bei einer sehr genauen Correctur ein oder das andere kleine Uebersehen kaum zu vermeiden, wie z. B. S. 32 Philipp IV. für Philipp III., S. 592 Spalato für Spalatro, S. 850 Guy de Rose für de Roye.

Im Interesse der katholischen Wissenschaft ist zu wünschen, daß dem Verf. möglich sein möge, dieses gediegene Werk, das gerade noch für das 15. und 16. Jahrh. keine geringen Schwierigkeiten bietet, gleich würdig recht bald zu vollenden.

Würzburg. Schwab.

Dogmatik.

Fr. Alberti Knoll a Bulsano, ordinis Capucinorum, **Institutiones theologiae theoreticae** seu dogmatico-polemicae, ab auctore in compendium redactae. Innsbruck, Wagner 1865. 2 Bände. 592 u. 516 S. 8. 4 Thlr.

Wurde im Interesse systematischer Gliederung der Dogmatik in neuerer Zeit öfter versucht, irgend einen Hauptsatz, eine Formel, ein Princip ausfindig zu machen und daraus den gesammten Stoff mit innerer Consequenz abzuleiten, so geht der Verf. der oben angezeigten Schrift von der unseres Bedünkens richtigen Ansicht aus, es lasse sich eine Systematisirung der dogmatischen Materien nur dadurch erzielen, daß man die einzelnen Lehrsätze so mit einander verbindet, wie sie sich gegenseitig tragen, begründen und beleuchten. Gott ist ihm die Mitte der „dogmatisch-polemischen Theologie". Demgemäß gliedert er sie in fünf Theile: I. de Deo in se spectato, II. de Deo in relatione ad mundum spectato, III. de Deo lapsi humani generis redemtore, IV. de Deo hominum sanctificatore, V. de Deo omnium consummatore. Daß es logischer gewesen wäre, den gesammten Stoff in die Lehre von Gott in und für sich und von der göttlichen Wirksamkeit nach außen zu zerlegen und unter den zweiten Gesichtspunkt die Erörterungen über die Schöpfung, Erlösung, Heiligung und Vollendung zu registriren, liegt am Tage und hat der Verf. selbst dadurch anerkannt, daß er S. 61 sagt: Sacra haec disciplina in duas partes abit, quia Deus tum ut est in se, tum ut est extra se agens considerari potest.

Jeder Theil zerfällt in Sectionen. Die 1. Section des 1. Theiles hat die göttliche Wesenseinheit zum Gegenstande und handelt in drei Kapiteln de natura Dei eiusque perfectione generatim, de attributis seu perfectionibus divinis singillatim, de Dei unitate; die 2. bezieht sich auf die göttliche Dreipersönlichkeit und handelt in fünf Kapiteln de tribus personis in una divina essentia generatim, de tribus personis in una divina essentia realiter distinctis singillatim, de processionibus divinis, de mysterii Trinitatis relatione ad rationem humanam, de modo quo loquendum est de mysterio ss. Trinitatis (Orientirung über die einschlägigen termini technici). — Die 1. Section des 2. Theils enthält die Lehre von der Schöpfung, die 2. die von der Vorsehung. Jene spricht in vier Kapiteln de mundi creatione (Idee, Wirklichsetzung,

Zweck der Welt), de creationis historia a Moyse relata, de angelis (bonis et malis), de hominibus (Urzustand, Fall, Erbsünde, persönliche Sünden); diese zerfällt in eine tractatio dogmatica et polemica. — Die 1. Section des 3. Theiles bespricht die Person des Erlösers und verbreitet sich in vier Kapiteln de divinitate et humanitate Christi, de divinitatis et humanitatis coniunctione in Christo, de praecipuis unionis hypostaticae consectariis (Idiomen-Communication und Anbetungswürdigkeit), de eximiis Christi hominis praerogativis (Erkenntniß, Heiligkeit, Macht), woran das 5. Kapitel die Erörterung der abstract-formalen Fragen über Motiv, Nothwendigkeit, Möglichkeit und Convenienz der Incarnation reiht; die 2. Section des 3. Theiles bringt das Werk des Erlösers zur Darstellung und handelt in drei Kapiteln von der prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Wirksamkeit Christi. — Die 1. Section des 4. Theiles verbreitet sich de gratia Christi, die 2. de gratiae instrumentis seu de sacramentis a Christo institutis. Jene gibt im 1. Kapitel die einschlägigen Definitionen, Distinctionen und Bemerkungen über die Entwicklung der Gnadenlehre und handelt in weitern vier Kapiteln de necessitate gratiae actualis (ambitus et limites), de gratiae efficacia eiusque nexu cum libero arbitrio (dogmatische Lehrsätze und kirchlich zugelassene Systeme), de gratiae distributione (modus et ambitus), de gratia sanctificante eiusque effectibus (Rechtfertigung und Verdienstlichkeit der guten Handlungen). Diese gliedert sich in zwei Tractate, welche die Sacramente im Allgemeinen und im Besondern zum Objecte haben. Was speciell die Eucharistie betrifft, so wird vor Allem deren göttliche Institution nachgewiesen und sie sodann unter einem dreifachen Gesichtspunkte betrachtet, nämlich als mysterium altissimum (reale Präsenz Christi, Transsubstantiation, Aufbewahrung, Anbetung, Communion unter Einer Gestalt), als sacramentum efficacissimum (Materie, Form, Minister, Wirkungen, Nothwendigkeit, Subject) und als sacrificium praestantissimum (Wirklichkeit, Wesenheit, Früchte). — Der 5. Theil endlich zerfällt in drei Sectionen. Die 1. verbreitet sich de decretis divinis aeternas hominum sortes concernentibus, und handelt de praedestinatione (Wirklichkeit, Sicherheit, Grund, Wirkungen) und de reprobatione (positive und negative); die 2. de executione decretorum divinorum in morte hominis seu de consummatione partiali, handelnd de transitu hominum ex hac vita in alteram (Tod, specielles Gericht, Vollzug desselben), de statu hominis in altera vita (Hölle, Reinigungsort, Himmel) und de nexu beatorum cum hominibus; die 3. de executione decretorum divinorum seu de consummatione universali, handelnd de futura corporum resurrectione, de iudicio extremo et consummatione saeculi, de iis quae iudicium extremum sequentur (Ewigkeit der richterlich zuerkannten Vergeltung).

Innerhalb dieses Rahmens, in welchem u. a. die Lehre von der Prädestination und Reprobation eine kaum zu rechtfertigende Stellung einnimmt, behandelt K. die einzelnen Materien in folgender Weise. Vor Allem fixirt er den Sinn und die Tragweite des Punktes, um den es sich handelt, und spricht die bezügliche katholische Lehre aus, nachdem er über anderweitige Lösungen referirt, insofern solche die confessionell getrennte christliche Theologie bietet. Der kath. Lehrsatz wird sofort biblisch begründet und zwar mittelst Stellen, die im Ganzen sehr gut gewählt sind. Daran reihen sich patristische Zeugnisse, die auch zutreffend sind, aber keinen Einblick in die dogmengeschichtliche Entwicklung gewähren und mit den einschlägigen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, welche wir lieber dem dogmatischen Beweise vorangestellt sähen, abschließen. Auf einige sog. rationes theologicae folgen Gegensätze gegen den besprochenen Lehrsatz, welche dem außerchristlichen Gebiete angehören, und die Erledigung von Schwierigkeiten und Einwendungen. — Notiren müssen wir, daß I, 78. 79 bei Erörterung der Frage, ob eine Composition in Gott statuirt werden dürfe, die Begriffe physisch und metaphysisch theilweise verwechselt und I, 84—89 die göttlichen Eigenschaften der Unermeßlichkeit und Allgegenwart identificirt werden. In der Trinitätslehre hätte der Logos zunächst als solcher und mit Abstraction von der Incarnation ins Auge gefaßt und beachtet werden sollen, daß die Darstellung der vollen Offenbarungslehre von der göttlichen Persönlichkeit Christi in die Christologie gehört. Daß eine bejahende Beantwortung der Frage: an Deus, qui ex infinita bonitate decrevit, ut baptismus necessitate cogente a quocunque, masculo vel foemina, imo et ab haeretico vel infideli, valide et licite conferri possit, non etiam angelis facultatem tribuere potuerit, deficientibus hominibus, baptisma infantibus, antequam expirent, ministrandi? nicht begründet werden könne, scheint der Verf. (II., 83) selbst gefühlt zu haben. Ob daraus, daß Christus „gratias agens" die Eucharistie eingesetzt, folge, sie sei ein Dankopfer (II, 273), ist sehr zu bezweifeln; inwiefern ihr auch der Charakter eines propitiatorischen Opfers eigne, ist nicht gesagt.

Ungeachtet dieser Ausstellungen nehmen wir keinen Anstand, das Werk als in seiner Art sehr gelungen zu bezeichnen. Auf Originalität kann es freilich keinen Anspruch machen; K. hat sich allenthalben an die Heroen der dogmatischen Wissenschaft angeschlossen und von den einschlägigen neuern Werken namentlich die Liebermanns und Perrone's, benutzt. Auch das speculative Moment ist weniger betont, obwohl Philosopheme alter, neuer und neuester Zeit nicht selten Berücksichtigung gefunden. Aber das Buch ist von kirchlichem Geiste durchweht und sein Grundcharakter ist der einer strengen Positivität. Es stellt die dogmatische Kirchenlehre bündig und richtig dar, scheidet umsichtig Dogmen von Corollarien und Theologumenen, orientirt verlässig über die Differenzen der Schule und bekundet in Würdigung der Schulmeinungen einen glücklichen Takt. Klar in der Darstellung, gewandt in Handhabung der Latinität, maßvoll in der Polemik, ist es sehr geeignet, in das Verständniß und in die positive Begründung der dogmatischen Lehrsätze einzuführen, und in dieser Richtung kann es namentlich Candidaten der Theologie, aber auch Seelsorgspriestern empfohlen werden.

Die schwächste Partie des Buches dürfte die „introductio" sein, welche sich über Object, Aufgabe, Quellen, Würde und Geschichte der „theoretischen Theologie" verbreitet, eine Bezeichnung, welche im Zusammenhalt mit dem dargelegten Inhalt nicht adäquat ist. Man vermißt in dieser Einleitung eine Orientirung über die Bedeutung lehramtlicher Definitionen gegenüber der substantiellen Unveränderlichkeit der Dogmen und eine Anweisung über den Gebrauch der Väter in der Dogmatik. Die Quellen der Dogmatik werden S. 36 mit ihren Hülfsmitteln confundirt; als libri symbolici werden S. 37 auch die Diöcesankatechismen und der Catechismus romanus genannt; die Würde der Dogmatik wird S. 35 ꝛc. nur an sich, aber nicht auch im Verhältnisse zu andern theologischen Disciplinen dargestellt. Der Geschichte mangelt es an Uebersichtlichkeit und Pragmatismus; sie unterscheidet weder zwischen specifisch dogmatischen und apologetisch-polemischen Schriften und theologischen Werken überhaupt, noch zwischen dogmatischen Schriftstellern von größerer und geringerer Bedeutung; auch unterläßt sie es, die einzelnen Perioden nach ihren vorzüglichen Unterscheidungsmerkmalen zu charakterisiren.

Uebrigens ist unsere Schrift ein Auszug aus einem sechsbändigen Werke desselben Verfassers, welches unter dem Titel „Institutiones theologiae theoreticae seu dogmatico-polemicae" im J. 1865 bei Marietti zu Turin in 3. Auflage erschienen ist. Die Anlage beider Werke ist dieselbe. Der Inhalt des Auszuges findet sich wörtlich auch im größern Werke, welches ausführlicher ist in Heranziehung positiver Belegstellen,

in die betreffenden Schulfragen tiefer eingeht, die Gegensätze umfassender entwickelt und eine größere Anzahl von Schwierigkeiten und Einwendungen bekämpft. Es eignet sich aber dieses Werk, weil bereits im J. 1853 zum ersten Male erschienen, nicht zur Besprechung im „Theol. Liter.-Bl." und wir verweisen deshalb auf die Recension desselben im ‚Lit. Hdw.' 1866, Sp. 108, welcher auch biographische Notizen über den 1863 gestorbenen Verf. bietet.

Regensburg. J. B. Kraus.

Liturgik.

Cantus ecclesiasticus Passionis secundum quatuor Evangelistas, itemque Lamentationum et Lectionum pro tribus Matutinis tenebrarum iuxta exemplar Romae anno 1838 editum aliasque editiones approbatas. Cum approbatione episcopali. Kempten, Koesel 1867. IV u. 95 S. kl. Folio. 1 Thlr.

In der feierlichen Messe des Palmsonntages, sodann der Feria III. und IV. in der Charwoche, sowie am Charfreitage, wird dermalen die Leidensgeschichte des Herrn nach einem der vier Evangelisten feierlich in dramatischer Weise gesungen, entweder durch drei eigens hiefür auftretende Diakonen oder durch den Celebrans und den neben ihm fungirenden Diakon und Subdiakon. Mit Rücksicht darauf ist im römischen Missale der Text der Leidensgeschichte in drei Sparten vertheilt, deren eine mit einem Kreuzchen (= Christus), die andere mit C (= Chronista oder auch Cantor), die dritte mit S (nach Einigen = Synagoga, wahrscheinlicher = Succentor, d. i. qui in canendo subsequenter respondet) bezeichnet ist. Seit wann dieses üblich und wie alt die jetzige Sangesweise ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Baini meint, die jetzige Passions-Melodie sei schon im 13. Jahrh. bei der päpstlichen Kapelle in Gebrauch gewesen; dies zu beweisen, dürfte aber schwer halten. Nicht nur der I., X., XI. und XII. römische Ordo, auch noch der XIV., welcher dem 14. Jahrh. angehört, weiß nur von einem Lesen der Passion durch einen Diakon. Nach dem XV. römischen Ordo zu urtheilen, welcher in die zweite Hälfte des 14. Jahrh. gehört, wurde die Passion in Rom damals zwar gesungen, aber von einem Diakon. Durand (im 13. Jahrh.) gebraucht promiscue die Worte legere und cantare vom Vortrage der Leidensgeschichte und unterscheidet schon eine dreifache Modulation des Vortrages: verba Christi dulcius modulantur quam evangelistae, cuius verba in tono evangelii proferuntur; verba vero impiissimorum Iudaeorum clamorose et cum asperitate vocis. L. 6. c. 68. Einer Vertheilung der Sangesrollen an drei verschiedene Personen gedenkt auch Durand nicht. Das Missale vetus Sarisberiense (cf. *Martene* de antiq. eccl. disciplina) schreibt vor, daß beim Singen der Passion die Stimme nach Verschiedenheit des Inhaltes bald vox alta (A), bald bassa (B), bald media (M) sei, setzt aber zugleich voraus, daß die ganze Passion von einem Diakon gesungen werde. Noch in Missalien aus dem Anfang des 16. Jahrh. fehlt im Texte der Leidensgeschichte jegliches Zeichen einer Vertheilung. Hiernach ist klar, daß die Vertheilung des Vortrages an drei verschiedene liturgische Personen nicht so alt ist als dessen dreigestaltige Modulirung; wann und durch wen letztere für die römische Kirche fixirt wurde, läßt sich, wie schon oben erwähnt, nicht ermitteln. Die erste mit päpstlicher Approbation (Sixtus' V.) versehene Ausgabe der römischen Passions-Melodie ist die von Guidetti 1586. Manche Diöcesen, z. B. Münster, Köln, bedienen sich bis zur Stunde einer Passionsmelodie, welche von der römischen im Einzelnen ziemlich verschieden ist.

Auch in dieser hat jede der drei Stimmen für dieselben Unterscheidungszeichen (Punctum, Semipunctum, Komma rc.) je dieselbe gleichförmig wiederkehrende Melodie, weshalb es einem etwas geübten Sänger nicht schwer fallen kann, die Passion aus dem Missale, wo sie in der Regel nicht mit Noten versehen ist, correct zu singen. Für weniger Geübte und überhaupt um der größern Bequemlichkeit willen pflegt man die ganze Passion mit den betreffenden Noten zu versehen und in einem eigenen Buche, mitunter „Passionale" genannt, herauszugeben. Aus der bekannten Kösel'schen Officin zu Kempten sind schon mehrere solcher Passionale hervorgegangen; die vorletzte Ausgabe ist vom J. 1847. Die oben angezeigte neueste Ausgabe hat vor den frühern, auch vor der von 1847, viele und bedeutende Vorzüge. Auf das engste an die römische Ausgabe von 1838 sich anschließend, bietet sie einen viel correctern, textentsprechendern, gleichförmigern Notensatz als die vorletzte Ausgabe [1]).

Der Gregorianische Choral ist bekanntlich seinem innersten Wesen nach nichts Anderes, als eine feierliche, schwunghafte Declamation. Für eine gute Declamation ist es von der größten Wichtigkeit, daß die Haupttonsylben der einzelnen Wörter gehörig hervorgehoben werden, der Wortton im richtigen Verhältniß zum Satzton stehe. Wohin der Wortton falle, wohin überhaupt beim Vortrag ein größerer Nachdruck zu legen sei, das sagt dem Choralsänger die nota longa; ist diese durchweg richtig gesetzt, und wird sie beim Vortrag von der nota brevis und semibrevis in Beziehung auf Dauer und Nachdruck entsprechend distinguirt, dann wird der Choral eo ipso das Gepräge des Natürlichen erhalten und niemals als hart und so zu sagen abgehackt erscheinen. Können wir nun auch nicht sagen, daß die neue Ausgabe des Passionale in der distinctio notarum schon das Vollkommene geleistet habe, so muß doch zugestanden werden, daß sie auch den Anforderungen in bezeichneter Hinsicht mehr und mehr gerecht zu werden bestrebt war. Was sich in der Einleitung S. IV über Choralnoten, deren Dauer u. s. w. findet, wäre unseres Erachtens besser weggeblieben, da es für einen schon geschulten Sänger überflüssig, für einen andern aber unverständlich ist, ja sogar irreführend werden kann. Wir haben hier speciell die Bemerkung im Auge: bene noveris, quod nota talis (sc. longa) cum cauda *unam integram* ut vocant *mensuram*, talis (sc. brevis) sine cauda *mediam* partem mensurae, talis autem (sc. semibrevis) *quartam* partem unius mensurae seu tactus ordinarie valeant. Wollte ein Sänger die Choralnoten nach dieser Dauerbestimmung und somit in der Weise mensurirter Musik singen, so würde ein Choralstück kaum mehr kenntlich sein; ein solcher Gesang müßte sich sehr steif und schleppend ausnehmen. Vergesse man doch niemals, daß der Choralgesang grundwesentlich Declamation ist und daher nicht in die Zwangsjacke der musicalischen Mensur gesteckt werden darf! — Nur loben können wir es, daß in der neuen Ausgabe das b nicht mehr, wie in der vorletzten, als allgemeines Vorzeichen, sondern nur in den Fällen des Tritonus in Satz gebracht ist.

Auch in typographischer Beziehung zeichnet sich die neue Ausgabe vor der vorletzten aus. Es sind nicht bloß wie für die Leidensgeschichte, so auch für die einzelnen Lamentationen neue, sehr niedliche Initialen in Anwendung gebracht und das Titelblatt mit einer ganz entsprechenden, sehr schönen Vignette

1) Auf jeder Seite finden sich Beweise hiervon. So ist z. B. S. 1, Z. 2 offenbar correcter bei discipulis die Sylbe ci noch mit der Note c und erst die Sylbe pu mit g versehen; Z. 4 ist nunmehr die Notation des crucifigatur (abgesehen von einem Druckfehler) richtig, während sie in der vorletzten Ausgabe an dieser Stelle und auch sonst noch öfters bei Schlußworten Christi falsch war. Auf der nämlichen S. 1 waren in der Ausgabe von 1847 nur die Worte non in die festo der Turba, die Worte ne tumultus fieret in populo dem Evangelisten zugewiesen und dem entsprechend notirt; die neue Ausgabe hat richtig die sämmtlichen Worte der Turba zugewiesen.

geziert worden, sondern, was als die Hauptsache erscheint, der Notendruck ist äußerst gefällig und rein; jedoch einige Male stehen einzelne Noten nicht genau auf oder zwischen der Linie, wohin sie gehören, was z. B. auf S. 1 bei crucifigatur (f statt g) und noch etliche Male bei dem Schlußfall des Christus vorkommt. — Daß im Text der Lamentationen zu Anfang der einzelnen Verse Rothdruck in Anwendung kam, erleichtert die Uebersicht und wirkt auf das Auge wohlthuend. S. IV hätten die Ueberschriften: in congregatione minori und in ruralibus ecclesiis der Ueberschrift S. III in maiori congregatione conform, also roth und in Form eines Titels gedruckt werden sollen. In Rücksicht auf S. IV sollte auch S. 23 das Wort Abbati in der Klammer und Episcopo außerhalb derselben stehen. — Das Papier ist von ausgezeichneter Qualität. Möge dieses neue Product der um die liturgischen Bücher sehr verdienten Kösel'schen Buchhandlung recht freundliche Aufnahme und große Verbreitung finden.

München. Thalhofer.

Literaturgeschichte.

Johann Scheffler's Cherubinischer Wandersmann. Eine literarhistorische Untersuchung von **Franz Kern.** Leipzig, S. Hirzel 1866. VI u. 133 S. 8. 20 Sgr.

Johann Scheffler („oder Angelus Silesius, wie er sich nach dem spanischen Mystiker Joh. ab Angelis gewöhnlich nannte" — Eichendorff) war im J. 1624, dem Todesjahre Jakob Böhme's, von lutherischen Eltern zu Breslau geboren, studirte daselbst Medicin und wurde Leibarzt des Kaisers Ferdinand III. Wohl noch als Laie und Protestant schrieb er sein „Kristliches Ehrengedächtniß des weiland woledlen und gestrengen Herrn Herrn Abraham von Franckenberg, aufgesetzt von Johann Schefflern, Phil. et Med. D." (S. 41.) Dieser Franckenberg gehörte „zu Böhme's eifrigsten Freunden" (Freib. K.-Lex. II, 59). — Scheffler war 29 Jahre alt, als er (1653) katholisch wurde; und gleichzeitig oder doch bald nachher muß er dem Jesuitenorden beigetreten sein; Jesuit war er jedenfalls im J. 1656. „Bei dem Mangel aller Data, aus denen man von fern auf eigennützige Motive schließen könnte" (S. 16), kann gewiß nur „innere Ueberzeugung" den kaiserlichen Leibarzt zu diesem doppelten Schritte veranlaßt haben. In welchem Sinne protestantische „Fanatici" persönlich oder durch ihre Schriften, in welchem Sinne namentlich „Jakob Böhme, Valentin Weigel und Schwenkfeld auf ihn großen Einfluß gehabt haben," läßt sich nicht unschwer aus folgenden Worten seiner „Schutzrede" entnehmen: „Jakob Böhme habe ich so wenig für einen Propheten gehalten als Luthern; daß ich aber etliche seiner Schriften gelesen, weil einem in Holland allerhand unter die Hand kommt, ist wahr, und ich danke Gott dafür, denn sie seyn große Ursache gewes't, daß ich zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und mich zur katholischen Kirche begeben habe" (S. 40).

Als Jesuit gab Scheffler seinen Cherubinischen Wandersmann heraus unter dem Titel: „Ioannis Angeli Silesii geistreiche Sinn- und Spruchreime. Gedruckt und verlegt zu Wienn u. s. w. Anno 1657." Die Vorrede zu dieser editio princeps ist datirt vom 7. Heumonat 1656. In der Approbation des Decans der Wiener Facultät, Nicolaus Avancinus S. J., heißt es von dem Buche: quo amoenitatem lusumque poëticum ita pietati sacrisque salibus miscet, ut lectorem inde recreandum sperem et ad pios animi sensus commovendum. — Mit derselben Approbation versehen erschien, um das sechste Buch oder doch den größten Theil des sechsten Buches vermehrt, im Uebrigen aber mit nur äußerst wenigen, ganz unwesentlichen Veränderungen, die zweite Ausgabe. Unter der Vorrede heißt es jetzt: „Gegeben in Schlesien, 7. Aug. 1674". Diese Vorrede stimmt mit der zur 1. Auflage genau überein; erweitert ist sie nur um die erste Seite bis zu den Worten: „Weil aber folgende Reime u. s. w." und um 6 oder 7 Zeilen der vorletzten Seite. In dem einleitendem Zusatze spricht der Verfasser von seinen „Seraphinischen Begieren" (oder „Heilige Seelenlust", 1657 in erster, 1664 oder 1668 in zweiter Auflage erschienen); der zweite Zusatz empfiehlt den Lesern zur Veranschaulichung dessen, „was jemals alle dieser geheimen Gotteskunst Erfahrne insgesammt geschrieben und aufgezeichnet haben", das „unlängst herausgekommene Leben der Jungfrau Mariae de Escobar". Der in allem Uebrigen gleichförmige Inhalt der Vorrede zur 1. wie zur 2. Auflage gibt auf 16—17 Seiten in schlichter, klarer Prosa eine vollkommen genügende Erklärung des Sinnes, in welchem der Verfasser „viel seltsame Paradoxa oder widersinnige Reden" in seinen „Reimen" verstanden haben will; man werde, versichert er, „hier als in einem kurzen Begriff" wiedergegeben finden, was „nach der Länge" zu lesen sei in den Schriften der hh. Augustinus, Bernardus und Bonaventura, für weniger Erfahrene bei Rusbroch, Tauler, Harph und in der Theologia Teutonica, für tiefer Eingehende bei Dionysius Carthusianus, Thomas und Nicolaus a Jesu, Ludovicus Blosius und Maximilianus Sandäus S. J. — Eckhart ist nicht genannt, Heinrich Suso eben so wenig; wenn der Dichter durch Nennung des Erstern Anstoß zu geben fürchtete, so hätte er wohl lieber die „Theologia deutsch" unerwähnt gelassen. — Als Katholik, Priester und Jesuit ist Scheffler 1677 in seiner Vaterstadt Breslau gestorben.

Ich habe diese Data hier vorauszuschicken für nöthig gehalten aus zwei Gründen: 1. Nach Kern S. 59, Anm. soll es „streitig" sein, „ob Scheffler die 5 ersten Bücher noch vor seinem Bekenntnißwechsel gedichtet" habe. Der einzige Grund, so viel ich weiß, für die ziemlich traditionell gewordene Annahme eines frühern Ursprungs, wo nicht aller, doch der meisten Scheffler'schen Gedichte ist der Umstand, daß man in denselben nur so äußerst wenige oder gar „keine Spuren des Papstthums" gefunden haben will. — 2. Kern spricht immer nur von der Vorrede und den Anmerkungen des Verfassers „zur zweiten Ausgabe", von der „sehr wichtigen Vorrede zur Ausgabe von 1674" (vgl. S. 18, 21, 26, 53, 75, 123); nur S. 37 mit Recht, weil da von dem, wie oben bemerkt worden, neu hinzugekommenen Eingange die Rede ist; in allem Uebrigen hat Scheffler 1674 nur neu datirt, was er im Sommer 1656 geschrieben und im folgenden Jahre, von seinen Ordensobern gutgeheißen, mit einer herzlichen Mahnung an die Leser, „in Betrachtung der göttlichen Wunder mit ungefälschter Liebe zu leben," herausgegeben hatte. Damit fällt eine Insinuation zusammen, von der ich in der That nicht weiß, wie sie zu charakterisiren sein möchte. Wir sollen nach unserm Kritiker (S. 123) „entweder den Dichter einen Mann nennen müssen, der geschrieben hätte, ohne zu wissen, was er schrieb", oder wir haben „seine eigene Erklärung in der Vorrede zur zweiten Ausgabe", diese „nachher gegebene Interpretation, für einen Widerruf zu halten, den offen und ehrlich zu leisten er zu eitel gewesen." Das Alles freilich nur dann, „wenn es sich herausstellen sollte", was Kern in der That bewiesen zu haben glaubt, „daß die nachträgliche Erklärung in deutlichen Worten gerade das Gegentheil brächte von dem, was mit nicht minder deutlichen Worten in den Gedichten gesagt war." Namentlich in Bezug auf Einen Punkt, die Präexistenz der Seele (nicht minder auch alles Geschaffenen, z. B. nach I, 108 der „Rose", „die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht", — idealiter nämlich, bemerkt dazu der Verfasser), sollen wir zugestehen müssen, daß die erläuternden „Worte der Vorrede, wenn sie irgend etwas bedeuten sollen, einen versteckten Widerruf enthalten, indem sie stillschweigend das Gegentheil von dem voraussetzen, was wenigstens in vier Epigrammen auf das unzweideutigste gelehrt war."

Im J. 1701 gab Gottfried Arnold nach des Verfassers zweiter und letzter Ausgabe von 1674 den Cherubinischen Wandersmann neu heraus; ohne Zweifel, wie es im Nachwort zur Seidel'schen Ausgabe von 1829 S. 249 heißt, „dem Original ganz conform"; aber Arnold, den verbitterten Gegner aller Hierarchie und dogmatischen Theologie, was zog ihn zu Angelus Silesius hin?

Auf diese Ausgabe nimmt Leibnitz Bezug, indem er (im J. 1702) un certain auteur, qui se nomme Ioannes Angelus Silesius, qui a écrit avant Molinos, et dont on a réimprimé quelques ouvrages depuis peu, mit Valentin Weigel, Molinos et quelques autres nouveaux quietistes zusammenbringt, und wenigstens scheinbarer Hinneigung (il y a de l'apparence) zur Annahme einer allgemeinen Weltseele, des Averroes'schen intellectus agens beschuldigt; sie ständen damit, sagt er, auf gleicher Stufe mit „Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance"; aber auch „die neuen Cartesianer, qui prétendent, que Dieu seul agit", scheinen ihm, ohne sich dessen bewußt zu sein, derselben pantheistischen Richtung zugethan [1]).

Im katholischen Deutschland scheint Scheffler bald nach seinem Tode der Vergessenheit anheimgefallen zu sein. Was dazu am meisten beigetragen habe, ob die doppelte Verurtheilung des Quietismus (1686 und 1698), oder die sehr zweideutige Empfehlung von Seiten der Pietisten, oder endlich die allgemeine Abgestorbenheit für Alles, was einem Tauler, Suso, Ruysbroek u. s. w. ähnlich sah, mag dahingestellt bleiben. Endlich aber in unserm Jahrhunderte (nach S. 3 ff.) Friedrich Schlegel [2]) und Franz Horn, Varnhagen von Ense (und seine Frau, die Jüdin Rahel), Vilmar und Wilhelm Müller u. s. w., namentlich aber Hegel und Schopenhauer — begeisterte Lobredner des theosophischen (wohl gar atheistischen) Jesuiten, indeß Krug und Gervinus (S. 11, 13 ff.) für den „mystischen Unsinn", in welchem sich „das Komische mit dem Sublimen paare", für dieses „Muster" eines Frömmlers, der mit Gott beständig „Kämmerchensuchen spiele", nur Worte der tiefsten Verachtung haben oder des bittersten Hohnes! Aus Hegel's Aesthetik (I, 477) stehen S. 11 die Worte: „Als Beispiel will ich nur Angelus Silesius anführen, der mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anschauung und Empfindung das substantielle Dasein Gottes in den Dingen und die Vereinigung des Selbsts mit Gott und Gottes mit der menschlichen Subjectivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat". Und Hegels Gegner, Arthur Schopenhauer, spricht nach S. 12 („Die Welt als Wille und Vorstellung" I, 430) von dem „bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius", läßt ihn Zeugniß geben für seine, Schopenhauers, Lehre von der Rückkehr der Dinge ins Nichts, und unser Verf. gibt dem deutschen Buddha Recht (S. 59, 64 ff.)

Gegen solche Lobredner scheinen nun allerdings, mehr noch als gegen Spötter wie Gervinus, die „katholischen Kritiker" einen recht schweren Stand zu haben. Sie haben im Allgemeinen, wie Kern will, „den Convertiten viel zu hoch gestellt und in ihrer Beurtheilung sich zum Theil lächerliche Uebertreibungen zu Schulden kommen lassen" (S. 16), haben z. B. dem „Convertiten" zu Liebe dessen „merkwürdig kühnen Pantheismus" und was alles darin, darum und daran hängt, unbesehen mit in den Kauf genommen. An der Spitze dieser der nöthigen „Unbefangenheit" entbehrenden Katholiken und Convertitenfreunde steht (S. 16) Wolfgang Menzel — Saul unter den Propheten und ihren Reigen führend! Kern hat wohl nur scherzen wollen; der Scherz ist aber nicht sehr fein und hier nichts weniger als am rechten Orte. Nächst Menzel werden nur noch Eichendorff und Rosenthal (später auch, S. 19 und 123, mit etwas mehr Anerkennung Braun) genannt und arger und „ärgerer Uebertreibung" im Lobe ihres Glaubensgenossen beschuldigt, und doch hat keiner der Beiden mehr oder auch nur so viel des Guten und Schönen gesagt von unserm Dichter, als was gemäß dem „Nachwort" zu der (nach S. 20) „von dem ungenannten Herausgeber mit rühmlicher Sorgfalt veranstalteten" Seidel'schen Ausgabe (Sulzbach 1829) längst von allen Seiten „volle, gerechte Anerkennung gefunden" zu haben scheint. Auf die Rosenthal'sche Gesammtausgabe der poetischen Werke Schefflers (Regensburg 1862), die ich leider nicht näher kenne, ist Kern gar nicht gut zu sprechen (S. 20 ff.); ich zweifle sehr, ob er mit der nöthigen „Unbefangenheit" an deren Beurtheilung gegangen sei.

S. 18 bezeichnet der Verf. seine Hauptaufgabe und die damit verbundenen Schwierigkeiten ganz gut, wie folgt: „Was endlich die gerechte Würdigung des Cherubinischen Wandersmannes insbesondere unsicher gemacht hat, ist der Umstand, daß man bis jetzt die Gedankenwelt desselben zu wenig in ihrem geschichtlichen Zusammenhange mit verwandten frühern Erscheinungen aufgefaßt hat. . . . . Verschiedene Lebensanschauungen also, der confessionelle Standpunkt der Beurtheiler und der Mangel an historischer Auffassung der Scheffler'schen Mystik haben vielfach ein unbefangenes Urtheil über unsern Dichter unmöglich gemacht. Im Folgenden will ich es versuchen, etwas zu einer gerechten Würdigung desselben beizutragen dadurch, daß ich den Gedankeninhalt des Cherubinischen Wandersmannes mit größerer Ausführlichkeit, als es bisher geschehen, darlege, den dichterischen Werth der Epigramme bespreche und über die Quellen, aus denen Scheffler seine mystischen Anschauungen schöpfte, eine Untersuchung beginne. Größerer Belesenheit in den hierher gehörigen Schriften bleibt es vorbehalten, sie zum Abschluß zu bringen."

Der Plan ist gut, die Ausführung gar nicht zu loben. — „Der literarhistorische Nachweis" S. 19, und was dann weiter über Zahl, Form, Ordnung, sprachlichen und poetischen Werth der Sprüche, Klarheit und Dunkel in den Gedanken gesagt wird, darf vorerst von uns übersprungen werden, bis wir S. 36 zur „Gedankenwelt" des Dichters kommen. „Um metaphysische Speculationen und um ethische Wahrheiten bewegen sich die meisten (Epigramme); geringer ist die Zahl derer, welche christliche Vorstellungen zu ihrem Inhalt haben; der confessionelle Standpunkt des Dichters, den er in seinen Streitschriften mit so großer Schärfe und Bitterkeit geltend machte, ist hier kaum zu erkennen" (S. 39). In den Gedanken schließt er sich, so weit unser Verf. die Sache übersieht (S. 43), dem in der Vorrede nicht genannten Meister Eckhart an. Dem katholischen Polemiker, meint Kern, „konnte es mit Recht anstößig sein, als Gesinnungsgenossen oder gar als Autorität einen Mann zu bezeichnen, welcher der Heterodoxie angeklagt und zum Widerruf gezwungen war" (gezwungen? Vgl. Neanders K.-G. VI., 522). „Es ist aber nicht einmal nöthig, anzunehmen, daß Scheffler mit

1) *Leibnitii* opp. philos., ed. *Erdmann*, I, 178. — Zwei andere Stellen ungefähr gleichen Inhalts theilt unser Verf. S. 9 und 10 wörtlich mit und verweist dann noch auf § 9 des Discours (préambule) zur Theodicee. Mir scheint diese letzte Stelle vorzugsweise beachtenswerth, weil Leibnitz sich da (im J. 1710) offenbar milder als früher ausdrückt und Entschuldigungen gelten läßt. Sie lautet: L'on sait, que Spinosa ne reconnoit qu'une seule substance dans le monde, dont les âmes individuelles ne sont que des modifications passagères. Valentin Weigel . . . en tenoit peut-être quelque chose, aussi bien que celui, qui se nomme Jean Angelus Silesien, auteur de certains petits vers de dévotion Allemands assez jolis, en forme d'Epigrammes, qu'on vient de réimprimer. Et généralement, la Déification des Mystiques pouvoit recevoir ce mauvais sens. Gerson a déjà écrit contre Rusbrock, auteur mystique, dont l'intention étoit bonne apparemment, et dont les expressions sont excusables; mais il vaut mieux écrire d'une manière qui n'ait point besoin d'être excusée. Quoique j'avoue aussi, que souvent les expressions outrées, et pour ainsi dire poëtiques, ont plus de force pour toucher et pour persuader, que ce qui se dit avec régularité. (l. l. p. 482; cf. p. 446).

2) In dessen „Sämmtl. W." habe ich übrigens vergebens nach einer Aeußerung über Ang. Sil. gesucht. [Werner, Gesch. der kath. Theol. S. 86, citirt für Schlegel Passy's Oelzweige. Jahrg. 1820, No. 19, 20.]

Rücksicht auf die katholische Kirche Eckharts Namen absichtlich verschwiegen habe. Wahrscheinlicher ist mir, daß er Taulern das zu verdanken glaubte, was er in der That dem Meister Eckhart schuldete. Die Behauptung stützt sich auf das Schicksal der Ausgaben von Taulers Predigten", mit welchen immer viele von Eckhart verbunden gelesen wurden. — An Eckharts Hand also und unter Mittheilung zahlreicher Stellen aus dessen Schriften (aber nicht bloß aus den durch Taulers Namen gedeckten Predigten), so wie anderseits aus dem Cherub. Wandersm. findet dann die Beleuchtung statt von Schefflers Erkenntnißtheorie (Idealismus) S. 46 ff., Pantheismus oder auch Nihilismus, S. 56, 59; von seiner Auffassung einzelner Glaubenslehren: Trinität, S. 83, Menschwerdung und Erlösung, S. 86; seiner Anthropologie: Präexistenz der Seele, Emanation aus Gott, S. 94; seiner Sittenlehre: Askese, Selbstgerechtigkeit, Quietismus, Antinomismus, Verwerdung und Gottwerdung, S. 99, 109, 114, 118; endlich (S. 127) noch einmal: „Abhängigkeitsverhältniß" des Dichters von Eckhart und von ihm fast ganz allein. Anhang S. 131—133: Sprachliches über Eckhart, poetische Form in dessen Schriften.

Den Abschluß seines Urtheils gibt der Verf. weniger klar am Ende der ganzen Abhandlung, als theils von vornherein schon mit dem immer wiederkehrenden Vorwurf eines „offenbaren Pantheismus" (S. 17 u. a.), theils in folgenden Sätzen (S. 86): „Der Dichter erscheint als ein Mann, der mit der kirchlichen Lehre, wohl ohne es sich selbst zur Klarheit zu bringen, gebrochen, wenigstens aus einzelnen Sprüchen der h. Schrift Consequenzen gezogen hat, die in pantheistischer Trunkenheit weit über das hinausstürmen, was christliche Dogmatik ist. Ohne Zweifel glaubte Angelus auf dem festen Grunde der Bibel zu stehen, aber seine innersten religiösen Ueberzeugungen, so weit sie in dem Cherub. Wandersm. Ausdruck gefunden haben, sind weder katholisch noch evangelisch. Waren schon oben Widersprüche in Schefflers Grundanschauungen nachgewiesen, so treten sie in seinen Sprüchen über die Person Jesu noch klarer hervor: orthodoxes Christenthum, Emanationslehre, Pantheismus, der in Verbindung mit seinen idealistischen Theorieen sich zu einer seltsamen, über alles Maß hinausgehenden Kühnheit erhebt, drängen sich in wunderlichem Gewirre durcheinander. Dieses unruhige Auf- und Niederwogen seiner Gedanken und Gefühle mag nicht wenig dazu beigetragen haben, aus ihm den erbitterten Streittheologen zu machen, der die lutherische Lehre mit so maßloser Leidenschaft bekämpfte. Es ist nichts Seltenes, daß gerade solche Charaktere in heftiger Polemik gegen Andersdenkende sich lieber ergehen, als die ihres Glaubens gewissen, von gar keinem Zweifel angefochtenen Gemüther."

Wie hat Kern das alles erwiesen? Er hat seine Aufgabe als Literarhistoriker in einem Punkte sehr verkannt und sich die Lösung derselben unmöglich gemacht, indem er dem Dichter von vornherein mißtraute, seinen klaren Worten keinen Glauben schenkte und nicht Einklang, sondern nur Disharmonie in ihm zu finden geneigt und bemüht war. Es ist ihm dabei ergangen, wie wenn ein durch Mozart oder Rossini verwöhntes Ohr eine Missa von Palestrina oder Orlando Lasso anzuhören verurtheilt würde; ein Hörer zumal, der die heilige Handlung, deren Kleid die Musik ist, für Abgötterei hielte.

Scheffler ist offenbar, als er seine Sprüche und Lieder schrieb, mit sich selber einig, in sich ruhig und heiter gewesen. Ein und derselbe Geist weht überall in ihnen; das muß sich jeder unbefangene Leser sagen, wenn ihm auch noch so Vieles, Jedes für sich allein genommen, unverständlich und ungenießbar erscheint. „Was gibt dem Freund, was gibt dem Dichter seine Weihe? Daß ohne Rückhalt er sein ganzes Selbst verleihe!" Das gilt von wenigen Menschen, von wenigen Dichtern in dem Grade, wie von Angelus Silesius. So und nur so erklärt es sich auch, daß er das erste Buch des Cherub. Wandersm. „in vier Tagen" schreiben konnte; gerade dieses erste Buch mit seinen 302 Sprüchen auf 40 Druckseiten greift höher und tiefer als eines der folgenden. „Diese Reime", schreibt der Verfasser im Schlußpassus der Vorrede zur ersten und zweiten Auflage, „wie sie dem Urheber meistentheils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurzer Zeit von dem Ursprung alles Guten einig und allein gegeben worden aufzusetzen, sollen auch so bleiben und dem Leser eine Ermunterung sein, den in sich verborgenen Gott und dessen heilige Weisheit selbst zu suchen und sein Angesicht mit eigenen Augen zu beschauen." Kern meint S. 26, diese Worte zeugten von „exaltirtem Stolze" des Dichters (und weiß auch S. 48 wieder von „seinem hochfliegenden Stolze" zu sagen), und doch liegt weiter nichts darin, als daß in Bezug auf den Inhalt Scheffler sich überzeugt hielt, kein „neues Evangelium zu predigen", sondern im Geiste der Kirche zu reden, und daß er, auch was die Form betrifft, nicht sich, sondern Gott die Ehre gegeben haben wollte. Betet er doch S. XX der Vorrede: „O mein Gott! wenn ich nicht glaubte, daß du wahrhaftig wärest, so könnte ich nicht glauben, daß zwischen mir und dir, als der unvergleichlichen Majestät, solche Gemeinschaft jemals möglich wäre. Weil du aber gesprochen, du wollest dich mit mir vermählen in Ewigkeit, so muß ich nur diese übervernünftliche Gnade, welcher ich mich nimmermehr könnte würdig schätzen, mit demüthigem Herzen und verstarrtem Geiste verwundern. Du, o Gott! bist, der allein unvergleichliche Wunder thut, sintemalen du auch allein Gott bist. Dir sei Lob und Preis und Dank und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit!"

Wie ganz ohne Grund Kern Widersprüche zu sehen geneigt ist, wo die oft allerdings wunderlich zugespitzten Sinngedichte einander aufs schönste beleuchten, heben und senken, mildern und ergänzen, wird aus wenigen Beispielen zur Genüge hervorgehen.

Erster Widerspruch. S. 23 schreibt unser Verf.: „Sogar sich ganz widersprechende (Epigramme) stehen neben einander wie VI, 99 und 100. Die Schärfe des Widerspruchs wird dann durch VI, 101 nachträglich einigermaßen abgestumpft. Desto greller ist dann aber die Differenz von VI, 99 und einem in demselben Buche folgenden. (VI, 168)". Nur diese beiden letzten theilt Kern mit; man lese sie aber alle vier:

VI, 99: Der Weis' ist klüglich reich, er hat das Gold im Kasten,
Der Geitzhals im Gemüth, drum läßt's ihn niemals rasten.
100: Der Weise wartet nicht, bis ihm was wird genommen:
Er nimmt ihm alles selbst, den Dieben vorzukommen.
101: Mensch! nimm dir nur die Lieb und die Begierd der Dinge,
So sind die Dinge selbst benommen und geringe.
168: Ein weiser Mann hat nichts im Kasten oder Schrein:
Was er verlieren kann, schätzt er nicht seine seyn.

Aehnlicher Sprüche hat Angelus Sil. noch sehr viele; sie sind alle mit einander nichts als Variationen zu dem Thema: Reliquum est, ut et qui habent, tanquam non habentes sint, et qui emunt, tanquam non possidentes; — sicut egentes, multos autem locupletantes, tanquam nihil habentes et omnia possidentes, 1. Kor. 7, 29. 30; 2. Kor. 6, 10. — Wo ist da der Widerspruch?

Auf II, 99 und 101 kommt Kern S. 114 noch einmal zurück, um damit seine Behauptung zu unterstützen, daß bei Scheffler wie bei Eckhart „eine Neigung zum Antinomismus unverkennbar" sei. Hohe Worte haben diese Frommen von der Armuth und Entsagung gemacht, aber daß ihnen „die wirkliche Durchführung der sonst so hochgestellten Askese als nicht unumgänglich nöthig gelten konnte, liegt auf der Hand". Sahen sie es doch für „nichts Hinderliches" an, „das Geld im Kasten zu haben; nur im Gemüthe darf keine Lust daran sein!" Damit bitte ich folgende Worte eines Ungenannten aus der Schule Eckharts vergleichen zu wollen: „So main ich nicht das ain mensch gepunden sey ze lassen sein guet, aber doch so ist er gepunden das er es mit recht besitze und es wider got nicht gebrauch, und es auch nicht lieber hab denn got und damit auch den armen läuten helfe . . . und wan die stukh dabei sint so mag ain Mensch sein zaitlich guet mit got wol besitzen. Aber doch wann es kumerlich ist auf der gluete zu geen und nicht entzund werde darumb so fliehent die auserwelten gotesfrewndt alles außeres Besitzes so fern sy sein ledig mugen gesein" (Bach, Meister Eckhart, S. 154, Anm. 12).

Zweiter Widerspruch. S. 24 schreibt Kern: „Abgesehen davon, daß IV, 181:

Die selge Seele weiß nicht mehr von Anderheit,
Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit.

wohl am stärksten unter allen die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott ausdrückt (war doch II, 201 noch die »Anderheit« als einziger Unterschied zwischen Gott und dem Menschen gelassen), so haben u. s. w." S. 122 kommt der Verf. darauf zurück. Etwas wie eine bloß „räumliche Trennung" soll dem Dichter vorgeschwebt haben müssen, als er das Epigramm schrieb:

II, 201: Sag zwischen mir und Gott den ein'gen Unterscheid!
Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit.

„Aber auch diese letzte Unterscheidung wird in andern Epigrammen ausdrücklich aufgehoben.

IV, 181: Die selige Seele weiß nicht mehr u. s. w.
IV, 10: Der Mensch hat eher nicht vollkommne Seligkeit,
Als bis die Einheit hat verschluckt die Anderheit.

„Daß also Scheffler wirklich gelehrt hat, daß der Mensch dahin kommen könne, Gott zu werden, nicht etwa bloß göttlich, kann nach der Menge ganz unzweideutiger Sprüche nur von solchen in Abrede gestellt werden, die mit apologetischen Tendenzen an den Cherubinischen Wandersmann herangehen". — Antwort: Die in der Anschauung Gottes selige Seele weiß gerade so wenig und doch auch so viel von sich, als der Apostel schon hier auf Erden von sich wußte oder wissen wollte, da er schrieb: Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus. Gal. 2, 20. Im Himmel ist eben kein reflexes Denken und Wollen mehr, nichts Eigenwilliges und Selbstgefälliges. Zum Ueberflusse gibt der Dichter gerade über diesen Punkt in der Vorrede (zur 1. sowohl als zur 2. Auflage) die bündigsten Erklärungen. Aus „Rusbroch" führt er S. X. die Worte an: „Gott über alle Gleichnisse, wie Er in sich selber ist, fassen und verstehen, das ist etlichermaßen Gott mit Gott sein ohne Mittel (oder daß ich so sage), ohne eine empfindliche Anderheit"; aus Blosius: „In der geheimen Vereinigung verfließt die liebhabende Seele und vergeht von ihr selbst, und verfallet, als wäre sie zu nichten worden, in den Abgrund der ewigen Liebe: Allda sie ihr todt ist, und Gott [Deo] lebet, nichts wissend, nichts fühlend, als die Liebe, welche sie schmecket . . . Aber sich so verlieren, ist mehr sich finden . . . Es bleibt aber doch das Wesen der also vergötteten Seele, gleichwie das glühende Eisen u. s. w." (XVI.); aus Dionysius Carthusianus: „Alsdann wird die Seele . . der überwesentlichen Gottheit . . so verbunden, daß sie nichts anders verspüret noch ihre eigene Wirkung wahrnimmt; . . daß sie scheint etlichermaßen das geschaffene Wesen aus- und das ungeschaffene und erste Musterwesen (esse ideale) wieder anzuziehen. Nicht daß die Selbstständigkeit verwandelt, oder das eigene Wesen weggenommen werde, sondern weil die Weise zu seyn und die Eigenschaft oder Qualität zu leben vergöttet wird; das ist, Gott und seiner überseligsten Seligkeit übernatürlich und gnädiglich vergleichet wird." (S. XVIII). Also wieder kein Widerspruch. Was aber die Sache selbst, das Gottwerden, *θεοῦσθαι* bei den griechischen, deificari oder deum fieri bei den lateinischen Kirchenlehrern betrifft, so merke man vorerst nur um des Nächstfolgenden willen: non existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius, qui solus est deus. *Aug.* Enarr. in ps. 118, serm. 16, 1. cf. *Boëth.* de cons. phil. III. pr. 10: omnis beatus deus, sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.

Dritter Widerspruch. S. 25 steht von dem zwischen 1656 und 1674 geschriebenen sechsten Buche zu lesen: „Der Inhalt stimmt viel mehr mit den gewöhnlichen Vorstellungen überein; der Ton der Sprache ist oft rauh und polternd, wohl eine Folge von der heftigen Polemik, die Scheffler vor und während der Abfassung dieses Buches gegen die Protestanten geübt hatte. Dennoch finden sich in ihm nur zwei Sprüche von entschieden katholischer Färbung VI, 252, 253." (Sie sind überschrieben: „Die Heiligen sind keinem Klugen todt." — vgl.: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen", — und: „Allein der katholische Christ ist weise" — vgl.: Quicunque vult salvus esse.) Dazu macht K. die Anmerkung: „Anklänge an katholische Vorstellungen finden sich sonst nur im 2. und vereinzelt im 3. und 4. Buch" (folgen sechs Sprüche). „Im Gegensatz dazu stehen aber andere Sprüche, die aus evangelischen Anschauungen geflossen sind. So V, 37, 122, 168, 170."

Die beiden ersten von diesen Sprüchen lauten:

V, 37: Gott schätzt nicht, was du Gut's, nur wie du es gethan;
Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an.
122: Es können, wie du sprichst, nicht viel der Heil'gen sein.
Warum? denn Jesus ist der Heil'ge ja allein.

Mit V, 37 stimmen dem Sinne nach 168 und 170 ganz überein, und jeder katholische Christ denkt dabei an I. Kor. 13, 3; mit 122 vergleiche man

V, 36: Ein Ein'ger Gott, und viel, wie stimmt dieß überein?
Gar schöne: weil sie all' in Einem Einer seyn.

Der Dichter macht dazu die Anmerkung I. Kor, 8, 5; und als katholischer Priester betete er so ziemlich jeden Tag: Tu solus sanctus und Credo — Sanctorum communionem. Wie ist's möglich, da von einem „Gegensatze" zu reden?

Vierter Widerspruch. S. 74 weiß Kern von Epigrammen, „in denen Scheffler nach der verneinenden Theologie" („nach der verneinenden Beschauung" heißt es in des Dichters Anmerkung zu I, 7; es ist die *θεολογία ἀποφατική* des Areopagiten gemeint) „von Gott alle Eigenschaft abwehrt, ja selbst das Sein ihm abspricht . . . Die wichtigsten Epigramme, welche diesen Gedanken enthalten, werden etwa folgende sein": II, 129, 53, 70; I, 65, 76, 294. — Die zwei ersten lauten:

Das Thier wird durch die Art, der Mensch durch den Verstand,
Der Engel durch das Schau'n, durch's Wesen Gott bekannt.
Gott ist nur eigentlich, er liebt und lobet nicht,
Wie man von mir und dir und and'ren Dingen spricht.

Sie sprechen doch wahrlich Gott „das Sein" nicht ab, sondern ihm *κατ' ἐξοχήν* zu, gerade so gut wie 2. Mos. 3, 14: Ego sum qui sum, — Qui est, misit me. Die vier andern Sprüche enthalten eben so wenig, was unser Verf. darin gefunden haben will. Der letzte derselben (I, 294) heißt:

Wir beten: es gescheh, mein Herr und Gott, dein Wille:
Und sieh: Er hat nicht Will': Er ist ein' ew'ge Stille.

Zu den Worten: „Er hat nicht Will'" macht der Dichter (warum sagt Kern S. 75 wieder: „in der zweiten Ausgabe"?) die Anmerkung: „Versteh einen zufälligen Willen: denn was Gott will, das will er wesentlich." Kern läßt sich dadurch nicht irre machen. „Zu der entschuldigenden Anmerkung scheint den Dichter die Rücksicht auf fromme Gemüther, die an dem Widerspruch gegen das Gebot des Herrn Anstoß nehmen konnten, gedrängt zu haben." Wir dürfen uns nämlich unseres Dichters und seines alten Meisters „esoterische Lehre" nicht bemänteln, beschönigen und verdunkeln lassen durch gewisse „positive Aussprüche über Gott und sein Wesen, die wir als exoterische Lehre auffassen müssen. In ihnen stellen sich Eckhart und Scheffler auf den Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins. Sie machen es demnach so, wie es längst vor ihnen schon Parmenides gemacht hatte. Aber auch bei dieser Anbequemung an die gewöhnliche Vorstellungsweise bleibt im Einzelnen genug des Eigenthümlichen und Befremdenden, des Heterodoxen und Widerspruchsvollen." (S. 78.)

Das heißt doch wahrlich, den Convertiten und Jesuiten in unverantwortlichster Weise verdächtigen und mißhandeln Es verlohnt sich wahrlich nicht der Mühe, Widersprüche, die auf solchem Wege gefunden werden, weiter zu beleuchten. Es gibt ihrer noch eine ziemliche Anzahl: S. 78, 79, 81, 101, 109, 110, 123, 125 ff. — Mit Kerns Hermeneutik ist es gar keine

Kunst zu beweisen, daß Katholiken und Protestanten, Pietisten und Ultrarationalisten, Poeten jeden Gelichters und Philosophen, Idealisten und Realisten, Buddhisten und Kabbalisten alle gleiches Recht und gleiches Unrecht haben, den Angelus Silesius zu den Ihrigen zu zählen.

Jetzt, da der Wolf ihn zerriß, nehme sich Jeder sein Stück!

Zu einer wahrhaft „historischen Auffassung der Scheffler'schen Mystik", um des Dichters „Gedankenwelt in ihrem geschichtlichen Zusammenhange" recht würdigen zu können, dazu genügt noch keineswegs die Aufdeckung einer oder der andern, vielleicht gerade der verdächtigsten von den „Quellen" in seiner nächsten Nähe; man muß auf die Schrift und die Kirchenväter zurückgehen und darf mit der Entwicklungsgeschichte der Mystik und Scholastik das Mittelalter hindurch nicht unbekannt sein: der Scholastik und Mystik, wie sie als ratio und intellectus, von Boethius und Dionysius Areopagita als den zwei Brennpunkten einer Ellipse aus, scheidend und einigend hin- und hergewogt sind, bis die „Anderheit" den Sieg davongetragen. Oder nach Dante's einfacherm Gleichnisse (Parad. XIV, 1 ff.):

Vom Centrum wallt zum Kreis, vom Kreis zum Centrum
Das Wasser auf in einem runden Hälter,
Wie es erregt wird außen oder innen:

so trat dem florentinischen „Wandersmann" bei Thomas von Aquins und Beatrice's (Bonaventura's) Sprechen der Bund von Mystik und Scholastik vor die Seele. Die spätere Mystik wollte, mit der ratio zerfallen, den intellectus möglichst allein und unvermittelt haben, verschmähte das ordine! des Boethius, hielt nicht mehr die gradus ein, auf welchen Dante (Parad. XXI, 28 ff.) den h. Benedictus und mit ihm der ältern „Lichter" sehr viele endlos aufwärts schreiten und in liebevoller Demuth immer auch wieder „von Stufe zu Stufe niedergehen und kreisen" sah. Seit 1300 durchbrachen und verwirrten sich mehr und mehr die Kreise; die Bewegung der Geister ging sprungweise vermessen hier nach außen, dort nach innen.

Sic quod praecipiti via
Certum deserit ordinem,
Laetos non habet exitus. *Boëth.* de cons. phil. I, Metr. 6.

Diese Ueberstürzung nach dem Einen — Guten — Seienden hin (unum — bonum — ens convertuntur) brachte Manchen, auch den Frömmsten, in Gefahr; aber Männer wie Eckhart erhoben sich wieder vom Falle, sobald ihnen ihre Verirrung nachgewiesen worden. Nachklänge von solchen Mißtönen aus dem 14. und 15. Jahrh. finden sich nun allerdings auch bei Scheffler für unser Ohr noch mehr als genug; bei genauerer Betrachtung wird man aber finden, daß sie sich alle aus den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, namentlich aus dem h. Augustinus (und was den poetischen Ausdruck betrifft, aus Prudentius), aus Dionysius Areopagita (nebst Boethius), aus den h. Bernardus und Bonaventura nebst den beiden Victorinern ganz gut erklären und rechtfertigen oder doch entschuldigen lassen.

Ich habe mir eine ziemliche Anzahl von Stellen zurecht gelegt, um wenigstens in Bezug auf den einen Hauptpunkt, an welchem Leibnitz und Kern so großen Anstoß genommen, Andere hinwiderum, wie Varnhagen, Hegel und Schopenhauer, sich in ihrer Weise erbaut haben, die Uebereinstimmung Schefflers mit den Vätern nachzuweisen; ich meine die „Vergottung" [1]). Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Cyrillus, Augustinus und Papst Leo, Maximus Confessor endlich und Johannes Damascenus, sie Alle sagen, wenn auch nicht immer in gleich überschwenglichen Ausdrücken, doch wesentlich dasselbe wie der Pseudo-Dionysius und nach ihm die mittelalterlichen Theologen [1]). Der Grund, weshalb man diese Sprache der Väter nicht mehr versteht, liegt einerseits in dem Wunsche und der Furcht, überall Pantheismus zu finden, anderseits in einer Rechtfertigungslehre, die längst zu Grabe getragen sein sollte. Allem wirklichen oder „werdenden" oder wie sonst immer genannten Pantheismus gegenüber, — gegen alle Theilung, Mehrung, Relativirung [2]) des göttlichen Wesens, gegen alle emanatio, confusio, annihilatio naturarum weiß die Kirche sich gesichert seit den in dieser Hinsicht auch für unsere Tage noch äußerst wichtigen Verhandlungen und Beschlüssen der vierten, fünften und sechsten allgemeinen Kirchenversammlung gegen Eutyches, Origenes und die Monotheleten. Luthers Katechismus aber, oder der Heidelberger, mag allerdings schlecht genug stimmen zu Sätzen, wie: Manifestum est, quia (Deus, Ps. 81, 1) homines dixit deos, ex gratia sua deificatos, non de substantia sua natos. Ille enim iustificat, qui per semetipsum, non ex alio iustus est; et ille deificat, qui per seipsum, non alterius participatione deus est. Qui autem iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios dei facit. „Dedit enim etc. (Jo. 1, 12)." Si filii dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis. *Aug.* Enarr. in ps. 99, c. 2; — oder gar: Praemium virtutis est deum fieri (*Greg. Nyss.* und nach ihm *Jo. Damasc.* de fide orth. c. 3) und: Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes, eo ipso quod boni sint, fieri beatos liquet. Sed qui beati sunt, deos esse convenit; est igitur praemium bonorum . . . deos fieri. *Boëth.* de cons. ph. IV, pr. 3.

Doch genug. Wer den „Cherubinischen Wandersmann" verstehen und genießen will, der lese als Einleitung dazu „Die deutsche Mystik im Prediger-Orden. Von Dr. C. Greith. Freiburg 1861", — lasse sich dann allerdings auch von Stöckl (Geschichte der Philosophie des M.-A. II, 1095 ff.) warnen vor zu arglosem Eingehen auf gewisse, von dem Dichter auch etwas zu arglos aus den ihm nächstgelegenen deutschen Quellen hingenommene Ausdrücke und Gedanken, — erfrische und erfreue sich endlich wieder an dem mit nur zu großer Begeisterung geschriebenen und darum über manches Bedenkliche, wie mir scheint, zu leicht hineilenden Buche: „Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Von Joseph Bach. Wien 1864."

Spellen. Schündelen.

Bibel und Natur.

Erster Artikel.

Philosophie der Geologie und mikroskopische Gesteinsstudien von Dr. **H. Vogelsang,** Professor der Mineralogie und Geologie am Polytechnikum zu Delft. Mit 10 Kupfertafeln in Farbendruck. Bonn, Cohen 1867. 3 Bl. 229 S. 8. 3 Thlr.

Die **Geologie der Gegenwart** dargestellt und beleuchtet von **Bernhard von Cotta,** Professor an der Berg-

---

1) Deificatio, θέωσις, ἕνωσις εἰς ταὐτότητα, reditus ad proprium principium ut finem, reverti in patriam, in propriam animae habitationem, revolare coelo s. in coelum, ad primam vitam, in originalem beatitudinis animi regionem i. e. deum; effusio et retractio, fluxus et refluxus, converso amore, causae (i. e. in causam), quae dedit esse, wodurch die Seele, anima lucis et aetheris indigena, vigor igneolus, fluente deo compositus superoque fluens de solio patris wieder eingeht zu Gott als dem igneus fons animarum, in Christus, nostris igniculis unde genus venit, um genitali in sede sacrari, quam liquerat exul et errans u. s. w. Vgl. Quid est homo? auct. *Casinio* ed. *Scheeben.* Für die vornicänischen Väter verweise ich auf Potter zu Clem. Alex. I, p. 58.

1) Man lese ihre Erklärungen zu Ps. 81, 1. 6. 7 (vgl. Joh. 10, 34. 36); Pred. 12, 7; Sir. 18, 1; in Verbindung mit dieser letzten Stelle: Qui vivit in aeternum creavit omnia *simul,* nach der bekannten Interpunction Joh. 1, 3. 4: Quod factum est, in ipso vita erat (cf. S. *Aug.* de Gen. ad lit. V, 11–46; zu Joh. 1, 3: sine ipso factum est nihil, erinnere ich noch an die „Paradoxa": malum nihil; nulla natura mali; malum non est substantia) 2 Kor. 3, 18; 15, 28; 1 Joh. 3, 2; 2 Petr. 1, 4 u. A.

2) „ad aliquid" deus omnino non praedicatur. *Boëth.*

akademie zu Freiberg. Leipzig, J. J. Weber 1866. XLVI u. 424 S. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.[1]).

Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie, von **Ernst Häckel.** Berlin, Reimer 1866. Zwei Bände. XXXII u. 574, CLX u. 462 S. 8. 6 Thlr. 20 Sgr.

Hertha. Zeitschrift für Naturwissenschaft und Völkerkunde. Herausgegeben von Dr. **Friedrich Rolle.** Erster Band, erstes Heft. Frankfurt a. M., J. C. Hermann 1867. 96 S. 8. 15 Sgr.

Außer dem Buche von Baltzer (vgl. Sp. 232) sind mir im Laufe dieses Jahres keine beachtenswerthe Schriften von Theologen über die biblische Schöpfungsgeschichte und die damit zusammenhangenden Fragen zu Gesicht gekommen[2]). Wenn ich in diesem und einem folgenden Artikel einige neuere Schriften von Naturforschern zur Anzeige bringe, so versteht sich von selbst, daß ich nicht über den fachwissenschaftlichen Werth derselben urtheilen, sondern nur diejenigen Punkte derselben berühren will, welche auch für den Laien verständlich und interessant und für die Frage nach dem Verhältnisse der Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen zu den Lehren der Offenbarung von Bedeutung sind.

Das Buch von Vogelsang zerfällt, wie der Titel andeutet, in zwei nur ganz lose mit einander zusammenhangende Theile, von denen nur der erste hier in Betracht kommt. Wie der Verf. dazu gekommen ist, ihn als „Philosophie der Geologie" zu bezeichnen, ist mir ein Räthsel: er gibt darin nur eine Reihe von Bemerkungen über die Aufgabe der Geologie und ihr Verhältniß zu ihren Hülfswissenschaften und ferner eine ziemlich ausführliche Darstellung der historischen Entwicklung der Geologie. Dieser Theil ist — von einigen Specialitäten abgesehen — auch für Nicht-Geologen verständlich und, im Gegensatze zum zweiten Theile, wohl eher für sie, als für Geologen von Fach, belehrend. Zur Orientirung über die darin behandelten Fragen würden die beiden Abhandlungen aber viel geeigneter sein, wenn sie nicht in einer so declamatorischen und feuilletonartigen, nach Effect haschenden und gesucht pikanten Manier geschrieben wären, die sich eher für Westermanns Monatshefte und dgl. als für ein wissenschaftliches Buch eignet. V. sagt einmal (S. 11), da „die Vorlesungen über Geologie noch immer größtentheils von solchen besucht würden, die diese Wissenschaft gewissermaßen als noble Passion betreiben und zunächst und vor allem angenehm unterhalten sein wollen," so bleibe dem Lehrer „nichts anderes übrig, als zu eleganten Schilderungen und zu pikanten Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen und nöthigenfalls als Revolutionär sich interessant zu machen." Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß V. selbst unbewußt hie und da von dem Streben, sich interessant zu machen, sich über Gebühr hat beeinflussen lassen. Anders kann ich es mir kaum erklären, daß er, was ja heutzutage in weiten Kreisen interessant zu machen sehr geeignet ist, so oft eine Gelegenheit vom Zaune bricht, die Bibel und die Theologen mit spöttischen und witzig sein sollenden Bemerkungen zu bedenken. So, um nur einige Stellen hervorzuheben:

Hätte Moses seine geologische Weisheit für sich behalten und Josua die Sonne anstatt stille zu stehen, nur allenfalls weiter Licht geben geheißen, so wäre unserer Meinung nach für das Aufblühen der christlichen Kirche gar nichts verloren, für die Entwicklung der Naturwissenschaften aber, nicht allein der Geologie, vielleicht sehr viel gewonnen worden. Wie die Sache einmal ist, begründen jene unglücklichen Capitel der h. Schrift [S. 53 wird „die mosaische Schöpfungsgeschichte" neben „andern orientalischen Mythen" erwähnt] einen an sich unheilbaren Gegensatz, über welchen nur eine unabhängige Stellung oder sophistische Dialektik hinweghilft (S. 57). Die traditionelle Verkettung von Geologie und Theologie muß als ein höchst unglückliches Hemmniß bezeichnet werden, wodurch für beide Theile die freie Entwicklung unnöthiger Weise aufgehalten oder zurückgedrängt wird. Die Discussionen sind, Gott sei's gedankt, so ziemlich geschlossen, und wenn hie und da ein ritterlicher Dogmatiker für seine Duenna noch eine Lanze bricht, so ist und bleibt er nur ein Don Quixote, der weder die Religion noch die Naturwissenschaft seiner Zeit begriffen hat. Das Volk freilich findet auf solchem streitigen Gebiete das beste Futter und wird sich diese fette Weide wohl nicht so bald entreißen lassen (S. 11).

Solchen leichtfertigen Bemerkungen gegenüber die Vereinbarkeit des Glaubens an die biblische Schöpfungsgeschichte mit der Anerkennung der freien Entwicklung und der Ergebnisse der Naturforschung nachzuweisen, ist natürlich nicht am Platze. Der Verf. scheint zwar zu meinen, er habe „die Religion und die Naturwissenschaft seiner Zeit begriffen;" aber wenn er „vor zehn Jahren angefangen hat, Geologie zu studiren" (S. 113), so zeigen die angeführten Sätze, daß er in dieser Zeit von „Theologie" zu wenig gelernt, vielleicht zu viel verlernt hat, um über die „Verkettung von Geologie und Theologie" mitsprechen zu können. Hoffentlich begreift er mit der Zeit wenigstens, daß man, wenn man nicht an den Windmühlenkampf Don Quixote's erinnern will, die Dinge, welche man bekämpfen will, und wäre es auch nur die Bibel, zuvor gründlich kennen zu lernen sich bemühen, und über Fragen, über die man nicht ernstlich nachgedacht, lieber schweigen, als sich durch „pikante" Bemerkungen bei dem „Volke" „interessant machen" soll.

Viel nüchterner und ernster ist, was die Form der Darstellung betrifft, das Buch von Cotta geschrieben. Es ist nicht, wie die bekannten „Geologischen Bilder" desselben Verf., für „Gebildete" überhaupt, sondern für Gelehrte bestimmt, aber seinem Hauptinhalte nach nicht ausschließlich für Fachgelehrte interessant und belehrend. Neben der Darstellung der jetzt herrschenden Ansichten über specielle geologische Fragen, die der Verf. entwickelt und von seinem Standpunkte aus kritisirt, sind hier namentlich die Capitel über die Ursachen der Erdentwickelung, über Darwin, über das Alter und die Urgeschichte des Menschengeschlechts und über „Geologie und Philosophie" zu erwähnen. Was den ersten und den dritten Punkt betrifft, so trägt Cotta nichts vor, was ich nicht schon in ältern Schriften gefunden und in meinem Buche über „Bibel und Natur" berücksichtigt hätte. Namentlich ist der Abschnitt über das Alter des Menschengeschlechts fast nur ein gut bearbeiteter Auszug aus dem bekannten Buche von Lyell. — Was die Darwin'sche Theorie betrifft, so erklärt C., der rein botanische oder zoologische Theil dieser Frage übersteige seine Kräfte; es genüge ihm, daß viele ausgezeichnete Botaniker und Zoologen Darwin beistimmten (S. 193); im Bereiche der geologischen Erfahrungen oder Thatsachen sei ihm kein Fall bekannt, welcher sich als directer Beweis gegen Darwins Theorie benutzen ließe; im Allgemeinen ständen alle Thatsachen in Einklang mit derselben, und wo im Einzelnen die Uebereinstimmung fehle, da dürfe man mit gutem Grunde Unvollkommenheit unserer Kenntnisse voraussetzen; vom geologischen Standpunkte sei somit die Theorie jedenfalls nicht zu widerlegen, vielmehr liefere die Geologie zahlreiche Thatsachen zu ihrer Unterstützung (S. 216). Auf das, was C. die „Consequenzen" dieser Theorie nennt (S. 190), komme ich später zurück. — Was das Verhältniß von Geologie und Philosophie betrifft, so erklärt Cotta, der Geologe wisse nichts über den Ursprung und ersten Zustand der Erde; er suche aus der Gegenwart die Vergangenheit, aus dem Sein das Werden zu erklären und greife von Thatsache zu Thatsache immer weiter zurück, wobei er mehr und mehr genöthigt sei, dieselben durch Hypothesen zu verbinden, je mehr sie sich von der

1) Die zweite „vermehrte und verbesserte" Auflage (1867. X u. 487 S.) lag mir noch nicht vor; sie wird sich in den für diese Besprechung wesentlichen Punkten von der ersten nicht unterscheiden.

2) Ganz unbedeutend ist der Aufsatz: Die Wohlvereinbarkeit der biblischen Kosmogenie mit den feststehendeu Resultaten der kosmogenischen Wissenschaft, von Pf. A. Hengstenberg in Bochum, in dem Supplementheft zu der Zeitschrift „der Beweis des Glaubens", Gütersloh, Bertelsmann 1867; — ganz werthlos das Buch: Bibel und Geologie. Widersprechen sie einander oder nicht? Von J. M. Gärtner, Stuttgart, Belser 1867. 288 S. 8. 27 Sgr.

Gegenwart entfernen (S. 231); „das Räthsel des ersten Ursprungs der Dinge bleibt [für den Geologen] überhaupt unlösbar; Beobachtung und Schlußfolgerung dringen stets nur bis zu einer gewissen Tiefe in die Probleme ein, nie zum Kern, d. h. es bleiben allemal noch Fragen zurück, oder vielmehr es eröffnen sich neue" (S. 330; vgl. S. 228). Wenn C. in dieser Weise das Gebiet der exacten Naturforschung gegen das der Philosophie richtig abgrenzt, so zeigen die Bemerkungen, welche er über letztere macht, in jammervoller Weise, wie wenig er davon weiß und wie wenig ihn persönlich die Lösung der wichtigsten Fragen, die den denkenden Menschen beschäftigen können, auch nur interessirt [1]). Ich führe nur Eine Stelle an: „Die Einen sagen: die Idee, der Geist, Gott war da, er schuf die Materie und daraus die bestehende Welt; Andere lassen ihn nur die Materie erschaffen und daraus die Welt entstehen; wieder Andere meinen: die Materie war da und der Geist bildete daraus die Welt; oder endlich: die Materie entwickelte sich nach ihren Eigenschaften, und so entstand nicht nur die Welt, sondern auch das, was wir Geist nennen. Durch keine dieser Ansichten wird das Räthsel des Ursprunges der Dinge gelöst" (S. 228). Daß Cotta selbst die „Ansicht", daß „das, was wir Geist nennen," durch „Entwicklung der Materie nach ihren Eigenschaften entstanden sei," nicht nur nicht für unsinnig hält, sondern theilt, das zeigt die Thatsache, daß er die Abstammung des Menschen von einer jetzt erloschenen Affenart als eine berechtigte „Consequenz" der Darwin'schen Theorie ansieht, mit der Versicherung, es sei „gewiß nur ehrenvoll für die Menschheit, daß sie sich zu einem so großen Abstand von ihrem Ursprung emporgeschwungen habe, wie er jetzt die edelsten Menschen geistig und moralisch von den zurückgebliebenen Affen trenne" (S. 227).

Ueber den wissenschaftlichen Werth der Darstellung der allgemeinen Anatomie und Entwicklungsgeschichte und des Systems der organischen Wesen in dem Werke von Häckel kann ich natürlich nicht urtheilen. Was das naturphilosophische System betrifft, welches er dabei — nicht, wie Cotta, in einzelnen ernst und vornehm klingenden Sätzen andeutet — sondern mit dem Eifer eines jugendlichen Parteiredners mit großer Ausführlichkeit, ja mit unerträglicher Breite und mit zahllosen lästigen Wiederholungen vorträgt, so bietet es eins der traurigsten Beispiele von Vermengung philosophischer Speculation oder vielmehr unphilosophischer pantheistischer und materialistischer Dogmatik mit exacter Naturforschung. — Der Grundstein des Systems wird in dem letzten Capitel ganz offen enthüllt:

Wir kennen eine geistlose Materie, d. h. einen Stoff ohne Kraft, ebenso wenig, als einen immateriellen Geist, d. h. eine Kraft ohne Stoff. . . Unsere Weltanschauung kennt nur einen einzigen Gott, und dieser allmächtige Gott beherrscht die ganze Natur ohne Ausnahme. . . Wenn der Körper im luftleeren Raume in der ersten Secunde 15 Fuß fällt, wenn jedesmal drei Atome Sauerstoff mit einem Atom Schwefelstoff sich zu Schwefelsäure verbinden, . . . so sind diese Erscheinungen ebenso die unmittelbaren Wirkungen Gottes, wie es die Blüthen der Pflanzen, die Bewegungen der Thiere, die Gedanken der Menschen sind. . . Gott ist allmächtig; er ist der einzige Urheber, die Ursache aller Dinge, d. h. mit andern Worten: Gott ist das allgemeine Causalgesetz. Gott ist vollkommen, er kann niemals anders als vollkommen gut handeln, er kann also auch niemals willkürlich oder frei handeln, d. h. Gott ist die Nothwendigkeit. Gott ist die Summe aller Kräfte, also auch aller Materie. Jede Vorstellung von Gott, welche ihn von der Materie trennt, setzt ihm eine Summe von Kräften gegenüber, welche nicht göttlicher Natur sind; jede solche Vorstellung führt zum Amphitheismus, mithin zum Polytheismus. (II, 448 ff.). — Der Begriff der Schöpfung, wenn man darunter ein Entstehen von Etwas aus Nichts versteht, ist vollkommen undenkbar. Diese Annahme ist ganz unvereinbar mit einem der ersten und obersten Naturgesetze, welches auch allgemein anerkannt ist, dem großen Gesetze nämlich, daß alle Materie ewig ist. . . In der ganzen Körperwelt, welche unserer naturwissenschaftlichen Erkenntniß zugänglich ist, kennen wir empirisch nicht ein einziges Beispiel von einer außer der Materie stehenden Kraft. Wie sollen wir uns auch eine Kraft außerhalb der Materie nur irgend vorstellen, eine Kraft, der jeder Angriffspunkt, den die Materie bietet, als solcher unangreifbar ist? (I, 171).

Eine Widerlegung dieser Ansicht liegt nicht in meiner Aufgabe; sie ist schon oft und vielfach besser vorgetragen und oft widerlegt worden [1]). Einen ernstlichen Beweis dafür versucht Häckel nicht einmal: jene Sätze sind für ihn Axiome, und in allerlei Variationen wiederkehrende Versicherungen, wie: er sei „persönlich vollkommen unfähig," — oder: „der Mensch sei vollkommen unvermögend, sich irgend eine Vorstellung von einer immateriellen Kraft zu machen" (I, 172; II, 441); er könne „der Einsicht jedes überhaupt denkenden und nicht allzusehr in traditionellen Vorurtheilen befangenen Lesers die Vernichtung der Schöpfungs-Vorstellung selbst überlassen" (I, 174) und dgl., sowie fade Witze [2]) müssen den Beweis für die Richtigkeit der pantheistischen und für die Unhaltbarkeit der theistischen Anschauung ersetzen.

Die Entstehung der jetzigen anorganischen Welt aus der ewigen Materie erklärt sich Häckel natürlich nach der bekannten Kant-Laplace'schen Theorie, nach welcher die Erde allmählich durch Abnahme der Temperatur aus dem gasförmigen in den feurigflüssigen, aus diesem in den festen Aggregatzustand übergegangen ist (I, 177; II, 443). Die Frage, woher denn der „ewigen" Materie der Anstoß zu dieser Entwicklung gekommen, scheint H. gar nicht eingefallen zu sein [3]). — Die Aufgabe, die er sich selbst setzt, ist die Herstellung des Beweises, daß auch die organischen Wesen auf der Erde, einschließlich des Menschen, „durch die ausschließliche Herrschaft von ausnahmslosen und nothwendigen Naturgesetzen, von der ἀνάγκη, welche zu allen Zeiten und an allen Orten dieselbe und sich stets gleich bleibt," entstanden seien, und daß auch hier „die klägliche Vorstellung des persönlichen Schöpfers durchaus zu verwerfen sei" (II, 450). Den Ausgangspunkt bildet dabei die Darwin'sche Theorie: „Alle Organismen, welche heutzutage die Erde bewohnen und welche sie zu irgend einer Zeit bewohnt haben, sind im Laufe sehr langer Zeiträume durch allmähliche Umgestaltung und langsame Vervollkommnung aus einer geringen Anzahl von gemeinsamen

---

1) Vergl. über diese Seite des Buches von Cotta die Zeitschrift „Natur und Offenbarung" 1866, 422.

1) Vgl. Bosen, das Christenthum &c. S. 81. Hettinger, Apologie &c. I, 104.

2) So wird I, 173 die Vorstellung von Gott als einem persönlichen geistigen Wesen so kritisirt: „Einerseits wird der die Materie modelnde und formende Schöpfer nach Art des Menschen oder eines andern höhern Wirbelthieres denkend und planausführend, mithin als ein willkürlich bewegliches und mit Organen handelndes Wirbelthier vorgestellt, anderseits als immaterielles Wesen oder Geist, also im Grunde als ein gasförmiger, also organloser Körper. Wir gelangen somit zu der paradoxen Vorstellung eines gasförmigen Wirbelthieres, einer contradictio in adiecto." Der sein sollende Witz kehrt II, 263. 450 wieder. — Gegen diejenigen, welche an der Affenverwandtschaft des Menschen Anstoß nehmen, wird II, 430 bemerkt: „Nach der herrschenden Vorstellung über die Entstehung des Menschen, welche mit unserer mythologischen Jugendbildung uns schon in frühester Kindheit eingeimpft wird, ist der Mensch aus einem »Erdenkloß« entstanden. Inwiefern in dieser Vorstellung etwas Erhebenderes liegt, als in der wahren Erkenntniß seiner Abstammung vom Affen, vermögen wir nicht zu begreifen. Jeder Organismus ist edler und vollkommener als ein Erdenkloß, geschweige denn ein so feiner und hoch differenzirter Organismus, als der des Affen ist." — II, 450 ff. findet sich unter andern faden Witzen über den Glauben an einen persönlichen Gott folgende Sottise: „Außer dem anorganischen (nothwendigen) Gott und dem organischen (willkürlichen) Gott, welche gegenwärtig in der Weltanschauung der meisten Menschen sich gegenüber stehen, werden gewöhnlich noch eine Anzahl anderer Götter, z. B. der Teufel, die Engel, die Heiligen, verehrt oder gefürchtet, welche diesen Amphitheismus zum vollen Polytheismus stempeln."

3) Vgl. Reusch, Bibel und Natur S. 44. 179.

Stammformen (vielleicht selbst aus einer einzigen) hervorgegangen, welche als höchst einfache Urorganismen vom Werthe einer einfachsten Plastide (Moneren) durch Autogonie aus unbelebter Materie entstanden sind" (I, 148). Diese Theorie wird ausführlich entwickelt. Was ihre Begründung durch Thatsachen betrifft, so gesteht H. noch offener als Cotta ein, daß diese in sehr geringer Zahl vorhanden seien und daß auf Grund des durch die Versteinerungskunde gelieferten Materials die Theorie von einer Entwicklung aller organischen Formen aus wenigen Stammformen nur dann behauptet werden könne, wenn man die Thatsachen durch eine „ebenso umfassende und kühne, als vorsichtige und kritische Anwendung der phyletischen Hypothese ergänze." „Wenn wir unter Genealogie den ergänzenden und unentbehrlichen hypothetischen Theil, unter Paläontologie den empirischen, unmittelbar durch die Versteinerungskunde gegebenen Theil der Phylogenie [Entwicklungsgeschichte der Stämme der Organismen] verstehen, so verhält sich die letztere zur erstern wohl nur selten wie Eins zu Tausend, in den allermeisten Fällen kaum wie Eins zu Hunderttausend oder zur Million" (II, 307). Es wird also zugegeben, daß die Theorie zum allerkleinsten Theile auf Thatsachen, zum allergrößten auf theoretischen Voraussetzungen beruht[1]). Daß sie gleichwohl unbestreitbar richtig sei, dafür liegt für H. der Hauptbeweis darin, daß nur diese Theorie die Annahme eines schöpferischen Wesens unnöthig mache: sie genügt, um die ganze Mannigfaltigkeit der organischen Natur „monistisch, d. h. mechanisch, als die nothwendige Folge wirkender Ursachen" zu erklären, während „die entgegengesetzte dualistische Weltansicht jene Mannigfaltigkeit nur als das künstliche Product eines zweckmäßig thätigen Schöpfers betrachtet und somit nicht erklärt" (I, 289).

Darwin selbst hat bekanntlich seine Theorie nicht soweit ausgedehnt, wie H. in dem Schlußsatze der oben angeführten Definition. Wie die ersten Organismen, auf welche er alle andern zurückführt, entstanden seien, das läßt er ganz dahin gestellt; ja er gebrauchte in seinem bekannten Buche den Ausdruck: „der Schöpfer habe ihnen das Leben eingehaucht," und erklärte später, die Naturwissenschaft gebe über den Ursprung des Lebens ebenso wenig Aufschluß, wie über den Ursprung von Kraft und Stoff[2]). Häckel aber erklärt die Entstehung jener Urorganismen durch „Autogonie aus unbelebter Materie"; denn „eine Schöpfung der Organismen ist theils ganz undenkbar, theils aller empirisch erworbenen Naturkenntniß so vollständig zuwiderlaufend, daß wir uns zu dieser Hypothese auf keinen Fall entschließen dürfen. Es bleibt mithin nichts übrig, als eine spontane Entstehung der einfachsten Organismen, aus denen sich alle vollkommenern durch allmähliche Umbildung entwickelten, anzunehmen, eine Selbstformung oder Selbstgestaltung der Materie zum Organismus, welche gewöhnlich Urzeugung genannt wird" (I, 174). Um die Behauptung, daß eine Schöpfung der Organismen nicht angenommen werden dürfe, weil sie „aller empirisch erworbenen Naturkenntniß vollständig zuwiderlaufe," in ihrer ganzen Naivität zu würdigen, braucht bloß erwähnt zu werden, daß Häckel ausdrücklich zugibt: daß eine Autogonie organischer Wesen noch stattfinde, sei durch Experimente und Beobachtungen nicht erwiesen (I, 187; II, 33. 292). Sein Beweis dafür, daß eine Autogonie, wie sie „aller empirisch erworbenen Naturkenntniß vollständig zuwiderläuft," vor Alters einmal stattgefunden habe, ist der in allerlei Wendungen wiederholte Satz: da man eine Erschaffung der ersten Organismen nicht annehmen könne, ohne die oben charakterisirte monistische Weltansicht aufzugeben, so müsse die Hypothese von einer spontanen Entstehung der ersten Organismen aus unbelebter Materie als richtig angenommen werden (I, 179. 114). „Wir bedürfen dieser Hypothese durchaus, um die einzige Lücke noch auszufüllen, welche die Descendenz-Theorie in dem Gebäude der monistischen Morphologie gelassen hat" (II, 292; I, 169), oder „welche bisher in der gesammten Entwicklungsgeschichte der Erde und ihrer Bewohner noch bestanden hat" (I, 179). — Auch Cotta weiß S. 216 zu Gunsten der „Urzeugung" eigentlich nichts anders zu sagen, als: „die Bildung einer einfachen organischen Zelle aus den vorhandenen Stoffen unter den nöthigen Bedingungen sei kaum räthselhafter als die Entstehung eines Krystalles" [1]).

Wie Häckel die Darwin'sche Theorie im Anfange durch die von Darwin selbst nicht gemachte Voraussetzung einer Autogonie der ersten Organismen vervollständigt, so fügt er ihr am Schlusse — wie Cotta, nur viel wortreicher und eifriger — die von Darwin nicht gemachte Anwendung auf den Menschen bei:

Kein objectiver und vorurtheilsfreier Naturforscher kann bestreiten, daß der Mensch ein Wirbelthier, und zwar ein Säugethier, gleich allen andern ist und daß er demgemäß, wenn überhaupt die Descendenz-Theorie wahr ist, sich aus einem und demselben Stamme mit den erstern entwickelt haben muß. Die Theorie, daß der Mensch von niedern Wirbelthieren und zwar zunächst von unter ihm stehenden Säugethieren abstammt, ist eine vollkommen gesicherte und nothwendige Deduction, welche wir aus dem umfassenden Inductionsgesetz der Descendenz-Theorie ableiten. .. Der Mensch kann innerhalb des zoologischen Systems nicht Anspruch darauf machen, Repräsentant einer besondern Säugethier-Ordnung zu sein; höchstens können wir ihm das Recht zugestehen, innerhalb der Primatengruppe oder innerhalb der echten Affen-Ordnung eine besondere Familie zu bilden. .. Der Mensch ist ohne Zweifel aus den Catarrhinen [schmalnasigen Affen] der alten Welt entstanden. .. Keine der noch lebenden Affenformen darf als ein unmittelbarer Vorfahr des Menschen angegeben werden; dagegen ist es wohl möglich, daß der fossile Dryopithecus zu diesen Vorfahren zählt. Ebenso sicher erscheint uns der Schluß, daß alle bekannten Lipocerken [schwanzlosen Affen], Hylobates, Gorilla, Engeco und Satyrus und der Mensch selbst, von einem und demselben alten, uns unbekannten lipocerken Catarrhinen als gemeinsamem Stammvater abstammen (II, CLI. 426). — Der Umbildungsproceß der anthropoiden Affen zu „wirklichen Menschen" erfolgte so langsam und allmählich, daß man von einem „ersten Menschen" gar nicht sprechen kann (II, 431). — Die historische menschliche Entwicklung, welche wir mit echt menschlichem verblendetem Hochmuthe die „Weltgeschichte" zu nennen pflegen, ist mit ihren wenigen tausend Jahren nur ein ganz kleiner, winziger Ausläufer von der Millionen-Reihe von Jahrtausenden, innerhalb deren unsere Verwandten und Vorfahren, die Wirbelthiere, sich langsam und allmählich aus niedern Amphioxus-ähnlichen Fischen entwickelt haben, deren gemeinsame Stammwurzel auf eine einfache, spontan entstandene Plastide zurückzuführen ist (I, 59).

Hinsichtlich der körperlichen Aehnlichkeiten zwischen Mensch und Affe, worauf sich diese Ansicht stützt, verweist H. auf Huxley[2]). Ueber die „höchst bedeutende Kluft, welche den Menschen von den übrigen Thieren trennt," äußert er sich in ebenso naiver Weise wie Vogt[3]):

Dieser Umstand ist vorzugsweise darin begründet, daß der Mensch in sich mehrere hervorragende Eigenschaften vereinigt, welche bei den übrigen Thieren nur getrennt vorkommen, namentlich die höhere Differenzirungsstufe des Kehlkopfs (der Sprache), des Gehirns (der Seele) und der Extremitäten und endlich den aufrechten Gang. Alle diese Vorzüge kommen einzeln auch andern Thieren zu: die Sprache, als Mittheilung articulirter Laute, vermögen Vögel (Papagaien &c.) mit hoch differenzirtem Kehlkopf und Zunge ebenso vollständig als der Mensch zu erlernen. Die Seelenthätigkeit steht bei vielen höhern Thieren (insbesondere bei Hunden, Elephanten, Pferden) auf einer höhern Stufe der Ausbildung als bei den niedersten Menschen. Die

1) Vgl. Bibel und Natur S. 354. Von der Bronn'schen Uebersetzung des Buches von Darwin (Bibel und Natur S. 486) ist kürzlich die 3. Auflage erschienen, „nach der 4. englischen sehr vermehrten Auflage durchgesehen und berichtigt von J. Victor Carus" (Stuttgart, Schweizerbart 1867. 571 S. 8. 3 Thlr.). Leider sind darin die Zusätze, in welchen Bronn seine Bedenken gegen Darwins Lehre geltend machte, weggelassen.

2) Bibel und Natur S. 338.

1) Vgl. Bibel und Natur S. 335.

2) Vgl. Bibel und Natur S. 359. Ich komme in dem zweiten Artikel darauf zurück.

3) Bibel und Natur S. 37.

Hände sind als ausgezeichnete mechanische Werkzeuge bei den höchsten Affen schon ebenso entwickelt wie bei den niedersten Menschen. Den aufrechten Gang endlich theilt der Mensch mit dem Pinguin und einigen andern Thieren; die Locomotionsfähigkeit ist außerdem bei sehr vielen Thieren vollkommener und höher als beim Menschen entwickelt. Aber der Mensch ist das einzige Thier, welches alle diese äußerst wichtigen Eigenschaften in seiner Person vereinigt und gerade dadurch sich so hoch über seine nächsten Verwandten emporgeschwungen hat. Es ist also lediglich die glückliche Combination eines höhern Entwicklungsgrades von mehrern sehr wichtigen thierischen Organen und Functionen, welche die meisten Menschen (nicht alle!) so hoch über alle Thiere erhebt. Dadurch wird aber die Thatsache ihrer Abstammung von echten Affen in keiner Weise alterirt (II, 430).

Bis zu dem genialen Gedanken, daß hinsichtlich der Sprache der Mensch nicht über dem Pagagaien stehe und daß „der wichtigste Schritt, welcher die Entwicklung echter Menschen aus echten Affen vermittelte, die Differenzirung des Kehlkopfes war, welche die Entwicklung der Sprache und somit der deutlichern Mittheilung und der historischen Tradition [bei den Papagaien wie bei den Menschen?] zur Folge hatte" (III, 431), — hat sich meines Wissens selbst Vogt nicht emporgeschwungen. Was dagegen Häckel über die „nur quantitative, nicht qualitative psychische Differenz" zwischen Menschen und Thieren sagt, wird jedem Kenner der Vogt'schen Schriften nach Inhalt und Form ganz bekannt vorkommen:

Von den einzelnen Bewegungserscheinungen des Central-Nervensystems, welche man gewöhnlich als „Seele" zusammenfaßt, wollen wir nur auf die wichtigsten einen flüchtigen [ja wohl!] Blick werfen. Der Wille ist bei den Menschen ebenso, wie bei den Thieren, niemals wirklich frei, vielmehr in allen Fällen durch causale Motive mit Nothwendigkeit bedingt [1]). Die Empfindung ist bei den edelsten Thieren ebenso wie beim Menschen, oft aber zarter und feiner entwickelt. Selbst die edelsten und schönsten aller menschlichen Gemüthsregungen, die Gattenliebe, die Mutterliebe, die Freundschaft, die Nächstenliebe sind bei vielen Thieren zu einem höhern Grade als bei vielen Menschen entwickelt. Die Zärtlichkeit der Inseparables, bei denen der Tod des einen Gatten stets den des andern nach sich zieht, die Mutterliebe der Löwin und der Elephantin, die Treue und Aufopferungsfähigkeit der Hunde und Pferde ist sprüchwörtlich geworden und kann leider der großen Mehrzahl der Menschen als Muster dienen. Die Regungen des Mitleids, des Gewissens u. s. w. sind bei Hunden und Pferden bekanntlich ebenfalls oft sehr entwickelt. . . Die Gesetze des Denkens sind bei den höhern Thieren und beim Menschen durchaus dieselben und die Inductionen und Deductionen werden hier wie dort durchaus in der gleichen Weise gebildet [2]). Alle einzelnen Theile des Seelenlebens werden bei Menschen und Thieren durch dieselben Naturgesetze regiert, und alle psychischen Functionen und die daraus hervorgehenden Institutionen des menschlichen Lebens haben sich erst aus den entsprechenden Functionen der Vorfahren des Menschen, zunächst insbesondere der Affen, allmählich heraufgebildet. Ganz besonders gilt dies auch von allen staatlichen und socialen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft. Wir finden die Anfänge und zum Theil vollkommenere Stufen derselben bei den Thieren, und oft selbst bei weit vom Menschen entfernten Thieren wieder, wie z. B. bei den Insecten (Ameisen). Auch für das Verständniß dieser höchst verwickelten Erscheinungen ist das vergleichende Studium derselben bei den Thieren unerläßlich, und die Staatsmänner, die Volkswirthschaftslehrer, die Geschichtschreiber der Zukunft werden vor allem vergleichende Zoologie als unerläßliche Grundlage studiren müssen, wenn sie zu einem wahrhaft naturgemäßen Verständnisse der entsprechenden menschlichen Erscheinungen gelangen wollen (II, 435).

1) „Jede eingehende und objective Prüfung der freien Willenshandlungen an uns selbst und an andern Thieren zeigt uns, daß der Wille niemals frei ist, vielmehr jede und auch die scheinbar freieste Willenshandlung die nothwendige Folge ist von einer langen und höchst verwickelten Kette von bewirkenden Ursachen, von Empfindungen, Denkbewegungen und andern Ursachen, die alle selbst wiederum niemals frei, sondern in letzter Instanz causal bedingt sind, entweder durch die äußern Existenzbedingungen (Licht, Wärme, Klima rc.) oder durch die der individuellen organischen Materie inhärenten (durch Vererbung erhaltenen) Kräfte" II, 242; ebenso I, 99.

2) Statt eines Beweises folgt hier bei Häckel II, 436: „Auch in dieser Frage stoßen wir wiederum auf die heftigste Opposition gerade bei denjenigen Menschen, welche durch ihre unvollkommenere Verstandesentwickelung oft selbst hinter den höhern Thieren zurückbleiben. Dies gilt nicht allein von den niedern Menschenrassen, sondern auch von vielen Individuen der höchsten Rassen und selbst von solchen, bei denen man vermuthen sollte, daß die Masse erworbener Kenntnisse ihr Denkvermögen geschärft habe. Besonders interessant sind gerade in dieser Beziehung zahlreiche Aeußerungen von Gegnern der Descendenz-Theorie, welche oft in wahrhaft erstaunlicher Weise einen Mangel an natürlicher, klarer und scharfer Gedanken-Bildung und Gedanken-Verbindung bezeugen, der sie entschieden unter die verständigern Hunde, Pferde und Elephanten stellt. Da diese Thiere meistens [!] nicht durch die alpenhohen Gebirgsketten von Dogmen und Vorurtheilen beschränkt werden, welche das Denken der meisten Menschen von Jugend an in schiefe Bahnen lenken, so finden wir bei ihnen nicht selten richtigere und natürlichere Urtheile, als sie namentlich bei den »Gelehrten« anzutreffen sind." Derselbe Ausfall kommt schon II, 429 vor.

Die einzelnen Theile dieser Darstellung des Systems und der Entwicklung der organischen Wesen sind nicht neu und nicht neu begründet; ich habe bei allen auf die Erörterungen in meinem Buche „Bibel und Natur" verweisen können. Ich habe aber Häckels Aeußerungen in systematischer Ordnung in extenso zusammengestellt, weil sich so für jeden mit dem Sachverhalte einigermaßen bekannten Leser von selbst ergibt, wie wenig berechtigt es ist, wenn man solche Dinge als Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung bezeichnet. — Häckel selbst eifert beständig gegen die Trennung von Empirie und Philosophie; er vergißt aber die Warnung des sonst so oft von ihm citirten Schleiden [1]): wenn der Naturforscher über Dinge, die nicht in den Kreis seiner Wahrnehmung und Erfahrung fallen, wie Geist, Freiheit und Gott, reden wolle, so solle er sich der auch für ihn geltenden Regel erinnern, niemals über Dinge zu urtheilen und abzusprechen, ehe er sich gründlich unterrichtet habe; wie man zum astronomischen Urtheil Astronomie, zum chemischen Chemie, so müsse man zum philosophischen Urtheil, d. h. zum Urtheil über die genannten Ideen, Philosophie gründlich studirt haben, wenn man sich nicht in seinen eigenen Augen lächerlich machen wolle. Daß er die philosophischen und theologischen Fragen, über welche er so derb abspricht, gründlich studirt oder auch nur einmal ernstlich darüber nachgedacht habe, wird aber H. selbst nicht behaupten; jedenfalls beweisen die mitgetheilten Declamationen das Gegentheil und illustriren den Ausspruch von Deutinger: „Wenn die Wissenschaft religionslos oder gar religionsfeindlich auftritt, so thut sie dies, weil sie von sich und ihren eigenen Principien abgefallen oder noch nicht zur Erkenntniß derselben gekommen ist. Wenn die Wissenschaft der Religion widerspricht, so thut sie es nicht aus wissenschaftlicher Gründlichkeit, sondern aus Mangel derselben. Nicht die Wissenschaft ist im Kampfe mit der Religion, sondern die Unwissenheit und Unwissenschaftlichkeit."

Es ist sehr erklärlich, daß ein Recensent des Werkes von Häckel im ‚Lit. Centralbl.' (1867, 678), der sich im Wesentlichen zu Häckels naturwissenschaftlicher Anschauung bekennt, seinen „weit über das Ziel hinaus schießenden Kampfesmuth" und „gar manche logische und historische Schwachheit" seines Buches beklagt, von dem „offenbaren Schaden" spricht, den der Verfasser der „guten Sache" selbst gethan habe, und namentlich von dem 7. und 8. Buche (II, 423 ff.), worin die allgemeinern Erörterungen vorkommen, einfach sagt: „Dergleichen Betrachtungen führen zu nichts und nützen der Sache nicht."

Als populäre Darstellungen der in seinem Sinne weiter entwickelten Lehre Darwins empfiehlt Häckel II, 426 außer den bekannten Büchern von Vogt und Huxley zwei Schriften von F. Rolle: „Darwins Lehre rc." 1863 und „Der Mensch . . . im Lichte der Darwin'schen Lehre rc." 1866. Die oben genannte Rolle'sche Zeitschrift „Hertha" ist wesentlich dazu bestimmt,

1) Vgl. Bibel und Natur S. 45.

„eine andauernde Fortsetzung" jener beiden Bücher „in gleicher populärwissenschaftlicher Fassung" zu liefern. Eine wissenschaftliche Bedeutung hat das Unternehmen nicht und wenigstens die Aufsätze des ersten Heftes sind, gleich jenen beiden Büchern, auch in der Darstellung zu mittelmäßig, als daß sie in weitern Kreisen Nutzen oder Schaden zu stiften geeignet wären. Als Probe mag gleich ein Satz auf S. 1 dienen: „Einzelne Wahrheiten, und namentlich aus dem Bereiche des äußern Lebens, ermittelt der Mensch jedes Volkes und Standes und selbst das Thier schon; aber allseitiges Forschen nach Wahrheit gehört nur der Blüthezeit des altgriechischen Geistes und der Neuzeit seit dem begonnenen Zusammenbruch der mittelalterlichen Hierarchie an."

Reusch.

Literarische Notizen.

— Der erste Band der „Vermischten Schriften von A. Ebeling" (Soest, Nasse 1867, VII und 309 S. 8. 1 Thlr.) enthält eine Reihe von kirchlich-politischen und literarischen Aufsätzen, zum Theil original, zum Theil nach französischen Autoren, die mit der bekannten Gewandtheit des Verfassers der „Kleinen Chronik aus Paris" (in den ‚Kölnischen Blättern') geschrieben sind. Am ansprechendsten sind die literarischen: Voltaire als Akademiker, Victor Hugo's Roman les Misérables (schon im Feuilleton der ‚Köln. Bl.' veröffentlicht), Victor de Laprade, der christliche Sänger Frankreichs; die übrigen, mit Ausnahme etwa des aus Montalemberts „Mönchen des Abendlandes" entnommenen Fragments „das römische Reich nach dem Kirchenfrieden", sind entweder unbedeutend oder gar so einseitig und oberflächlich, daß sie in Deutschland nur Kopfschütteln erregen können. Der Artikel über „Montalembert und die liberalen Katholiken in Frankreich" ist mehr eine Verunglimpfung als eine besonnene Würdigung des Mannes; von der Sache desselben hat oder gibt der Verf. nicht einmal einen Begriff. Ungeheuerlichkeiten, wie die folgenden: „Selbst die Mittel, die Louis Veuillot anwendet, um seinen Zweck zu erreichen, lassen wir unberücksichtigt, denn mehr als Alles, Alles in der Welt gilt uns der katholische Glaube, die Kirche und Rom, und wir befürchten gar keine Unlauterkeit der Mittel bei so lauterm, heiligen Zweck. Und wenn wir oben sagten, daß Montalemberts Auftreten [dem doch, wie wir sagen, sicher die Kirche und Rom ebenso heilig sind, wie den Herren Ebeling und Veuillot!] selbst dann noch verwerflich bliebe, wenn er auch in seinem vollen Rechte wäre, so sagen wir jetzt, daß L. Veuillot selbst dann noch unsere Zustimmung verdient, wenn er sich auch in der Wahl der Mittel vergreift oder sonst zu weit geht;" und ferner: „Veuillot besitzt ein klares und richtiges Verständniß der politischen Gegenwart, Montalembert nicht," — solche Ungeheuerlichkeiten genügen, um den Aufsatz zu kennzeichnen. — Das Urtheil über Clemens' XIV. Stellung zum Jesuitenorden ist nach Theiner zu berichtigen, und in dem Artikel über den „politischen Gallicanismus" werden wir belehrt, daß „die Kirche auch eine zeitliche Gewalt auszuüben hat, zwar nicht unmittelbar und durch sich selbst, denn sie ist dazu nicht direct berufen, wohl aber durch ihren ersten weltlichen Diener, den König." Nach diesen Proben werden unsere Leser es mit uns nur billigen, daß der „zweite, stärkere Band der vermischten Schriften Ebelings Novellen und Reisen enthalten wird." Da ist der Verf. an seinem Platze, das Gebiet der kirchlich-politischen Fragen hätte er besser nie betreten. Th. St.

— Aus dem Verlage von Buchner in Bamberg liegt uns ein sehr beachtenswerthes Buch in zweiter, sehr vermehrter und verbesserter Auflage vor, welches namentlich für Pädagogen und Lehrer von besonderm Interesse sein dürfte. Es führt den Titel: „Die Sprache der Prosa, Poesie und Beredsamkeit, theoretisch erläutert ꝛc. von G. Fr. Heinisch und J. L. Ludwig." Nebst einer gründlichen Theorie vom Styl überhaupt begegnen wir einer trefflichen Darstellung des Wesens und Charakters der verschiedenen Stylgattungen und Dichtungsarten mit vielen Musterbeispielen. Es dürfte nicht leicht ein zweites Werk zu verzeichnen sein, durch welches man sich in dem Gesammtgebiet der deutschen Sprache und Literatur so leicht und gründlich zu orientiren vermag, wie es hier der Fall ist. Zudem ist der Preis der Schrift (bei 718 S. gr. 8.) bloß $1^1/_2$ Thlr. — Als Ergänzung dieses Werkes erschien vor Kurzem in demselben Verlage: „Grundriß der Geschichte der deutschen Literatur", von G. F. Heinisch. Auf 83 Seiten findet sich das Wissenswertheste aus der deutschen Literaturgeschichte mit viel Geschmack und Umsicht für den Schulgebrauch concentrirt. „Erzeugnisse aber, bemerkt der Verf. im Vorworte, welche sich zwar durch Glanz der Sprache, schöne Form, gute Charakterzeichnung, Reichthum der Ideen ꝛc. auszeichnen, aber gegen Sittlichkeit und Religion anstoßen, sind entweder nur kurz berührt oder als solche gekennzeichnet." — Aus dem Verlage von A. Coppenrath in Regensburg registriren wir: „Welt und Kirche. Zur Unterhaltung und Belehrung." Von Dr. P. B. Glück. (IV und 263 S. 15 Sgr.). Die Schrift entstand durch eine Auswahl von Aufsätzen, welche der Verf. seit 15 Jahren in verschiedenen religiösen Blättern veröffentlicht hatte. Das Ganze durchweht ein würdevoller Ernst, eine höhere sittliche Weihe sowohl bei der „Unterhaltung", als auch bei der „Belehrung". M. K.

Correspondenz der Redaction. — No. 63 (H. in Fr.): Das Buch von D. bleibt Ihnen reservirt. — N. 77: Dankend erhalten; N. ist noch nicht erschienen. — No. 94: Dankend erhalten. — No. 95: P. war schon vergriffen. — No. 154: St. abgesandt. — No. 180: Dankend erh. — No. 187: Art. über G. willkommen; die Diss. von S. abgesandt.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

Alle 14 Tage eine Nro. von mindestens 1½ Bogen. Abonnementspreis 1 Thlr., vierteljährig im Buchhandel so wie auf der Post praenum. zahlbar.

Theologisches Literaturblatt,

Inserate, so weit der dazu bestimmte Raum reicht, werden mit 2½ Sgr. für die gespaltene Petitzeile oder deren Raum berechnet.

in Verbindung mit der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn und unter Mitwirkung vieler Gelehrten

herausgegeben von

Prof. Dr. F. H. Reusch.

2. Jahrgang. Bonn 23. Dec. 1867. № 26.

Biblische Theologie.

Essai sur l'unité de **l'enseignement apostolique**, par **F. Bonifas**, Docteur ès Lettres, Docteur en Théologie. Paris, Ch. Meyrueis et Cie. 1866. 282 S. 8. 1 Thlr. 5 Sgr.

De Theologie des Nieuwen Verbonds. Een Handboek voor academisch onderwijs en eigen oefening door **J. J. van Oosterzee.** Eerste u. tweede Stuk. Utrecht, Kemink en Zoon 1867. 315 S. 8. 3 Fl.

Der moderne Rationalismus verfuhr ganz consequent, da er nicht allein die Dogmengeschichte als ein gewöhnliches culturgeschichtliches Problem betrachtete, sondern dieselbe Behandlungsweise auch auf die biblischen Schriften übertrug, und so das positive Christenthum völlig in Auflösung versetzte. Bietet nämlich die Geschichte der Dogmen dem kritischen Blicke das Bild allmäliger Entwicklung dar und fordert zum Nachweise des in ihr liegenden Pragmatismus auf, so ist dies bei dem Lehrgehalte der Bibel noch im erhöhten Maße der Fall. Begleitet doch die h. Schrift mit ihrem Inhalte die Menschheit durch alle Phasen ihrer Entwicklung vom Anbeginn bis zu dem noch verborgenen Uebergange in eine neue Daseinsweise, deren Beschaffenheit wir kaum zu ahnen vermögen. Und welche Umwälzungen und und Veränderungen liegen zwischen Anfang und Ende gerade in cultur- und religionsgeschichtlicher Hinsicht. Wenn nun schon in der christlichen Dogmengeschichte, die bloß achtzehn Jahrhunderte umfaßt und ungeachtet ihrer reichen Entwicklung die Keime leicht erkennen läßt, aus denen sie hervorwuchs, — wenn schon in ihr die einzelnen Entwicklungsphasen von einander unterschieden und in ihrem gegenseitigen Verhältniß begriffen werden müssen, so darf uns der Gedanke nicht mehr befremdlich vorkommen, daß ein ähnlicher Organismus in den einzelnen Theilen der Bibel nachzuweisen sei. Oberflächlich betrachtet, könnte dieser Sachverhalt dem Rationalismus günstig zu sein scheinen; denn was hat, so könnte man fragen, bei dieser Behandlungsweise die Geschichte der biblischen Theologie vor der Geschichte der Philosophie oder Mythologie voraus? In der Methode freilich nichts; denn auf beiden Gebieten wird nach den strengsten Gesetzen geschichtlicher Untersuchung verfahren werden müssen. Aber das Resultat weist einen glänzenden Unterschied auf, den nämlich, daß es Philosophie und Mythologie als eine pragmatisch zusammenhängende Kette von Wahrheiten und Irrthümern erscheinen läßt, während die Geschichte der biblischen Doctrin sich als ein fehlerloser Organismus von Ideen und Einrichtungen darstellt, welche zum Theil selbst die höchste Erfindungskraft des Menschen übersteigen. Freilich drängt sich diese Erkenntniß nicht mit einer solchen Nothwendigkeit auf, daß davor jeder, selbst der absichtlichste Widerspruch verstummen müßte. Aber daß die Geschichte der biblischen Offenbarung von dem, wenn auch in der Entstehung seiner einzelnen Gänge erkennbaren Labyrinthe rein menschlicher Philosopheme sich durch Reinheit, Regelmäßigkeit und Sicherheit der Entwicklung sehr wesentlich unterscheide, kann selbst einem Blinden nicht verborgen bleiben. Die Geschichtschreiber der biblischen Lehrbegriffe gleichen also in dieser Hinsicht den Anatomen, welche nach denselben Regeln der Secirkunst die Theile des menschlichen Körpers zerlegen, und den Physiologen, die deren einzelne Functionen erforschen, von denen aber der Eine in dem wunderbaren Organismus einen Fingerzeig nach oben erblickt, während der Andere für alle einzelnen Erscheinungen die Gründe entdeckt zu haben glaubt, und darum dem Unwissenden die Annahme eines höchsten, unsichtbaren Grundes überläßt. Wie es nun unverständig wäre, deshalb die Naturwissenschaften zu verbieten, weil sie zur Erkenntniß der früher unbekannten unmittelbaren Gründe der Erscheinungen führen und für unklare Köpfe „die Hypothese vom Dasein Gottes überflüssig zu machen scheinen", so verriethe es auch eine kurzsichtige, falsch verstandene Frömmigkeit, wollte Jemand aus dem Grunde die dogmenhistorische Behandlung der Bibel verschmähen, weil durch sie der naturgemäße Zusammenhang, die geschichtliche Entwicklung der frühern und spätern Lehren in überraschender Weise sich vor unsern Augen entfaltet. Ebenso wenig also, wie der Astronom, der mit seinem Tubus dem Schöpfer ein wenig in seine Werkstätte hineinzuschauen bemüht ist, dahin strebt, ihn aus derselben zu entfernen, ebenso wenig ist es das Ziel der ächt wissenschaftlichen Kritik, den h. Geist aus der Bibel hinauszuinterpretiren, sondern nur seinem mächtigen Rauschen durch alle Jahrhunderte in stiller Ehrfurcht nachzugehen. Es hieße hiernach sogar gegen die höhere religiöse Erkenntniß sich verschließen, und erkannte Wahrheiten, die zur Förderung der Wissenschaft von den göttlichen Dingen zu verwenden sind, verleugnen, wenn man aus Trägheit oder ängstlicher Befangenheit mit einer oberflächlichen, unkritischen Behandlung der Bibel sich begnügen wollte.

Daß die Bibelkritik, gleich den Naturwissenschaften, von ihren eigenen glänzenden Erfolgen geblendet, über dem neu entdeckten Zusammenhang der Dinge oft genug den letzten, unsichtbaren Grund dieses Zusammenhanges verkannte, ist eine ebenso unleugbare wie beklagenswerthe Thatsache. Indessen scheint es, als ob auch das geistige Auge des Menschen an ein plötzlich und hell aufstrahlendes Licht sich nur allmälig gewöhnen könne. Nach einer vorübergehenden Blendung aber, die allerdings zeitweilig nur zur dichtesten Finsterniß führt, lernt der Mensch selbst den stärksten Lichtstrahl ertragen und genießt dann mit Ruhe die Wohlthat einer hellern Erkenntniß. „Der Herr Jesus hat mich gesandt, so sprach Ananias zu dem von der plötzlichen Erscheinung Christi geblendeten Saulus, damit du sähest und erfüllt würdest mit dem h. Geiste" (Apg. 9, 17). So scheint denn auch für die Bibelkritik der Tag des Ananias nicht mehr fern zu sein. Es regt sich auf allen Seiten, auch dort, wo man dies nicht suchen sollte, das Gefühl, daß Viele die

schönen Werkzeuge, mit denen sie am Ausbau der Bibelwissenschaft hätten arbeiten sollen, zur Verunstaltung dieses Heiligthums mißbraucht haben. Möge man nun anderseits auch den zeitweilig geblendeten Saulus nur nicht als Blindgeborenen zurückstoßen, und mögen diejenigen, welche zu sehen glauben, sich der Worte Christi erinnern (Joh. 9, 39): „Ich bin in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sähen, und die Sehenden blind würden!" — Zumal in der neutestamentlichen Theologie bricht sich unter den Kritikern die Erkenntniß immer mehr Bahn, mit welchem Unrecht man die scharfe Trennung zwischen Juden- und Heiden-Christenthum auf die apostolischen Schriften selbst zurückgeführt habe. Bekanntlich war es der Grundgedanke Baurs, des Stifters der Tübinger Schule, daß die Lehre Christi von den Aposteln schon mißverstanden und durch jüdische Anschauungen verdorben worden sei. Nach ihm stehen Petrus und Jakobus, unter den Evangelisten besonders Matthäus auf dieser judaisirenden Seite, während vorzüglich Paulus und mit ihm Lukas die universalistische und reinere Auffassung des Christenthums repräsentiren. Daß, wie in jedem Irrthum, so auch in diesem, ein Kern von Wahrheit verborgen liege, erkennt man leicht. Unter den Juden mußte die neue Lehre in einer andern Form auftreten, als unter den Heiden. In Jerusalem mußte Petrus oder Jakobus anders reden, als Paulus auf dem Areopag in Athen oder in Korinth. Der Evangelist Matthäus konnte sich nicht in derselben Weise an Juden und Judenchristen wenden, in welcher Lukas mit seinem Evangelium sich an den vornehmen Römer Theophilus richtete, und wiederum anders mußte Johannes schreiben, da er mehrere Decennien später dem kleinasiatischen Gnosticismus die historisch überlieferte, ächt christliche Gnosis gegenüberstellte. Unterschiede gibt es also sicher, und zwar keine zufälligen, sondern principielle in den neutestamentlichen Lehrformen, Unterschiede, die sich ergänzen, aber keine Widersprüche, die mit einander unvereinbar sind. Es ist nun eine der interessantesten Aufgaben der neutestamentlichen Theologie, jenen Unterschieden bis zu den kleinsten Details herab nachzugehen, die verschiedenen Lehrtypen mit einander zu vergleichen und selbst die tiefsten Gründe jener Differenzen zu erforschen, und dann auch die Einheit nachzuweisen, in welcher alle Verschiedenheiten sich zusammenfassen, wie die Strahlen in dem Brennpunkte, von dem sie seinerseits wieder ausgehen.

Diesem Nachweise von Einheit und Mannigfaltigkeit in den neutestamentlichen Lehrbegriffen haben der Franzose Bonifas und der bekannte holländische Gelehrte van Osterzee sich in sehr anerkennenswerther Weise unterzogen. Zwischen ihren Werken besteht ein so großer Unterschied nicht, als die Verschiedenheit der Büchertitel anzunehmen nahe legt. Bonifas hat nämlich nicht allein die Einheit der apostolischen Lehrbegriffe behandelt, wie man aus dem Namen seines Buches schließen sollte, sondern auch, und noch ausführlicher, die Verschiedenheit. Auch die Kürze der Behandlung ist in beiden Schriften ziemlich dieselbe, und hat das Buch v. Osterzee's nur das Eigenthümliche, daß es in der Form eines Lehrbuches, zunächst zum Gebrauche für akademische Vorlesungen bestimmt, erschienen ist. Es sind darum hier einige einleitende Stücke voraufgeschickt, welche bei B. fehlen, Ausführungen über Geschichte und Behandlungsweise der neutestamentlichen Theologie, über die alttestamentlichen Grundlagen derselben u. s. w. Außer diesem mehr formellen Unterschiede zwischen beiden Büchern besteht noch der sachliche, daß v. O., das ganze Gebiet der neutest. Theologie behandelnd, auch die Lehre Christi selbst zu erörtern hatte, während B. sich grundsätzlich nur mit der Lehre der Apostel beschäftigt. Als einen Mangel an Vollständigkeit muß man es aber bezeichnen, daß B. die synoptischen Evangelien von seinen Untersuchungen ausgeschlossen hat. Allerdings enthalten sie zunächst die Lehre Jesu und nicht die der Evangelisten, aber doch in verschiedener Auswahl und Gestalt, und hierin offenbart sich eben der charakteristische Unterschied der Referenten selbst, zumal des Matthäus und des Lukas. Auch sonst läßt die Vollständigkeit des B.'schen Werkes im Einzelnen manches zu wünschen übrig, was zum Theil ebenfalls von dem v. O.'s gilt. So z. B. kommen die Engel- und Dämonenlehre wie die Eschatologie bei Beiden nicht ganz zu ihrem Rechte. Freilich lassen sich diese Doctrinen auch in einer so knappen, um nicht zu sagen dürftigen Form kaum abhandeln, wie die Anlage der beiden Schriften sie erforderlich machte. Außerdem erheischen sie eine sehr eingehende Würdigung damaliger jüdischer Ansichten und Ausdrücke, welche gleichsam als Folie für die christlichen Ideen vom Heilande und den Aposteln verwendet wurden. Während B. hierauf gleich den meisten Bearbeitern der neutest. Theologie keine Rücksicht genommen hat, legt auch v. O. nur eine allgemeine Kenntniß jenes Gebietes an den Tag und mißkennt noch dazu (S. 36 ff.), wohl von dogmatischen Vorurtheilen ausgehend, die Stellung des spätern Judenthums dem Christenthum gegenüber. Jenes faßt er lediglich als eine Abirrung von dem richtigen Wege auf und leugnet darum alle gesunde Weiterbildung desselben, durch welche es allein als die Vermittlung zwischen der Lehre des A. und N. T. erscheint. Es hängt dies wohl zusammen mit der Verkennung des in den deuterokanonischen Büchern des A. T. niedergelegten Offenbarungsinhaltes. Wie dieser Mangel seinem letzten Grunde nach ein dogmatischer ist, so hat auch das schwankende protestantische Dogma vom Kanon des N. T. bei v. O. nachtheilig eingewirkt. Allerdings richtet er sich nicht nach den unbegründeten Hypothesen der rationalistischen Schulen, welche den Bestand des neutest. Kanons völlig unsicher machen; aber als einziges Kriterium der Kanonicität betrachtet er doch die wissenschaftliche Kritik mit ihren mehr oder weniger sichern Resultaten. Wenn dies nun auch bei einem nach wissenschaftlicher Methode verfahrenden Protestanten das einzig Zulässige ist, da er die kanonischen Schriften nicht aus der Hand der kirchlichen Autorität entgegen nehmen kann, so erweist sich doch auch jenes allein übrige Auskunftsmittel gerade bei der neutest. Theologie am klarsten als unzureichend. So spricht sich bezüglich des 2. Br. Petri v. O. dahin aus, daß derselbe nur mit Vorbehalt zu benutzen sei, weil seine Echtheit nicht über allen Zweifel erhaben sei. Vom kritischen Standpunkte aus verdient der Verf. hierfür keinen Tadel, zumal da nur diese Schrift Gegenstand seines Zweifels ist. Denn auf eine rein kritische Beurtheilung der Frage nach der Echtheit von 2. Petri angewiesen, wird man wohl nie zu einer völligen Gewißheit kommen. Aber eben dies zeigt, daß bei der Bestimmung des Kanons ein anderes Moment maßgebend sein muß, als das der historisch-kritischen Untersuchung. Wozu ist namentlich die neutest. Theologie auf dieser Grundlage gekommen, wenn sie erst nach den neuesten Entdeckungen der Tübinger Schule sich einrichten wollte? Daß die auch von den Tübingern anerkannten Briefe Pauli (Röm., 2 Kor., Gal.) den vollständigen Lehrbegriff dieses Apostels enthielten, wie B. (S. 70) behauptet, ist unrichtig: für die Lehre von der kirchlichen Organisation sind die Pastoralbriefe, für die Eschatologie neben den Korintherbriefen die Br. an die Thess. die Hauptquellen. Nach der Tübinger Kritik könnte also nicht einmal der paulinische Lehrbegriff vollständig ermittelt werden.

Im Uebrigen haben sich beide Verf. ungeachtet ihres protestantischen Standpunktes eine verhältnißmäßig große dogmatische Unbefangenheit bewahrt. v. O. erkennt z. B. an, daß Petrus auf die älteste Auffassung des Christenthums den größten Einfluß ausgeübt, ja auch bei den Heiden den Grund gelegt habe, auf dem von Paulus fortgebaut worden sei. Er bemerkt S. 146, es sei eine „ultraprotestantische Unbilligkeit" gewesen, wenn man die Besonderheit der Person und der Lehre Petri verkannt habe. Weiter führt er diesen Gedanken S. 149, 183 aus, indem er für die Selbstständigkeit des petrinischen Lehrtypus gegenüber dem paulinischen eintritt. Es ist dies insofern berechtigt, als Petrus seine Eigenthümlich-

keit sich bewahrt, auch wo er sich in den Worten Anderer ausspricht. Für seine schriftstellerische Thätigkeit ist nämlich die Benutzung nicht nur des A. T., sondern auch der paulinischen Briefe, namentlich der an die Römer und Epheser, und auch des Br. Jakobi charakteristisch. Läßt man ferner den Br. Judä vor dem zweiten des Petrus abgefaßt sein, — was wir noch immer für wahrscheinlicher als das Umgekehrte halten müssen — so dürfte die stellenweise wörtliche Verwendung des Br. Judä bei Petrus wohl gerade als das entschiedenste innere Merkmal petrinischer Herkunft angesehen werden. Aber trotzdem Petrus es liebt in den Ausdrücken und Gedanken Anderer im Einzelnen sich zu bewegen, unterscheidet sich seine Lehre im Ganzen doch augenfällig nicht allein von der des Paulus, sondern auch von der anderer, gleich ihm unter Juden und Judenchristen wirkenden Apostel, wie Jakobus und Judas. Man bemerkt mit Recht, daß er durchweg Alles unter dem Gesichtspunkt der christlichen Hoffnung begreift, während z. B. Jakobus die gewissenhafte Pflichterfüllung als Beobachtung des neuen christlichen Gesetzes hervorhebt. — Wie v. O. die Bedeutung Petri wenigstens auf dem Gebiete der neutest. Theologie unbefangen anerkennt, so urtheilt B. sehr richtig über die paulinische Lehre vom Glauben und den guten Werken. S. 110 ff. beschreibt er den „rechtfertigenden Glauben" bei Paulus sehr schön in folgenden Worten: „Der Glaube ist für den h. Paulus nicht bloß eine geistige Erkenntniß, eine kalte Zustimmung des Verstandes zu irgend welchen geschichtlichen Wahrheiten oder geoffenbarten Lehren; er ist auch und vor allem eine tiefe Empfindung des Herzens und ein entschiedener Entschluß des Willens. Er ist ein Act des Vertrauens, der Demuth und der Liebe, wodurch der Sünder, an sich selbst verzweifelnd, sich in die Arme seines Heilands wirft, und sich die heilbringenden Wirkungen seines Erlösungswerkes aneignet. Der Glaubende wird mit Jesus durch ein so inniges und enges Band vereinigt, daß seine eigene Persönlichkeit gewissermaßen in der seines Heilandes aufgeht und er in Wahrheit sagen kann: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." Dem entsprechend heißt es S. 119 von den guten Werken: „Der Glaube, welcher selig macht, ist der durch die Liebe wirkende Glaube, und es gibt keine andere, wahrhafte Rechtfertigung als die, welche die Heiligung des Lebens zur Folge hat. Auch ermahnt uns der Apostel, an unserer Heiligung zu arbeiten und ohne Unterlaß zu kämpfen, um die letzten Wurzeln des Bösen in unserm Herzen zu zerstören." Und S. 163 endlich sagt B. noch ausdrücklicher: „Paulus, der Apostel des Glaubens, dringt nicht auch er auf die Werke? Er empfiehlt die Heiligung des Herzens und des Lebens, er erklärt, der Mensch werde ernten, was er gesäet, und er fügt bei, wir alle müßten erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, der uns richten werde nach dem Guten oder Bösen, welches wir gethan." Angesichts einer so erfreulichen dogmatischen Unbefangenheit protestantischer Theologen kann man die Bemerkung nicht unterdrücken, daß die objective historisch-kritische Behandlung der Bibel als das wirksamste Mittel zur Ueberwindung von Confessions- und Schul-Vorurtheilen sich bewährt.

Nicht ganz so richtig wie von B. wird die paulinische Lehre von v. O. behandelt. Er stellt sich zwar auch nicht auf den calvinischen Standpunkt, um dem Apostel die absolute Prädestinationslehre in den Mund zu legen, sondern erkennt an, daß der Apostel in den schärfsten Ausdrücken den ewigen, unabänderlichen Rathschluß der göttlichen Vorsehung, daneben aber auch die Sündenschuld der Verworfenen hervorhebe. Sache der neutest. Theologie ist es nun auch gar nicht, der Art und Weise der Verbindung dieser beiden Momente nachzuforschen, weil sie nur objectiv das in der Offenbarung niedergelegte Material zu eruiren und darzustellen hat, hierin aber eine bestimmte Prädestinations-Theorie nicht enthalten ist. Doch dürfen die einzelnen, sich gegenüberstehenden Wahrheiten bei jener Darstellung auch nicht unbewußt im Interesse einer später ausgebildeten Theorie verkümmert werden. Einen guten Anfang zu einer solchen rein objectiven Darstellung machte v. O. S. 205 mit der Behauptung, nach der Lehre Pauli sei durch die Sünde die ursprüngliche Natur des Menschen wohl verdorben, aber in keinem Theile vernichtet worden. Man sollte nun meinen, folgerichtig müsse nach v. O. Paulus auch eine (vielleicht sehr wesentliche) Schwächung der menschlichen Freiheit lehren, aber keine völlige Vernichtung derselben. Und dennoch erklärt der Verf. S. 201, der Sünder willige nach Paulus in die Sünde ein, und sei insofern strafbar; aber gleichwohl könne bei dem Sünder von sittlicher Freiheit keine Rede sein, die Sünde sei nach paulinischer Lehre keine Schwachheit, sondern eine verhängnißvolle Macht. Hier liegt offenbar ein Widerspruch vor. Besteht die Freiheit nur darin, daß der Mensch willig einer unabweislichen Nothwendigkeit folgt, so ist es doch eben diese Nothwendigkeit, der er zum Opfer fällt. Indessen helfen hier keine psychologischen Reflexionen, sondern es fragt sich einfach: lehrt denn Paulus wirklich keine Schwächung der sittlichen Freiheit in Folge der Sünde, sondern eine Vernichtung derselben durch eine verhängnißvolle Macht (een noodlottige magt)? Die stärksten hierhin bezüglichen Aeußerungen des Apostels finden sich bekanntlich Röm. 7, 14 ff.: der Mensch ist unter die Sünde verkauft; nicht das Gute, das er will, thut er, sondern das Böse, welches er nicht will; die in ihm wohnende Sündhaftigkeit thut das Böse, welches er selbst verabscheut, das in seinen Gliedern herrschende Gesetz, welches ihn in dem Gesetze der Sünde gefangen nimmt. Diese Ausdrücke sind allerdings so stark gewählt, daß sie die Grenze des Richtigen nahe berühren, aber sie überschreiten dieselbe nicht. Der Apostel malt nämlich den Zwiespalt in der Natur des gefallenen Menschen mit den grellsten Farben aus, um auf diesem dunkeln Hintergrunde das wunderbare Bild von der Wohlthat der Erlösung in Christus um so glänzender hervortreten zu lassen. Daher auch der ergreifende Uebergang am Schlusse jener Schilderung: Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich befreien von dem Leibe dieses Todes? Dieser ganze Zusammenhang zeigt, daß Paulus keineswegs eine logisch definirte Formel für das Verhältniß von Sünde und Freiheit aufstellen wollte, wie überhaupt die h. Schrift nichts weniger als ein dogmatisches Lehrbuch voll von Definitionen und Syllogismen sein will. Jene Aeußerungen sind also nicht begrifflich, sondern moralisch zu verstehen. Das Verkaufen unter die Sünde soll nicht heißen der Freiheit völlig berauben, sondern nur, wie auch wir zu sagen pflegen, zum Sklaven der Sünde oder der Leidenschaft machen, d. h. die Freiheit wesentlich schwächen, so daß factisch die Sünde am Menschen ihre Macht offenbart. Aehnlich will der Apostel durch den Gebrauch des Ausdruckes „das Gesetz in den Gliedern", in Folge wovon der Mensch das Böse verrichtet, welches sein eigenes besseres Selbst verabscheut, nicht die Concupiscenz formell zu einem Naturgesetz erheben, dem man etwa nicht widerstehen könnte, wie der fallende Körper dem Gesetze der Schwerkraft, sondern sie nur als eine bedeutende Macht bezeichnen, der thatsächlich der Mensch unzählige Male in seinem Leben unterliege. Bedenkt man außerdem, daß Paulus jene Schilderung Angesichts der fürchterlichen Greuel heidnischer Lasterhaftigkeit entwarf, so wird Niemand seine Ausdrücke begrifflich analysiren und dann alle in jenen Begriffen liegenden denkbaren Consequenzen als von ihm intendirt betrachten wollen. Mit jener Exposition hat er also keineswegs das Sündigen aus Schwäche zu bestreiten beabsichtigt, vielmehr dasselbe auf eine so allgemeine, die ganze Menschennatur beherrschende Schwäche zurückgeführt, daß sie als deren natürliche, aber nicht gerade nothwendige Folge erscheint. — Ueber die Rechtfertigungslehre Pauli äußert sich v. O. etwas ungenau, oder wenigstens mißverständlich. Die Gerechtigkeit ist nach seiner Darstellung eine dem Menschen angerechnete; aber S. 234 wird dies dadurch erklärbar gefunden, „daß der rechtfertigende Glaube, welcher ihn [den Menschen] mit Christus verbindet, zugleich das lebendige Princip von Erneuerung und Heiligung ist, welches früh oder spät zur Entwicklung kommen muß." Auch unterscheidet der Verf. S. 226 die Bedeckung der Sünden und die Heiligung. Aber die Uebersetzung des oft wiederholten δικαιο-

σύνη θεοῦ mit „Gerechtigkeit vor Gott" (S. 222) scheint doch den Gedanken von einer wirklichen Mittheilung der göttlichen Gerechtigkeit an die Menschen auszuschließen. Die Heiligung scheint nach v. O. nur die mit der Sündenbedeckung verbundene Kraft der Erneuerung des sittlichen Lebens zu sein, nicht ein Zustand der Seele, der gleichzeitig mit der Sündenvergebung durch die Gnade hergestellt wird. Doch halten wir diesen Fehler mehr für einen formellen als für einen sachlichen. Denn v. O. erkennt an, daß gemäß Paulus der Christ in Folge der Rechtfertigung ein sittlich neues, heiliges Leben beginne; und damit hat er eben den Grundirrthum der lutherischen Rechtfertigungslehre verlassen. Auch die schwankenden Außerungen des Verf. über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens scheinen mehr aus einer formellen Ungenauigkeit hervorgegangen zu sein als aus dogmatischen Vorurtheilen oder Tendenzen. S. 230 bemerkt er nämlich, Paulus habe sehr nachdrücklich den Glauben allein (het geloof alleen) als die Eröffnung des Heilsweges bezeichnet. Dieser Glaube soll dann nicht dem Wissen gegenüberstehen, sondern einerseits der Anschauung und anderseits dem Zweifel. Durch denselben komme aber eine Lebensgemeinschaft mit Christus zu Stande, indem man sich vertrauensvoll an den Erlöser hingebe. Sofort wird der Sitz des seligmachenden Glaubens in das Gemüth verlegt und die gläubige Erkenntniß nur als ein Moment desselben betrachtet. Wenn hier nur der Glaube als Erkenntniß, der erste Schritt auf dem Wege der Rechtfertigung, von dem Glauben als völliger Hingabe an Christus unterschieden würde, so wäre dagegen nichts zu bemerken. Aber daß dem Glauben das Zustandebringen der Lebensgemeinschaft mit Christus (unmittelbar) zugeschrieben wird, ist doch wenigstens formell ungenau. Auch ist als letzte und höchste Frucht des Glaubens und der Rechtfertigung das Wissen der göttlichen Dinge gar zu sehr betont. Anstatt dessen hätte mehr das sittlich erneute Leben des Gerechtfertigten in seinem ganzen Umfange hervorgehoben werden sollen. Ferner vermißt man die Bemerkung, daß πίστις von Paulus meistentheils in der prägnanten Bedeutung von Hingabe an Christus gebraucht wird, und dann dem „Gesetz" gegenübersteht, durch dessen Erfüllung der Mensch in Folge seines eigenen Thuns vor Gott als gerecht und vollkommen zu erscheinen bemüht ist. Indessen betrifft dies Alles mehr die Ausdrucksweise, als die Sache selbst, und constatiren wir mit Freude, daß v. Oosterzee gleich Bonifas sich der langen Reihe protestantischer Theologen angeschlossen hat, welche in neuerer Zeit für die Schriftmäßigkeit des lutherischen Fundamentaldogmas von der Imputation der Gerechtigkeit Christi in Folge des bloßen Vertrauens auf seine Gnade einzutreten keine Lust besaßen [1]).

Wenn wir oben behaupteten, daß in beiden Schriften stellenweise eine zu große Kürze vorherrsche, und auch einiges ganz übergangen werde, so bezieht sich das theils auf dieselben Stoffe, wie Engel- und Dämonenlehre, Lehre von der kirchlichen Organisation und Aehnliches, theils auf verschiedene Materien, so daß in dieser Beziehung die beiden Bücher sich an einzelnen Stellen ergänzen. Eine solche Ergänzung zu dem v. O.'schen Werke erblicken wir in den Ausführungen B.'s über die Christologie bei Petrus und Jakobus. Wir heben gerade dies hervor, weil die betreffenden Expositionen in mehr als einer Beziehung lehrreich sind. Theils ist es auf Rechnung des Rationalismus zu schreiben, theils beruht es auf Wahrheit, wenn man der kritischen Behandlung der h. Schrift den Vorwurf macht, sie habe manchen biblischen Beweis für Glaubenswahrheiten zerstört. Daß manche von alten Dogmatikern als Beweisstellen verwendete biblische Aussprüche bei einer methodisch genauen Interpretation das nicht beweisen, was sie beweisen sollen, ist eine allgemein anerkannte Thatsache. Jener Vorwurf, insofern er sich nicht gegen den rationalistischen Mißbrauch der Kritik wendet, ist also nur identisch mit der Anerkennung, daß die Kritik viele Irrthümer zerstört und die Erkenntniß der Wahrheit gefördert habe. Daneben aber hat sie noch ein anderes, positives Verdienst, welches von ihren Gegnern verschwiegen, oder wir wollen lieber annehmen, nicht gekannt wird. Dies Verdienst besteht darin, daß sie in manchen Stellen, welche bei oberflächlicher Betrachtung nichts Dogmatisches zu enthalten scheinen, durch genauen Nachweis des Zusammenhanges, durch das Zurückgehen auf den Sprachgebrauch eines Schriftstellers, durch Vergleichung mit Stellen aus andern biblischen oder profanen Schriften und ähnliche Mittel ein früher nicht geahntes, reiches dogmatisches Material aufzufinden verstand. Neuere Dogmatiker, welche sich mit besonderer Sorgfalt der biblischen Beweisführung bedienen, weisen hiervon zahlreiche Beispiele in ihren Werken auf. Namentlich aber würde dies in einer bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten biblischen Theologie sich in glänzender Weise bewähren. Schon die kurze Darstellung bei B. ist an mehrern Stellen in dieser Hinsicht lehrreich. Jakobus, heißt es S. 38, bezeichnet den Heiland stets mit dem Worte „Herr" (κύριος); nun bedient sich aber dieser Apostel durchweg der alttestamentlichen Sprache. In dieser ist κύριος (יהוה) der gewöhnlichste Gottesname. Zusammengenommen damit, daß Jak. 2, 1 speciell Christus κύριος τῆς δόξης nennt und ihm die höchste richterliche Thätigkeit zuspricht, bildet jene ständige Ausdrucksweise einen Beweis dafür, daß Jak. die Lehre von der Gottheit Jesu als bekannt und unbestritten voraussetzt. Unter den sog. classischen Beweisstellen für dieses Dogma findet sich nun von Jak. keine; aber Unrecht wäre es, Jak. nicht mit als Zeugen für dasselbe anzurufen. Aehnlich, nur noch augenfälliger zeigt B. S. 56 ff., daß dieselbe Lehre auch von Petrus theils vorgetragen, mehr aber noch vorausgesetzt werde. Es verdienen aus dieser Ausführung als weniger bekannt namentlich die Momente hervorgehoben zu werden, daß 1. Petr. 3, 15 κύριον δὲ τὸν Χριστὸν [1]) ἁγιάσατε, während Js. 8, 13 (nach der LXX) der Prophet sagt: κύριον δὲ αὐτὸν ἁγιάσατε. Da nun Petrus sich auffallend viel in alttestamentlichen Ausdrücken bewegt, so ist es sicher, daß er bei jenen Worten die prophetische Ermahnung bezüglich Jehova's auf Christus übertragen wollte. 4, 11 und 5, 11 gebraucht Petrus dieselbe Doxologie und macht das eine Mal Christus, das andere Mal Gott zu ihrem Objecte. Der h. Geist wird, wie im N. T. überhaupt, so 1. Petr. 1, 11 speciell als der die messianischen Weissagungen inspirirende, der Geist Christi genannt, während derselbe im A. T., auf dem dieser Sprachgebrauch fußt, der Geist Jehova's heißt. Um noch ein anderes, freilich nicht strenge hieher gehöriges Beispiel dieser Art anzuführen, so sagt bekanntlich der Heiland (Matth. 18, 20), wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien, da sei er mitten unter ihnen. Hierin liegt nach der gewöhnlichen Auffassung kein Selbstzeugniß von seiner Gottheit, wenngleich mit jenen Worten Jesus sich die Eigenschaft einer geistigen, ich möchte sagen, Vervielfältigung beilegt, welche ihn über das Geschöpfliche zu erheben scheint. Nun heißt es aber in dem ältesten Buche der Mischna, den Pirke Aboth, welche viele Bestandtheile aus vorchristlicher Zeit enthalten, wiederholt (III, 2, 6), wo Mehrere bei einander säßen und sich über das Gesetz unterhielten, da sei die Schechina unter ihnen. An die Stelle des Gesetzes trat in der Zeit des N. T. die Lehre Christi, und die Schechina ist nach jüdischer Vorstellung nichts Anderes als die sichtbare Erscheinung der Gottheit. Nach dieser Combination wäre es nicht zweifelhaft, und den damaligen Juden noch verständlicher als uns gewesen, was Jesus mit jenem Ausspruch

1) Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 428 ff.

1) So lesen Lachm. und Tischend. mit ABCא, Vg., Pesch. u. s. w., nicht κύριον δὲ τὸν θεόν, welches erst in jüngern Hds. vorkommt. B. hätte nicht unterlassen sollen, diese Bemerkung zu machen, weil in dem fraglichen Argumente diese Variante doch von entscheidender Bedeutung ist.

hätte sagen wollen: er hätte sich damit indirect als den unter den Menschen erschienenen Gott bezeichnet. Noch will ich schließlich bemerken, daß, so oft im N. T. der Heiland als Messias bezeichnet wird, ihm dadurch indirect schon die göttliche Natur zugesprochen ist, indem im A. T. an zahlreichen Stellen der verheißene Messias theils direct, theils indirect als göttlich charakterisirt erscheint[1]).

Man sieht aus diesen und vielen ähnlichen Beispielen, welche die biblische, zumal die neutestamentliche Theologie aufzuweisen hat, in welchem Irrthume sich die Gegner der modernen Bibelwissenschaft befinden, wenn sie derselben eine Beschädigung des Glaubens vindiciren. Die Wahrheit hat den schärfsten „Luftzug der wissenschaftlichen Forschung" nicht zu fürchten. Um so mehr aber darf die biblische Theologie es nicht unterlassen, auch aus den feinsten Andeutungen das Gebäude der neutestamentlichen Lehre zu reconstruiren, als der Kanon größten Theils aus Gelegenheitsschriften besteht, kein abgeschlossenes Lehrsystem darbietet, in vielen Partieen sogar nicht einmal doctrinelle Entwicklungen enthält, sondern die Lehre selbst als bekannt voraussetzt und demnach nur als Hintergrund anderer, etwa paränetischer Ausführungen durchschimmern läßt. Vielleicht der größte Fehler, in den die biblische Theologie verfallen könnte, wäre darum der, wenn sie die einzelnen sog. Lehrbegriffe des N. T. als vollständige und abgeschlossene behandeln wollte. Auf orthodox-protestantischem Standpunkte wäre dies freilich ganz consequent, indem nach ihm die Bibel den Codex der Offenbarung bildet. Aber auch außerhalb dieses Standpunktes liegen nach dieser Seite hin bedeutende Gefahren nahe. Man könnte nämlich, wenn auch nicht principiell, dann doch thatsächlich die einzelnen Lehrbegriffe so behandeln, als wenn sie uns vollständig vorlägen, und, wenn ein Gedanke oder Ausdruck bei einem Apostel nicht vorkommt, gar zu rasch behaupten, derselbe sei ihm fremd gewesen. Und in diesen Fehler sind ungeachtet ihres principiell richtigen Standpunktes viele Bearbeiter der neutest. Theologie verfallen. Was die in Rede stehenden Schriften angeht, so hat z. B. van Oosterzee S. 153 die richtige Bemerkung gemacht, „Sohn Gottes" werde bei Petrus Christus nie genannt; aber wir stehen nicht an, dies für reinen Zufall zu erklären. Schon B. weist S. 57 zur richtigen Auffassung dieses Thatbestandes auf 1. Petr. 1, 3 hin, wo Gott der Vater Jesu Christi genannt wird; wir denken: Christus ist also sein Sohn. Sollte aber auch v. O. nicht an Matth. 16, 16 gedacht haben, wo Petrus lange vor der Sendung des h. Geistes, zu einer Zeit, in welcher er nebst seinen Genossen noch stark in jüdischen Anschauungen befangen war, das feierliche Bekenntniß von der Gottessohnschaft des Messias ablegte? Oder sollte jener Ausdruck dem Petrus im Laufe der Zeit abhanden gekommen sein, da er doch gerade in jener Periode innerhalb der christlichen Kirche sich erst recht festgesetzt hat? Man erkennt aus diesem an sich unbedeutenden Beispiel, wie nahe es liegt, zu sagen: bei diesem Apostel kommt dies oder jenes nicht vor, und zu welch weittragenden Irrthümern ein so kleiner Fehler führen kann.

Schließlich erlaube ich mir noch auf einen Fehler von entgegengesetzter Art aufmerksam zu machen, den beide Verf. gemeinschaftlich begangen haben. Beide wollen nämlich die Lehre vom Antichrist in der Apokalypse wiederfinden. Daß Joh. diese Lehre, welche schon in der Zeit vor Christus unter den Juden verbreitet war, als richtig anerkannte, zeigt 1. Joh. 2, 18. Die Behauptung ist also nicht unrichtig, daß sie zum Lehrbegriff des Apokalyptikers gehöre; aber man interpretirt sie nur mit Unrecht in die Apok. selbst hinein. Der h. Johannes redet in diesem Buche vom Satan unter dem Bilde des Drachen (12, 3. 9), dann von der römischen Weltmacht unter dem Bilde des Thieres, welches aus dem Meere aufsteigt (13, 1 ff.), und endlich von dem falschen Prophetenthum unter dem Bilde eines von der Erde aufsteigenden Thieres (13, 11 ff.). Keine dieser Personificationen darf mit dem Antichrist verwechselt werden.

Bonn. Langen.

1) Eine erschöpfende Darstellung der biblischen Christologie, welche mit dem vollsten Rechte weit über die wenigen sog. classischen Beweisstellen hinausgeht, s. bei Dieringer, Dogm. 5. Aufl. S. 408 ff., eine solche für die Gotteslehre bei Kuhn, Dogm. 2. Aufl. I, 722 ff.

Dogmatik.

Neue Untersuchungen über das **Dogma von der Gnade** und das Wesen des christlichen Glaubens. Mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg. Von **Constantin von Schäzler.** Mainz, Kirchheim 1867. XVI u. 600 S. 8. 2 Thlr.

Nun wissen wir, wie die Dinge stehen! Seit den Tagen der Reformation sind die katholischen Theologen sammt und sonders — der eine mehr, der andere weniger — aber sie alle sind in die Irre gegangen. Die nachtridentinischen Dominicaner oder die Neuthomisten hatten „eine verfehlte Lehrform" (S. 141); ihre Gegner aber, die Molinisten — und der ganze Jesuitenorden ist allmählich in das Molinistische Fahrwasser gerathen — waren „sachlich" im Unrecht (ebend.). Warfen die Thomisten den Jesuiten vor, daß sie pelagianisiren, so wurden sie von diesen umgekehrt mit dem Vorwurf des Calvinismus bedient. Und beiden Beschuldigungen lag eine relative Wahrheit zu Grunde. Der Thomismus näherte sich wenigstens äußerlich dem alten Protestantismus (S. 140), die officielle Gnadenlehre der Jesuiten dagegen führte auf Consequenzen, die dogmatisch geradezu unhaltbar sind (S. 202 f.), weil sie die Bedeutung der göttlichen Gnadenwirkung bedrohen. — Die Dinge sollten sich aber noch schlimmer gestalten. „Seit Molina der Versuchung ausgesetzt, über die Lehre des h. Thomas als veraltet hinauszugehen, kamen die Jesuiten vornehmlich in Deutschland, wo sie den theologischen Unterricht fast ausschließlich in ihrer Hand hatten, allmählich dahin, der Zeitphilosophie in wichtigen Punkten, obschon selbstverständlich nicht da, wo sie sich in offenem Widerspruch mit den Dogmen befand, einen zu großen Einfluß auf ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen zu gestatten" (S. 342). Das machte zuletzt das Auftreten Stattlers, des bekannten Jesuiten, möglich (S. 337. 342 f.), eines Theologen, der „sich in bewußten Gegensatz zu der scholastischen Auffassung der heiligmachenden Gnade als einer der Seele eingegossenen qualitas setzte" (S. 333), und von dem katholischen Dogma in bestimmtester Weise ablenkte (S. 343 f.). Die gegenwärtig in Deutschland vorherrschende Richtung aber hat in Stattler ihren Ahnherrn, und der bedeutendste Vertreter dieser neuern Richtung ist Professor Kuhn. Wenn er von einer übernatürlichen Ordnung spricht, so sind das im Grunde bloß noch Worte, in der That weiß er nichts von einer übernatürlichen Gnade (S. 43), einer übernatürlichen Gotteserkenntniß (S. 504). Folgerichtig hat auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in seinem System keinen Platz mehr. „Es ist schwer abzusehen, weßhalb sich die »Erscheinung Gottes« in Christo von seiner »Erscheinung« in der Vernunft jedes Menschen — worauf Kuhn die natürliche Gotteserkenntniß zurückführt — nicht nur dem Grade nach unterscheide. . . . Die Vernunft, lautet ein bekanntes Wort Cousins, ist die Menschwerdung des Logos" (S. 487 f.). Hiernach vollzieht sich in Kuhn der volle Abfall von der übernatürlichen Offenbarung und er handelt hierbei als Testamentsvollstrecker des Jesuitenordens! Und daß doch die Jesuiten unserer Tage wenigstens bedächten, was ihnen zum Frieden dient! Statt dessen spinnen sie — trotz aller Rückkehr zu der Theologie der Vorzeit — ihre alte molinistische Polemik fort (S. 142) und unterlassen es nicht, denen, die sich den Schein

geben, die Gegner ihrer Gegner zu sein, während sie doch über die sichtbaren Gegensätze des Thomismus und Molinismus längst hinaus und im nackten Naturalismus angelangt sind (S. 143. 146; vgl. 504 und Vorrede), ihre Gunst zuzuwenden. Das ist der Punkt, an dem die Versuche, die Jesuiten in den Kreuzzug gegen Kuhn zu verwickeln, gescheitert sind. Selbst Kleutgen sieht nicht klar; ja er huldigt einer Erkenntnißtheorie, die consequent auf die eingeborenen Ideen Kuhns hinausführt (S. 487) und der Standpunkt, den er in der Frage der Genesis des Glaubens einnimmt, ist, wie die Erfahrung bewiesen hat, „wenigstens gar sehr der Gefahr ausgesetzt, jener Auffassungsweise des christlichen Glaubens, wie sie in der modernen Schule herrscht, Vorschub zu leisten“ (S. 514).

Mögen die Jesuiten indessen die Wege gehen, von denen sie nicht lassen können. Sie sind ohnehin nicht die Bundesgenossen eines geistig unabhängigen Mannes, der die Theologie zu reformiren unternommen; denn in einzelnen ihrer Mitglieder sind sie „nur zu leicht geneigt, solche Männer, die sich ihren Interessen nicht in allen Stücken zu bequemen wissen, als incorrect in der Lehre, oder wo dieß nicht geht, ihre Ansichten wenigstens als übertrieben zu bezeichnen“ (S. VIII). Am weitesten aber sind sie entfernt, die geborenen Bundesgenossen dessen zu sein, der speciell die deutsche Theologie reformiren will. Denn die jesuitische[1] Theologie „hat sich in ihrer historischen Eigenthümlichkeit gerade im Gegensatz zu dem deutschen Wesen ausgebildet“, und es ist „die Furcht vor den Verirrungen des germanischen Geistes“, die „von der Schärfe des Dogma selber mehr als gut ist abgeschliffen hat.“ Aber unsere Nation hat so gut wie jede andere das Recht zu verlangen, daß ihre Eigenthümlichkeit respectirt werde (S. VII. VIII). Um aber einer wahren deutschen Theologie Raum zu schaffen, ist es vor Allem nöthig, die bedauernswerthen Männer, die bis jetzt auf deutschem Boden Theologie getrieben und dabei in ihrem Wahne der Kirche wie ihrem Volke zu dienen geglaubt, — diese letzten Ausläufer des jesuitischen Molinismus in den Sand zu rennen. Thomas von Aquin ist es, in welchem „sich alle Vorzüge des germanischen Geistes vereinigen. Durch seine Theologie geht ein tief mystischer Zug, der dem deutschen Gemüthe zusagt“ (S. VII). Ihn sollen wir hören. Freilich hat man schon bisher auf den Engel der Schule sich berufen; ja die „erste beste Theologie“ war im Stande, den Aquinaten für sich zu citiren. Das muß nun aufhören. Es ist die höchste Zeit, die wirkliche Lehre des h. Thomas einmal vorzulegen. Nicht der Thomas, wie dieser und jener ihn versteht, der englische Lehrer selbst wird das Wort ergreifen. Das kann nun freilich nur geschehen, wenn Thomas durch den Mund seines neuesten Erklärers ungefähr spricht, wie Gott durch den Mund seiner Propheten, und ohne Wunder wird das kaum möglich sein. Nicht viel weniger ist nöthig, um dem germanischen Mysticismus gegen die zahlreichen Gegner, die ihn erwarten, den Sieg zu verschaffen. Der sich aber zum Reformator der deutschen Theologie berufen weiß, verzagt nicht; er weiß, daß das apostolische Wort auch ihm gesagt ist: Videte vocationem vestram fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles: sed quae stulta sunt mundi, elegit Deus. „Gott hat ihm bisher geholfen; sein Vertrauen auf Gottes zukünftigen Beistand ist unerschütterlich“ (S. IX).

So Schäzler in seinem neuesten Werke. Wir stehen hier vor einem tiefen psychologischen Räthsel. Ist es möglich, haben wir uns wiederholt gefragt, ist es möglich, daß Schäzler an all diese Vorbringungen, daß er insbesondere an das, was er über Kuhn sagt, wirklich glaubt, daß diesen Glauben wenigstens kein Zweifel mehr stört? Es ist fast undenkbar. Wie? die Thatsache, daß eine ganze große Diöcese und Tausende in allen deutschen Gauen seit mehr als dreißig Jahren in Kuhn einen der hervorragendsten Vertreter des kirchlichen Dogmas verehren, sollte nicht diese Thatsache schon ein ernstes Bedenken in eine Brust werfen, die mit dem Vorsatz sich trägt, eben diesen Mann öffentlich fast aller Häresieen anzuklagen, welche die Geschichte kennt? Wenn aber Sch. auch nur mit halbwegs unruhigem Gewissen gegen Kuhn diese furchtbaren Anschuldigungen geschleudert hätte — nein! wir können uns nicht entschließen, das anzunehmen. War aber die Erregung, in die er sich allmählich hineingearbeitet, wirklich so stark, ihm jeden Scrupel an der Berechtigung seines Vorgehens zu benehmen, und ihn mit dem Bewußtsein einer hohen gottgefälligen Mission zu erfüllen, so fühlen wir uns auf das tiefste gedemüthigt durch diesen neuen Beweis für die Größe unserer menschlichen Gebrechlichkeit, Angesichts des Schauspiels, wie die Leidenschaften des Herzens das Urtheil eines denkenden Kopfes zu trüben vermocht. — Unter allen Umständen ist so viel klar, daß hier eine große Verirrung vorliegt. Dahin aber muß es kommen, so oft Neophyten — und wären es auch Männer von der Begabung und Erudition Schäzlers — von Laien den Auftrag erhalten und annehmen, die Systeme der Theologie in Untersuchung zu ziehen, und wenn verblendete Schadenfreude in Kreisen, wo sie nimmer ihre Heimath haben sollte, hierzu Beifall klatscht.

Schäzler hat auf eine Recension von Schmid in München mit einem Buche von 600 Seiten geantwortet. Wirklich etwas wohl kaum je Dagewesenes! Indessen liegt auf der Hand, daß Sch. so weit sich ausgelassen, nur um gegen Kuhn ein neues Werk zu schreiben, und daß die Recension von Schmid ihm lediglich den erwünschten Anlaß geboten, hiermit, noch ehe Kuhn auf das frühere Buch geantwortet, hervorzutreten und anderseits den Kampf auch nach München (und Freiburg) zu tragen. Indessen ist es doch wesentlich die Kuhn'sche Theologie, wie sie sich der Münchener Dogmatiker zurecht gelegt, womit das Buch in seinem ersten, der Lehre von der Gnade gewidmeten Theile sich beschäftigt, und wir haben kaum ein Interesse, uns in diese Debatte zu mischen. Auch die Angriffe, die nach unserer Ueberzeugung wirklich die Kuhn'sche Theologie zu ihrem Gegenstand haben, können uns zu einer eingehenden Würdigung um so weniger bestimmen, als Kuhn selbst demnächst ein Buch erscheinen lassen wird, in welchem er seine Gnadenlehre und ihre wesentliche Uebereinstimmung mit der des h. Thomas von neuem begründen wird. Nur ein paar Bemerkungen wollen wir uns erlauben.

Sch. greift Kuhn und Linsenmann auf das stärkste an, weil sie in den Begriff der Rechtfertigung die Gerechterklärung in Kraft der Imputation der Verdienste Christi wenigstens als ein Moment aufnehmen. Das widerstreite geradezu dem tridentinischen Dogma. In dieser einen Frage kann man den ganzen Schäzler kennen lernen. Ob die Gerechterklärung ein Moment in der Rechtfertigung bilde oder nicht, darüber wird man, unbeschadet der Rechtgläubigkeit, verschiedene Meinungen haben dürfen; denn diese Frage ist eine freie. Motivire jeder seine Ansicht so gut er kann! Aber Sch. genügt es fast nie, die ihm eigenthümliche theologische Auffassung nach Kräften zu stützen und die entgegengesetzte nach Kräften zu widerlegen; thäte er nur dieses, so müßte er allen Theologen ein willkommener Mitarbeiter sein. Ja wir sagen noch mehr: so wenig wir bei allem Anschluß an den h. Thomas dem germanischen Mysticismus, den Sch. aus ihm herausliest, zu huldigen im Stande sind, so halten wir den Gegner Kuhns doch ganz für den Mann, der das Zeug an sich hat, da und dort mit Glück in die Tiefe zu graben. Aber er und Seinesgleichen kennen ein Reich der freien Fragen fast nur in abstracto. In concreto wird alsbald der Versuch gemacht, dem Widersacher eine Versündigung gegen das Dogma zur Last zu legen. So errichtet man eine wahre Schreckensherrschaft, und man glaubt sich in ein anderes Jahrhundert versetzt, wenn man theologische Erörterungen nachliest, wie sie

1) Daß diese gemeint ist, unterliegt gar keinem Zweifel.

noch vor zehn Jahren in Deutschland geführt wurden. Es fällt Einem ordentlich aufs Herz — der Frieden, den man empfindet, wenn man im alten Liebermann, in der Symbolik Möhlers, in Dieringers Dogmatik &c. etwas nachschlägt. Das ist anders geworden. Weiß doch keiner, wenn er Nachts niederliegt, ob ihm nicht am andern Morgen ein Proceß wegen Mangels an „Vaterlandsliebe" an den Hals geworfen wird! — Und mit welchem Recht beruft sich denn Sch. gegen Kuhn und Linsenmann auf das Tridentinum? Die Synode sagt: Si quis dixerit, homines iustificari vel *sola* imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, a. s. Sagt damit das Tridentinum, daß die Gerechtigkeit Christi lediglich als eine in dem Gerechtfertigten durch Ausgießung des h. Geistes eingepflanzte und in gar keinem Sinne als eine imputirte zu betrachten sei? Ferner lehrt das Concil, daß wir Menschen donati iustitia Dei *non modo* reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus: ist damit ausgesprochen, daß der Gerechtfertigte lediglich als ein Gerechtgemachter und in gar keinem Sinne als ein Gerechterklärter aufgefaßt werden müßte? Man sieht klar, daß beide Fragen zu verneinen sind. Und was ist der Grund, der Sch. — man möchte sagen zum voraus — gegen Kuhn in dieser wie in vielen andern Fragen einnimmt? Damit kommen wir auf eine andere Eigenthümlichkeit der Schäzler'schen Denkungsweise. Es ist dieß ihr Mangel an speculativem Sinn oder, wenn man lieber will, ihr Widerwille gegen die Speculation. Ihre Domaine sind die Distinctionen und ihre Freude ist es, dieselben möglichst zu Antithesen zu schärfen. Eine dieser antithetischen Spitzen wählt sie sich in jeder Frage, um darauf zu thronen. In stolzem Behagen blickt sie dort umher, indem sie glaubt, durch ihre schroffe Parteinahme der Wahrheit in eminentem Maße sich denkend bemächtigt zu haben; sie ahnt nicht, daß sie vielleicht nur ein Fragment der Wahrheit hat und daß es über dem ihrigen noch einen höhern Standpunkt gibt, der — das kirchliche Bewußtsein zu seiner schlechthinigen Norm nehmend — die Frage untersucht, inwiefern scheinbar entgegengesetzte Bestimmungen sich als die ergänzenden Momente e i n e s wahren Gedankens darstellen, und so ein viel weiter gehendes Verständniß des Dogmas sowie anderseits der häretischen Propositionen vermittelt, die so oft nichts Anderes sind, als die ausschließliche und verzerrende Betonung eines wirklichen Moments im kirchlichen Lehrbegriff.

Es ist der Irrthum der Reformatoren, daß sie die Rechtfertigung allein und ausschließlich in der Imputation der Gerechtigkeit Christi bestehen lassen. In einem gewissen Sinne aber die Rechtfertigung als diese Imputation zu begreifen, ist durch das katholische Dogma nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern, wie wir glauben, sogar motivirt. Es ist der alte katholische Glaube, daß Christus der Herr die Rechtfertigungsgnade uns verdient hat, und daß, so oft Gott einen Einzelnen wirklich rechtfertigt, er dieß thut, indem er von den Verdiensten des Erlösers auf ihn eine Anwendung macht. Die merita passionis Domini nostri Iesu Christi werden ihm communicirt, wie das Tridentinum S. VI, c. 7 sagt; aber das ist nur das Eine: indem Gott diese Verdienste communicirt, gießt er durch den heiligen Geist seine Liebe in das Herz dessen aus, dem er das Verdienst seines Sohnes zuwendet, dasselbe erneuernd und durchheiligend. Sonach lassen sich in der That an der Rechtfertigung des Sünders, soweit sie ein Act Gottes ist, stets zwei Momente unterscheiden, das der Zurechnung der Verdienste Jesu Christi und die wirkliche Gerechtmachung. Auch Bellarmin sagt, daß die Behauptung, die Gerechtigkeit Christi werde uns imputirt, nicht in jedem Sinne unrichtig sei. Wenn er sich gegen den Einwurf des Kemnitz erhebt, daß das Concil von Trient selbst die Zurechnung der Verdienste Jesu Christi nicht von der Rechtfertigung ganz ausschließe, so bekämpft er nur die Meinung, daß die Synode gestatte, neben der iustitia Dei. qua nos iustos facit, noch die iustitia Christi als causa formalis unserer Rechtfertigung aufzufassen, gleich als würden wir partim renovatione interna, partim imputatione iustitiae Christi gerechtfertigt. Davon aber ist bei Kuhn nirgends die Rede. Die iustitia Dei, qua nos iustos facit, bleibt die einzige causa formalis unserer Rechtfertigung; aber das Platzgreifen dieser causa formalis, die wirklich innere Erneuerung des Sünders ist in jedem einzelnen Falle vermittelt zu denken durch die Imputation der Verdienste Christi und insofern diese Imputation als Moment in den Begriff der Rechtfertigung aufzunehmen. Dieringer sucht die Sache auf folgende Weise klar zu machen: das Werk der göttlichen Gnade in der Rechtfertigung ist ein zweifaches, ein das objective Verhältniß des seitherigen Sünders zu Gott umgestaltendes und ein den Sünder selbst erneuerndes; die sittliche Wiederherstellung ist eine ob- und subjective zugleich. — Dafür hat aber Sch. kein Verständniß. Die Kuhn'sche Unterscheidung kann nach ihm nur den Sinn haben, daß die Gerechterklärung durch die Imputation des Verdienstes Christi und die Gerechtmachung als gesonderte Dinge dargestellt werden wollen; ja er scheint zu glauben, daß sie Kuhn selbst zeitlich aus einander halte (S. 321 f.). Damit bekommt er natürlich gewonnenes Spiel.

Schäzler spricht viel von dem historischen Tact. Einer durchaus rationalistischen Zeit gegenüber ist es geboten, wie er meint, auf allen Punkten das Uebernatürliche am Christenthum zu urgiren. Den Gnadenbegriff in seiner vollen Integrität, nicht die menschliche Freiheit gilt es heutzutage zu vertreten. (S. 139 ff.) Wir möchten dem — ganz abgesehen davon, daß die altreformatorische Gnadenlehre noch keineswegs so sehr an Boden verloren hat — nicht unbedingt zustimmen und wir glauben, den Vorgang der Kirche selbst für uns zu haben. Hat das Tridentinum den Reformatoren gegenüber irgendwie die Gefahr des Pelagianismus aus dem Auge gelassen? War die Synode nicht gleichmäßig bemüht, neben der Sache der menschlichen Freiheit die göttliche Gnade, ihre Nothwendigkeit und ihre Wirksamkeit zur schärfsten dogmatischen Darstellung zu bringen? Es ist nie genug, dem Irrthum nur die entsprechende Wahrheit gegenüberzustellen und unerbittlich auf ihr zu beharren; man muß auch zeigen, daß, was an dem Streben des Irrenden irgendwie Berechtigtes ist, unbeschadet dieser Wahrheit und neben ihr von der Kirche gewissenhaft festgehalten werde. Wenn die Kirche in der Verwerfung des Irrthums der heiligen Pflicht ihres Lehramtes genügt, so offenbart sie gerade das, was man Tact nennt, durch die andere Rücksichtnahme.

So soll es auch die Wissenschaft halten. Wir sind ganz der Meinung, daß es in unsern Tagen geboten ist, dem rationalistischen Denken, das von einer übernatürlichen Offenbarung und einer übernatürlichen Ordnung nichts wissen will, entschieden gegenüberzutreten. Wir finden aber den historischen Tact darin, daß die Theologie zu gleicher Zeit auf das angelegentlichste sich bemüht, unserm Jahrhundert zu zeigen, daß die Unterwerfung unter das positive Christenthum nirgends und in keiner Weise einen Irrationalismus in sich schließt. Aus diesem Grunde vindiciren wir der Kuhn'schen Theologie, so wenig wir ihre augustinische Tendenz bezweifeln, den Ruhm einer wahrhaft zeitgemäßen Theologie und wir begreifen, daß der Jesuitenorden sich nicht entschließen kann, selbst in diesen unsern Tagen den germanischen Mysticismus Schäzlers auf seine Fahne zu schreiben, eine Theorie, von der wir in der That besorgen, daß sie — ganz abgesehen von einzelnen Aufstellungen — das supranaturale Moment allzusehr und in einer gerade für unsere Zeit abstoßenden Weise spannt und überspannt. Sch. beklagt es insbesondere noch als einen Verstoß gegen die durch die Zeitverhältnisse gebotene Rücksicht, daß die Jesuiten die Interessen der Einigkeit nicht höher stellen als ihre alten Differenzen. Die Verdienste Schä-

lers und seiner Genossen um die Einigkeit des deutschen Klerus hat die Geschichte bereits verzeichnet.

In dem zweiten Theile seines Buches handelt Sch. vom christlichen Glauben. Hier gelangt Schmid selten mehr zur Berücksichtigung. Es wäre demgemäß motivirt, wenn wir hier einläßlicher würden. Doch werden wir uns auch an diesem Orte auf wenige Andeutungen beschränken. Wenn man Recensionen mit Büchern zu bekämpfen anfängt, muß man aufhören, Bücher mit Recensionen zu bekämpfen. Sch. bespricht die verschiedensten Punkte aus dem Kuhn'schen System: seine Erkenntnißtheorie, seine Stellung zu der Beweisbarkeit des Daseins Gottes, seine Auffassung von der Inspiration, dem positiven Glauben, der Glaubenswissenschaft &c. Hierbei werden folgende Censuren ausgetheilt, bei deren Aufzählung wir die chronologische Ordnung einhalten wollen, übrigens selbstverständlich auf jede Vollständigkeit verzichtend: Kuhn verstößt gegen die Synode von Orange (S. 421), gegen das Tridentinum (S. 605, 421, 499 und passim); er verwickelt sich in verschiedene von Innocenz XI. 1679 verworfene Sätze (S. 411, 418, 503); er bleibt noch unter den 1587 und 1588 verurtheilten Sätzen des Lessius und Hamelius (S. 405); er befindet sich im Widerspruch zu dem päpstlichen Decret von 1840 gegen Bautain (S. 502), vom 18. Sept. 1861 gegen den Ontologismus (S. 461 ff.), vom 11. Dec. 1862 gegen Frohschammer (S. 359), vom 21. Dec. 1863 in Sachen der Gelehrtenversammlung (S. 557), zu dem 4., 8. und 14. Satze des Syllabus (S. 428, 556, 557). Wenn Sch. die jüngsten päpstlichen Schreiben oder den Syllabus citirt, so thut er ganz besonders sieghaft und mit Bezug auf den heiligen Stuhl — wenn wir uns nicht täuschen — eigenthümlich familiär. „Den langwierigen Streit mit Kuhn über das Verhältniß von Philosophie und Theologie, den wir in den ‚Hist.-pol. Blättern' geführt haben, schreibt er S. 557, hier zu recapituliren, ist nicht unsere Absicht. Die Sache ist durch das päpstliche Schreiben an den Erzbischof von München vom 21. Dec. 1863, sowie den 14. Satz des Syllabus endgültig entschieden." Wir möchten, ehe wir irgend ins Detail gehen, hieran ein paar Worte knüpfen. Will Sch. in der angeführten Stelle etwa sagen, daß der h. Stuhl sich für ihn und in seinem Sinne entschieden habe? Wir würden in seinem eigenen Interesse diese Uebereilung beklagen. Die kirchlichen Lehraussprüche sind keine Proceßentscheidungen zwischen Parteien, sondern Declarationen über das Dogma, die im Zusammenhang mit allen andern authentischen Erklärungen es einem Jeden zur Gewissenspflicht machen, seine Theologie daran zu prüfen und damit in Uebereinstimmung zu bringen. Daß sie diese Arbeit mit einigem Mißtrauen gegen sich selbst in Angriff nehmen, ist gewiß allen Gottesgelehrten, also auch Sch. dringend zu empfehlen. Was aber den Nachfolger des Apostelfürsten betrifft, so fühlen wir uns — um auch dieses zu sagen — demselben jedenfalls so nahe verwandt, als die Vertreter des germanischen Mysticismus es sind.

Unvergleichlich ist es, wie Sch. in Begründung seiner fulminanten Verurtheilungen der Kuhn'schen Theologie verfährt. So ungefähr muß es auf einem Schlachtfelde zugehen, wo das neue Geschütz haust; Sch. schießt in einer Minute wenigstens zehnmal, wir möchten ihn den bedeutendsten theologischen Hinterlader der Gegenwart nennen, und, was noch keiner erfunden hat, seine Kugeln schlagen nach allen Seiten und suchen den Gegner selbst rücklings. Doch nicht alle Kugeln treffen; das haben wir auch hier wiederum erfahren, und, wenn uns der Schein nicht trügt, so ist die Kuhn'sche Theologie aus dem Kreuzfeuer ganz unversehrt hervorgegangen. — Zuvörderst wollen wir wiederholt erklären, daß wir für dieselbe, wo sie in freien Fragen ihre eigenthümliche Stellung nimmt, keinerlei Principat, am wenigsten ein irgendwie intolerantes in Anspruch nehmen. Mag Sch. fortfahren, andere Auffassungen für begründeter zu halten. Das wehrt ihm kein Mensch und selbst seine Angriffe sind willkommen: man lernt in der Debatte immer etwas, und Kuhn selbst gehört am wenigsten zu den Geistern, die sich oder ihre Anschauungen für absolut fertig halten. — Aber wie steht es mit Vorwurf, daß das Kuhn'sche System gegen das Dogma verstoße?

Einen hervorragenden Platz in der ganzen Erörterung nimmt die Theorie Kuhns vom Glauben ein. Kuhn unterscheidet, wie jeder weiß, der mit seinem System sich wirklich vertraut gemacht hat, eine natürlichen und einen übernatürlichen Glauben. Der erstere, von ihm auch Vernunftglauben genannt, ist wesentlich der Glaube an den persönlichen Gott, eine freiwillige, aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen entspringende That, vermöge deren er den in der Schöpfung — den menschlichen Geist eingeschlossen — sich offenbarenden persönlichen Gott erfaßt und sich ihm unterwirft; und auf diesem Glauben baut sich das ganze natürliche religiöse Leben, alle natürliche Gotteserkenntniß und alle natürliche Gottesliebe auf. Er heißt darum auch der religiöse Glaube und ist als der Grund alles natürlichen Heils, aller natürlichen Seligkeit, welcher der rein creatürliche Mensch fähig gedacht werden darf, zu bestimmen. Die Philosophie aber ist nichts Anderes, als die denkende Vermittlung dieses Vernunftglaubens, sie ist Vernunftwissenschaft. — Der übernatürliche Glaube aber, der die übernatürliche durch die Kirche und nur durch sie dem Einzelnen vermittelte Offenbarung Gottes zu seinem Gegenstand hat, und den wir selbst in seinen ersten leisesten Regungen nur in Kraft des heiligen Geistes wirken, ist die Wurzel der Rechtfertigung und damit alles übernatürlichen Heils, und die (speculative) Theologie ist nichts Anderes, als das denkende Eingehen des mit seinen vernunftwissenschaftlichen Erkenntnissen ausgerüsteten menschlichen Geistes auf den Inhalt des übernatürlichen Glaubens, dessen Geheimnisse sämmtlich zwar einer rationalen Auflösung absolut unfähig sind, aber doch aliquo modo denkend von uns ergriffen werden können. — Was macht Sch. aus diesen Kuhn'schen Gedanken? Er stellt die Sache so dar, als halte Kuhn den natürlichen religiösen Glauben für den rechtfertigenden Glauben. Mit diesem Einen Ruck erfolgt begreiflich die heilloseste Confusion. Aus allen Ecken und Enden strömen jetzt die Häresieen und Sch. kann kaum mehr Blitze genug schleudern. Nur Schade für die verlorene Mühe!

Zum Schlusse noch einige besondere Feinheiten der Schäzler'schen Polemik! Ist es in der Ordnung, daß Sch. die Arbeiten Kuhns in der buntesten Weise unter einander wirft und einem Manne gegenüber, der sich in seinen Untersuchungen nie genug ist und jede berechtigte Einrede verwerthet, mit einer gewissen Vorliebe gerade bei ältern Darstellungen verweilt und spätere Ausführungen und Erklärungen in auffälliger Weise negligirt? — Es soll Kuhn der Proceß gemacht werden (S. 358 ff.), weil er eine wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubensinhalts annimmt und diese daraus hervorgehen läßt, daß wir die Vernunfterkenntniß auf den Glaubensinhalt anwenden und durch sie als Mittel ihn begreifen (Einl. in die Dogmatik 2. Aufl. S. 235). Wie geht das Sch. an? Er behauptet, dieser Kuhn'sche Satz sei derjenige, auf den Frohschammer sein System gebaut; Frohschammers Cardinalsatz aber ist kirchlich verworfen, ergo. — Diesem Schluß geht die Bündigkeit nicht ab, dagegen die Wahrheit. Der Kuhn'sche Satz ist nicht das Frohschammer'sche Princip, das die Möglichkeit eines das Dogma — nachdem es einmal uns vorgelegt worden — deckenden und erschöpfenden Wissens aufstellt. Gerade gegen diese Möglichkeit verwahrt sich Kuhn auf das bestimmteste, indem er an der angeführten Stelle fast unmittelbar also fortfährt: „Das dogmatische Wissen aber kann nur ein begrenztes und kein rein speculatives sein. Es kann kein Wissen sein, kraft dessen der Glaubensinhalt schlechthin und auf rein speculative Weise begriffen würde; denn dieß setzte voraus, daß sich die Offenbarung völlig auf Vernunft reduciren und als reine und bloße Vernunftwahrheit begreifen lasse, eine Voraussetzung, die dem Begriff der Offenbarung widerspricht. Die vernünftige Erkenntniß, das Wissen

des Glaubens kann nur einerseits in der Erkenntniß bestehen, daß die positive Wahrheit der rein vernünftigen sich unmittelbar anschließt, diese über sich selbst hinaus und ihrer eigentlichen Vollendung entgegenführt, anderseits in dem Nachweis von Analogieen der Vernunftwahrheit mit der geoffenbarten, nach welchen wir uns diese denken und sie so, also bloß analogisch erkennen und begreifen können. Eben deßhalb ist das dogmatische Wissen auch nicht ein solches, das den Glauben überflüssig machen könnte." Was aber die kirchliche Verwerfung des Frohschammer'schen Standpunktes betrifft, so bestätigt das in Rede stehende Actenstück die Richtigkeit der Kuhn'schen Anschauung nach ihrer positiven und negativen Seite, und nur eine tendenziöse Uebersetzung ist im Stande den gegenseitigen Schein hervorzurufen. „Die Vernunft hat das Vermögen nicht, von ihren eigenen Principien aus die christlichen Glaubenswahrheiten — ihre Offenbarung vorausgesetzt — wissenschaftlich zu erkennen." Dieser von Sch. als Uebertragung producirte Satz, steht nirgends in dem päpstlichen Breve; wohl aber sagt es ausdrücklich, daß sämmtliche Dogmen aliquo modo a ratione intelligi possunt.

Die apologetischen Beweise sind nach Kuhn bekanntlich keine rein philosophische, sondern theologische Beweise gemäß dem Princip der fides quaerens intellectum; sie gehen vom Glauben aus und führen zum Glauben. Dagegen lehrt die Kirche, wie Sch. einwirft, auf das bestimmteste, daß sie nicht vom Glauben ausgehen, indem sie den Satz aufstellt: Fides ad probandam Dei existentiam contra atheum allegari convenienter nequit. Wir kennen diese Thesis recht gut und glaubten es nicht zu erleben, daß sie einmal auch gegen Kuhn zur Verwerthung kommen könne. Bei Sch. sind aber viele Dinge möglich. Also durch den Satz, daß zum Beweise für das Dasein Gottes gegen einen Atheisten nicht der positive Glaube allegirt werden solle, hat die Kirche auf das „bestimmteste" erklärt, daß auch die Beweise für die Thatsache der Offenbarung in Jesu Christo nicht vom Glauben ausgehen dürfen! Man traut seinen Augen kaum. Das Aeußerste, was Schäzler aus diesem Satz zu deduciren versuchen kann, ist dieses, daß nach kirchlicher Meinung auch ad probandam divinam revelationem contra infidelem fides allegari convenienter nequit. Allein das bliebe vorderhand seine Deduction; denn das eben ist die Frage, ob die Beweisführung für die „Offenbarung als eine göttliche Kundgebung" ebenso von dem Standpunkt des positiven Glaubens zu abstrahiren habe, wie die Beweisführung für das Dasein Gottes. Uebrigens hat Sch. sich von der Kuhn'schen Anschauung überhaupt keine klare Vorstellung gemacht. Kuhn will keineswegs den Glauben, den es in den apologetischen Beweisen zu begründen gilt, durch den Glauben begründen. Die apologetischen Argumente sind im Unterschiede von dem positiv-dogmatischen Beweisverfahren für die einzelnen Dogmen lauter Argumente, die sich ausschließlich an das vernünftige Denken, also an das wenden, was der Gläubige mit dem Ungläubigen gemein hat, und insofern wird es Kuhn nie einfallen, sich dahin auszudrücken: fides ad probandam divinam revelationem contra infidelem convenienter potest allegari. Was er sagen will, ist nur dieses, daß die apologetischen Beweise zwar im Stande sind, den Glauben an die Offenbarung positiv und negativ in der vollendetsten Weise zu rechtfertigen, nicht aber denselben zu einem reinen, den Glauben selbst überflüssig machenden Wissen umzugestalten, weil die Wahrheit der Offenbarung in Jesu Christo nicht der natürlichen, sondern der übernatürlichen Ordnung angehört. Sch. mag hierin eine andere Ansicht haben, aber er hat kein Recht, zu behaupten, daß die eben vorgetragene Ansicht durch die Entscheidung gegen Bautain censurirt worden sei.

Das Interesse, sagt Kuhn, das der Geist als denkender an der Wahrheit hat, ist ein von dem Heilsinteresse ganz verschiedenes, ein rein theoretisches, das als solches mit der Seligkeit des Menschen nichts zu thun hat. Darauf antwortet Sch. (S. 399): „Hat etwa der Geist »als denkender« an der Trinitätslehre oder an der Wahrheit der Menschwerdung Gottes kein Interesse? Dieß wird Niemand, der mit der Geschichte der Philosophie nur einigermaßen vertraut ist, behaupten wollen." Kuhn befindet sich in dem glücklichen Fall, mit der Geschichte der Philosophie einigermaßen vertraut zu sein. Er ist demgemäß auch weit davon entfernt, jenes Interesse zu leugnen. Aber was nun weiter? Ist es wahr oder unwahr, daß dieses Interesse, das der Geist als denkender an den genannten Wahrheiten hat, ein von dem Heilsinteresse ganz verschiedenes, ein rein theoretisches ist, das als solches mit der Seligkeit des Menschen nichts zu schaffen hat? Nach Sch. ist das unwahr, und warum? „Die unverkürzte und unverfälschte Annahme derselben Wahrheiten, worauf ihre begriffliche Fassung offenbar nicht ohne Einfluß ist, ist zugleich durch das »Heilsinteresse« gefordert. Dieses also knüpft sich in demselben Betracht daran, in dem der Geist »als denkender« daran »ein rein theoretisches« Interesse hat. Quicunque vult salvus esse, sagt die Kirche, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque (mit Einschluß also der auch in theoretischer Hinsicht interessanten Lehrpunkte) servaverit, absque dubio in aeternum peribit." Sch. scheint sich demnach vorzustellen, Kuhn distinguire zwischen verschiedenen kirchlichen Lehrpunkten: die einen finde er theoretisch interessant, die andern theoretisch uninteressant; mit den erstern befasse er sich durch ein theoretisches, mit den andern durch das Heilsinteresse veranlaßt. Sch. möge sich beruhigen; Kuhn kennt den Unterschied zwischen theoretisch interessanten und theoretisch uninteressanten Aufstellungen wohl auf dem Gebiete theologischer Meinungen, nicht aber auf dem des Dogmas. Es sind ganz dieselben, überhaupt alle geoffenbarten Wahrheiten, um die es sich bei Kuhn in beiden Fällen handelt. Es ist nur ein doppeltes Interesse, das wir an ihnen nehmen, ein Heilsinteresse, indem wir sie in Kraft des heiligen Geistes gläubig umfangen, und ein rein theoretisches, in welchem wir wissenschaftlich auf sie eingehen. Dieses rein theoretische Interesse aber hat, wie Kuhn bemerkt, als solches mit der Seligkeit dessen, der die Befriedigung desselben sich angelegen sein läßt, nichts zu schaffen. Der Geist begreiflich, in welchem der Theologe seine Wissenschaft betreibt, die geläuterte oder ungeläuterte Meinung, die ihn dabei beherrscht, sie verhalten sich zu der Erreichung seiner ewigen Bestimmung nicht gleichgültig.

„In (Freiburg und) Tübingen, schreibt Sch. S. 255, bekennt man sich zu einem Gnadenbegriff, von welchem die Staatsomnipotenz nichts zu fürchten hat." Wir stehen nicht an, die dem ganzen Context nach damit gegen uns erhobene Beschuldigung als eine unwürdige Verleumdung zu erklären. Was speciell Prof. Kuhn betrifft, so weiß man weithin, mit welchem Muth er in einem langen öffentlichen Leben für die Freiheit der Kirche gekämpft hat.

Tübingen. Ruckgaber.

Kirchengeschichte.

Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt von Dr. **Andreas Räß**, Bischof von Straßburg. Zweiter bis fünfter Band. Freiburg, Herder 1866. 67. IX u. 596, VIII u. 621, IX u. 540, VIII u. 608 S. 8. à 2 Thlr. 12 Sgr.

Auf den ersten Band des vorstehenden Werkes, den wir in Nr. 9 des ersten Jahrganges dieses Blattes (1866, 271) zur Anzeige gebracht, sind in rascher Aufeinanderfolge vier weitere erschienen, welche die Geschichte der Conversionen bis zum Jahre 1638 führen. Der Stoff ist in der Weise vertheilt, daß der zweite Band die Zeit von 1566 bis 1590, der dritte die nächsten elf Jahre bis 1601, der vierte den Zeitraum von 1601—20

behandelt und der fünfte von da bis zum J. 1638 reicht. Sämmtliche vier Bände enthalten 113 biographische Skizzen, — oder wie der hochwürdige Herr Verf. sich selbst ausdrückt „Artikel", — von denen 23 auf den zweiten, eben so viele auf den dritten, 28 auf den vierten und endlich 29 auf den fünften fallen.

Wir haben in unserer Besprechung des ersten Bandes unsere Bedenken gegen die von dem Verf. befolgte Methode hervorgehoben und können hier, da Anlage und Einrichtung des Werkes genau dieselbe geblieben, auf das dort Gesagte zurückverweisen. Der Verf. hat in der Vorrede zu dem zweiten Bande, durch unsere Bemerkungen veranlaßt, den Versuch gemacht, sein Verfahren zu rechtfertigen, gesteht indeß selbst zu, daß die von uns angedeutete Methode „dem hohen Standpunkte der Wissenschaft vollkommener und ruhmvoller entsprochen hätte" (S. VI). Wir aber glauben, daß mit derselben nicht bloß dem wissenschaftlichen, sondern auch dem von dem Verf. so sehr — ja vielleicht zu sehr — betonten praktischen Interesse besser gedient worden wäre, als durch die von ihm gewählte „mehr lexikographische als wissenschaftliche" Methode. So müssen wir allerdings trotz der Einwendungen der Vorrede das angewandte Verfahren auch jetzt noch bezeichnen und so charakterisirt der hochw. Verf. es selbst, indem er die einzelnen Lebensbilder als „Artikel" aufführt. Fehlt auch das äußere Merkmal der alphabetischen Anordnung, so kann doch das bischöfliche Werk nach Anlage und Tendenz der alphabetisch geordneten France Protestante der Gebrüder Haag ganz wohl an die Seite gestellt werden.

Diese unsere fortdauernden Bedenken gegen Anlage und Einrichtung des Werkes halten uns indeß nicht ab, die wirklichen Verdienste desselben jetzt wie früher mit aller Bereitwilligkeit anzuerkennen. Auch die vorliegenden Bände enthalten eine reiche Fülle des interessantesten und wichtigsten Materials, nicht bloß für die Kirchen=, sondern auch für die Cultur= und Sittengeschichte der neuern Zeit. Die biographischen Skizzen sind zum Theil — freilich auch nur zum Theil — mit großem Fleiß und unverkennbarer Sorgfalt ausgearbeitet. Der Verf. hat sich in einzelnen Fällen keine Mühe verdrießen lassen, um schwer zugängliches Material sich zugänglich zu machen. Namentlich sind auch bei manchen Convertiten ihre Correspondenzen in ausgedehnterm Maaße berücksichtigt worden, als dies im ersten Bande geschehen. — Das Hauptverdienst der Sammlung liegt aber auch dieses Mal in den vollständig oder fragmentarisch mitgetheilten Conversionsschriften, welche auch äußerlich den meisten Raum einnehmen. Sie erscheinen in den verschiedensten Formen: als gelehrte Abhandlungen, Sendschreiben, Predigten, populäre Dialoge, eine — es ist die des österreichischen Freiherrn Hans Christoph von Teuffel — ist sogar „in lustigen Reimen" abgefaßt. Sie wenden sich bald gegen das Lutherthum, bald gegen den Calvinismus [1]), fassen bald mehr das Dogma, bald mehr die Disciplin ins Auge und tragen trotz oft vorkommender Wiederholungen doch immer ein individuelles Gepräge. Es ist allerdings diese Conversionsliteratur auch nicht ohne eine bedenkliche Seite: der Convertirte bewahrt nicht immer jene leidenschaftslose Ruhe und jene Unbefangenheit des Urtheils, die ihn gegen alle Theile gerecht werden läßt, und namentlich ist er über die verlassene Partei nicht immer ein unverdächtiger Zeuge. Die Reformatoren, welche — um den Bruch mit der katholischen Kirche zu rechtfertigen — diesen Zweig der Literatur eigentlich zuerst geschaffen, sind in dieser Hinsicht mit ihrem Beispiele vorangegangen: man denke z. B. an die leidenschaftlichen und gehässigen Schilderungen, mit denen ein Farel seinen Abfall zu rechtfertigen sucht; man denke an Mathesius, Justus Jonas, an Luther selbst! Aber es liegt dennoch in dieser Convertiten=Literatur ein wichtiges historisches Material, welches dem, der es zu benutzen versteht, reichen Gewinn gewährt und bisher — namentlich von katholischer Seite — bei weitem noch nicht hinlänglich gewürdigt worden ist. Nicht bloß bieten jene Schriften ein bedeutendes psychologisches Interesse, indem sie uns, oft in anschaulicher Weise, den innern Entwicklungsgang geistig hervorragender Männer vorführen; nicht bloß liefern sie beachtenswerthe Beiträge zur Apologie der katholischen Kirche und Lehre: sie erweitern sich oft geradezu zu höchst interessanten und bedeutenden Spiegelbildern der ganzen Zeit. Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Verf., mehrere literarische Denkmale dieser Art der unverdienten Vergessenheit entrissen zu haben und noch höher würde sein Verdienst gewiß von Manchen angeschlagen werden, wenn er die mitgetheilten Documente — wie es von einem Werke, das nach der eigenen Erklärung des Verf. (vgl. Bd. II. Vorrede S. IX) lediglich eine Materialiensammlung sein soll, in der That wohl erwartet werden konnte — in der Originalsprache veröffentlicht hätte.

Der erste Unterschied, der bei einer Vergleichung des **zweiten** Bandes mit dem ersten in die Augen fällt, ist die Erweiterung des Schauplatzes. Behandelte der erste Band fast ausschließlich Convertiten deutscher Nation, denen erst am Schlusse sich einige französische beigesellen, so sind in dem zweiten außer Deutschland und Frankreich auch England und Irland, Schweden, Polen und die Niederlande vertreten. Deutlich erkennen wir hier die Wirkungen der immer mächtiger vordringenden katholischen Reaction. Allerdings liefert Deutschland auch hier noch bei weitem das stärkste Contingent. Als Mittelpunkt der katholischen Bestrebungen in Deutschland erscheint die Universität Ingolstadt, ein katholisches Wittenberg: eine Reihe von angesehenen protestantischen Geistlichen und Laien empfängt hier den ersten Impuls zu ihrer Conversion. Neben Ingolstadt treten dann in der nächsten Zeit auch Dillingen, Köln und Würzburg als Pflanzschulen katholischer Gesinnung hervor. Wir heben unter den deutschen Convertiten insbesondere den so tief in die habsburgische Familiengeschichte verwickelten Cardinal Klesel hervor (S. 297 ff.), der hier in einem günstigern Lichte dargestellt wird, als man es sonst gewohnt ist, und außerdem die beiden gelehrten Niederdeutschen Laurenz Surius (S. 338 ff.) und Caspar Ulenberg (S. 550 ff.), welche beide in Köln das katholische Glaubensbekenntniß ablegten. England ist würdig repräsentirt durch den gut geschilderten Edmund Campian (S. 84 ff.), Frankreich durch den gewandten und schlagfertigen Gegner und Besieger des „protestantischen Papstes" Du Plessis=Mornay, den gelehrten Cardinal Du Perron (S. 266 ff.), Schweden durch den König Johann III. selbst. Die polnischen Convertiten, denen wohl noch einige hätten beigefügt werden können, lassen insbesondere den Einfluß des Cardinals Hosius und die Bedeutung Braunsbergs erkennen, das für den Nordosten eine ähnliche Bedeutung gewann, wie Ingolstadt für den Süden. Etwas dürftig ist das interessante und viel bewegte Leben des gelehrten niederländischen Juristen Balduin ausgefallen (S. 176 ff.). — Aber nicht bloß in der zunehmenden Anzahl der Convertiten zeigt sich der Einfluß der katholischen Restauration: auch in den Conversionsschriften selbst tritt derselbe hervor. Man merkt es ihnen sofort an, daß ein neuer Geist, neues Leben in die katholische Theologie gekommen ist. Daher auch die Erscheinung, daß die öffentlichen Disputationen, die in den ersten Jahren der Reformation in der Regel mit der Proclamation des „Evangeliums" endeten und von den

1) Es ist uns indeß aufgefallen, daß der Verf. den Conversionen vom Calvinismus zum Katholicismus nicht eine so große Sorgfalt zugewandt hat, wie den lutherischen. Fehlt doch sogar der erste calvinische Convertit, der Canonicus von Angouleme Louis du Tillet der Wohlthäter und Reisegefährte Calvins, der nicht bloß als der erste, sondern auch wegen seiner interessanten Correspondenz mit Calvin unter den „Convertiten" eine Stelle verdient hätte. Vollständigkeit ist auch innerhalb der von dem Verf. gezogenen Schranken kaum erreichbar — und haben wir deshalb durch Hervorhebung der uns aufgefallenen Lücke das mit saurer Mühe erworbene Verdienst desselben nicht schmälern wollen — aber nach der angedeuteten Richtung hätte mehr geschehen können.

Katholiken gemieden wurden, nun gerade von diesen gesucht wurden und — namentlich in Frankreich, wo Du Perron den Geist dafür weckte — zur Förderung ihrer Sache dienten.

Dem dritten Bande schickt der Verf. eine Vorrede voraus, die wir, offen gestanden, ungern an dieser Stelle gelesen, eine Vorrede, in welcher er, unter Hinweisung auf die in Basel bestehende Unterstützungsanstalt für abfallende katholische Priester, die Gründung eines Religionsfonds für convertirte Protestanten empfiehlt. Es wird im Verlaufe der Arbeit selbst (S. 269 ff.) darauf hingewiesen, daß in Frankreich früher bereits eine derartige Einrichtung bestanden, die unter ihren Urhebern und Gönnern auch Heinrich „den Großen" (IV.) gezählt habe (S. 272). Wir beneiden unsere getrennten Brüder in Basel nicht um den Zuwachs, den sie auf solche Weise erhalten: daß der Katholicismus einer solchen Hülfsanstalt nicht bedarf, scheint uns eben das Werk des Bischofs von Straßburg am eclatantesten zu beweisen. Das Beispiel Palma=Cayet's (S. 277 ff.), des ersten der von ihm geschilderten Convertiten, der eine solche Unterstützung empfing, ist nicht gerade geeignet, die Zweckmäßigkeit derselben darzuthun: wenigstens ist es uns vorgekommen, als sei die Conversion dieses Mannes — auch wenn wir Ammons und D'Aubigné's gehässige Parteiberichte gern als solche anerkennen — nicht eine der ruhmvollsten und vortheilhaftesten für die katholische Kirche gewesen. — Neben Palma=Cayet führt uns indeß diese dritte Serie eine Reihe der bedeutendsten Männer vor. So begegnet uns gleich an erster Stelle der frühere protestantische Hofprediger Dr. Zehender, dessen „Dialogus" (S. 8—90) eine der interessantesten Conversionsschriften ist und noch heute gelesen zu werden verdient. Wir erwähnen außerdem den allbekannten Philologen Justus Lipsius, die beiden gelehrten Johann und Heinrich Sponde, und den grundgelehrten und kampflustigen Caspar Schopp, den nitidissimus Grobianus, wie ihn Schelhorn nicht gerade schmeichelhaft genannt hat (S. 395 ff.). Von ihm, wie von dem niederrheinischen Convertiten Justus Calvinus aus Xanten (S. 308 ff.) erfahren wir, daß das große kirchenhistorische Werk des Baronius einen wesentlichen Antheil an ihrer Bekehrung hatte, was charakteristisch ist für den hervorragenden Antheil, den die katholische Wissenschaft an dem damaligen Aufschwung des Katholicismus hatte. Auch Heinrich IV. erscheint in der Reihe der Convertiten dieses Bandes. Neue Resultate waren hier natürlich nicht zu erwarten. Gewundert hat uns aber, daß das umfangreiche Werk Staehelins über den „Uebertritt Heinrichs IV." dem Verfasser entgangen ist.

In dem vierten Bande treten durchaus die französischen Convertiten in den Vordergrund: mehr als die Hälfte der gegebenen Skizzen ist französischen Gelehrten gewidmet, die zum Katholicismus übertraten. Es ist dies um so mehr bemerkenswerth, als dieser Band gerade jenen Zeitraum behandelt (1601—20), während dessen in Frankreich in religiösen Dingen die größte Toleranz herrschte: die ersten Jahrzehnte nach dem Erlaß des Edicts von Nantes, die letzten Jahre Heinrichs IV. und den Anfang der Regierung Ludwigs XIII. „Ist doch im ganzen christlichen Europa," durfte damals der frühere calvinische Prediger Marcha de Pras mit Recht den König Ludwig XIII. anreden, „nicht ein einziger Monarch, der wie Ew. Majestät in seinem Lande zwei Religionen die Freiheit gestattete" (S. 414). Trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb, hat die katholische Kirche in Frankreich nie eine reichere Ernte gehalten, als damals, und mehr als unter Ludwig XIV. die Dragonaden, haben in jenen Jahren die Waffen des Geistes gewirkt. Wir nennen hier nur die Namen, Josue Guibert (S. 144 ff.), Salomo von Merez (S. 185 ff.), Marcha de Pras (S. 441 ff.), Daniel Bourguignon (S. 431 ff.), Theodor Godefroy (S. 537 ff.) u. A. Die Conversionsschriften, mit denen sich diese französischen Convertiten von ihren ehemaligen Glaubensgenossen verabschieden, sind sehr häufig, bei aller Entschiedenheit in der Sache, mit einer gewissen Courtoisie und Eleganz abgefaßt (vgl. z. B. S. 432) und bilden dadurch einen charakteristischen Contrast zu den gleichartigen deutschen Leistungen. Sie fassen natürlich mehr den Calvinismus ins Auge und legen dem entsprechend auch ein besonderes Gewicht auf die kirchliche Disciplin, die in dem Calvinismus eine Hauptrolle spielte. — Unter den deutschen Convertiten tritt insbesondere der Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm von Neuburg (S. 223 ff.) hervor, dessen Uebertritt nicht allein eine große politische Bedeutung hatte, sondern auch dadurch wichtig wurde, daß er mehrern deutschen Gelehrten die Veranlassung zu dem gleichen Schritte wurde.

Sehr reich an fürstlichen und hochgestellten Convertiten ist der fünfte Band. Nicht weniger als drei deutsche Fürstensöhne: Rudolph Maximilian, Herzog von Sachsen=Lauenburg, Markgraf Christian Wilhelm von Brandenburg, der bekannte protestantische Administrator des Erzbisthums Magdeburg in den Tagen Tilly's und Wallensteins, und der Landgraf Friedrich von Hessen=Darmstadt, der Urenkel des „großmüthigen" Philipp, traten während der Zeit von 1621—38 vom Protestantismus zum Katholicismus über. Verdienstlich ist der Abschnitt über den Landgrafen Friedrich, aus dessen Correspondenz interessante Mittheilungen gemacht werden (S. 466 ff. und 595 ff.), während sich die Notizen über die beiden Erstgenannten — abgesehen von den officiellen Bekehrungsberichten — auf das allgemein Bekannte beschränken. Wir finden hier außerdem den Herzog von Lesdiguières (S. 128 ff.), den englischen Edelmann Kenelm Digby (S. 445 ff.), die Marquise von Gouvernet (S. 449 ff.). Das stärkste Contingent liefern auch dieses Mal wieder die Gelehrten: die Theologen, Rechtsgelehrten — unter diesen Männer wie Christoph Bezold (S. 310 ff.), der Westfale Bernhardt Sutholt (S. 195 ff.) und Bachofen von Echt (S. 249 ff.) — Historiker, Philologen, Astronomen. — Befremdet hat uns, in diesem Bande ein Abschnitt, den der Verfasser „Eine Episode aus der Bekehrungsgeschichte der Stadt Pfalzburg" überschreibt (S. 83 ff.), dem ein ähnlicher schon im zweiten Bande voraus= ging, unter dem Titel „Ursachen der Bekehrung der Herrschaft Ober= und Niederhauseck im Erzherzogthum Oesterreich im J. 1586" (Bd. II, S. 448—88). Wir gestehen gern zu, daß die Vorgänge in Pfalzburg wie auch in der genannten österreichischen Herrschaft und die mitgetheilten Schriftstücke ihr Interesse haben, aber in eine Geschichte der „Convertiten" gehören sie nicht. Unter „Convertiten" verstehen wir in einem darstellenden Werke dieser Art doch nur diejenigen zur katholischen Kirche Uebergetretenen, die entweder durch ihre sociale Stellung oder durch ihr Wissen über die Masse hervorragen, nicht aber diese selbst. Wird einmal derartigen Berichten über Massenbekehrungen die Aufnahme gestattet, so dürfte schwer eine Grenze zu finden sein. Die Thätigkeit und Erfolge eines h. Franz von Sales im Chablais, oder eines Julius Echter im Würzburgischen, oder der Fürstenberge im Paderbornschen bieten mindestens eben so viel Interesse als die angeführten Vorgänge und würden, da es auch hier an urkundlichem Material nicht fehlt, ebensoviel Anspruch auf Berücksichtigung haben. Damit aber würde der Charakter der Arbeit ein ganz anderer werden.

Wir haben, als wir den ersten Band zur Anzeige brachten, kaum zu hoffen gewagt, daß der hochverehrte Herr Verf. seine riesige Arbeit zum Abschluß bringen werde. Was wir damals kaum zu hoffen wagten, dürfen wir, nach dem ungewöhnlich raschen Erscheinen der vorliegenden Bände, wohl mit Sicherheit erwarten. Möge die Vorsehung dem eifrigen und thätigen Kirchenfürsten die zur Vollendung seines Werkes nöthige Zeit, Gesundheit und Arbeitskraft nicht versagen.

Bonn. Kampschulte.

España sagrada continuada por la real Academia de la Historia. T. 48: La Santa Iglesia de Barbastro en sus estados antiguo y moderno, opera postuma del doctor D. *Pedro Sainz de Baranda*, presbitero etc. Madrid 1862. T. 49: La Santa Iglesia de Tarazona, en sus estados antiguo y moderno, por *Vicente de La Fuente*. Madrid 1865.

Das große im J. 1447 begonnene Werk España sagrada, dessen Begründer Henrique Florez dasselbe bis zum 29. Bande (Bisthum Barcelona) fortgeführt hatte, hat in den jüngsten Jahren durch die Bemühungen der königl. Akademie der Geschichte in Madrid einen neuen Aufschwung genommen. Die Akademie ließ im J. 1850 den 47. Band, die Kirche von Lerida in ihrer neuern Geschichte, erscheinen, besorgt von dem Augustiner Jose de Canal und dem Priester Peter Sainz de Baranda. Der Letztere hatte auch die Materialien für den 48. Band vorbereitet, als ihn der Tod traf, 26. Aug. 1852. Im J. 1857 erhielt er einen Nachfolger in der Person des Juan de Cueta y Herrero, aber auch dieser starb schon 1858. Vier Jahre später erschien der von Baranda vorbereitete Band. Er behandelt das Bisthum Balbastro (Barbastrum), gegründet unter Philipp II. im J. 1573, eingegangen in Folge des Concordates vom J. 1851. Das Bisthum zählte seit seiner Begründung 28 Bischöfe; der letzte Bischof Jaime Fort y Puig, consecrirt am 8. März 1829, starb am 15. October 1855, 93 Jahre alt. Kurz zuvor war ein anderes Werk über dasselbe Bisthum von dem Priester Saturnin Lopez Novua in zwei Bänden in 4. zu Barcelona erschienen. Auch der 9. Band des außerhalb Spanien ganz unbekannt gebliebenen Werkes Teatro historico de las Iglesias de Aragon von dem Capuciner Ramon de Huesca handelt von dem Bisthum Balbastro. Baranda hatte also kein ganz neues Gebiet zu bearbeiten; die Materialien lagen in reicher Fülle vor. Dennoch hat er viel Neues und Interessantes geliefert. Namentlich liefert sein Werk, wie die vorausgehenden Bände der España sagrada, eine Menge interessanter und noch wenig bekannter Documente.

Der 49. Band der España sagrada enthält die Geschichte des Bisthums Tarazona (des alten Turiasso in Aragonien, gewöhnlich verwechselt mit dem Erzbisthum Tarragona). Während das kleinere Bisthum Balbastro eine ziemlich reiche Literatur aufzuweisen hat, hatte bis dahin Niemand die Geschichte der Bischöfe von Tarazona geschrieben. Der verdiente Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts zu Madrid, Vicente de la Fuente, auch außerhalb Spaniens bekannt durch andere gediegene Schriften, durch seine in vier Bänden erschienene Kirchengeschichte von Spanien (Historia ecclesiastica de España, Barcelona 1855—59), und in Deutschland besonders durch seine Ausgabe der Werke der h. Theresia in der Sammlung spanischer Classiker (bei Rivadeneyra in Madrid, Tom. 53. 55), selbst ein Angehöriger dieses Bisthums, hatte darum eine schwierige Aufgabe zu lösen. Ohne das große Werk Coleccion de documentos ineditos de la corona de Aragon, Tom. 1—21, Barcel. 1847—62, hätte er eben nur Bruchstücke der Geschichte dieses Bisthums geben können. Der vorliegende erste Band der Geschichte, dem ein zweiter folgen soll, enthält die Geschichte der Bischöfe bis zur Gegenwart. Der erste bekannte Bischof von Turiasso war Leo, der im J. 449 in seiner eigenen Kirche ermordet wurde. Bis zur Gegenwart beträgt die Zahl der bekannten Bischöfe 55. Auch diesem Bande ist eine große Anzahl interessanter Documente beigegeben.

Von den Bisthümern Spaniens bleiben in der España sagrada noch vier zu bearbeiten übrig; vier Mitglieder der Akademie der Geschichte haben diese Aufgabe unter sich getheilt. Oliver Hurtado wird das Bisthum Pamplona bearbeiten, über welches schon in den Jahren 1820 ff. ein Werk in drei Bänden von dem Priester Gregor Fernandez Perez erschienen ist. Das Bisthum Urgel hat der berühmte Historiker und Archäologe Aurelian Fernandez Guerra y Orbe übernommen; derselbe läßt gleichzeitig ein ausgezeichnetes Werk, das Resultat vieljähriger Studien, über die kirchlichen Alterthümer Spaniens in den ersten neun Jahrhunderten erscheinen. Fort wird die Geschichte der Bisthümer Huesca und Jacca schreiben, welche schon früher in dem obengenannten Werke Teatro historico von dem Capuziner Huesca behandelt ist. Sind diese Arbeiten vollendet, so soll den 50 bis 60 Bänden der España sagrada ein umfassendes und sorgfältiges Register beigegeben werden. Ein solches Register von geringerm Umfange von Sainz de Baranda besitzen wir schon in der Coleccion de documentos inéditos para la historia de España, Tom. 22, Madrid 1853. — In weiterer Ferne steht die Ausführung der Fortsetzung der España sagrada bis zur Gegenwart, denn nur die Bisthümer von Galicien und die Bisthümer Oviedo, Leon, Gerona, Lerida, Balbastro und Tarazona sind von den verschiedenen Verfassern bis zur Gegenwart geführt worden. Von den Bisthümern in Andalusien, Estremadura, Valencia, Neu- und Altcastilien und einigen andern findet man in der España sagrada nur die Geschichte bis zur Herrschaft der Mauren oder bis zum neuen Beginn dieser Bisthümer nach Zurückdrängung der Mauren. — Wünschen wir der Fortsetzung des großartigen Werkes, als Ehrensache für Spanien, den besten Erfolg. Dieses Werk steht hinter keinem ähnlichen Unternehmen in andern Ländern zurück, namentlich nicht hinter der Gallia christiana und Italia sacra von Ughelli und Coleti, noch weniger hinter dem nun vollendeten Werke des venetianischen Priesters Joseph Cappelletti, Le chiese d'Italia. Einer Germania sacra können wir es nicht an die Seite stellen, da eine solche zu verschiedenen Zeiten begonnen und unternommen, aber nie über die Anfänge hinausgekommen ist.

München. P. Gams.

Bibel und Natur.

Zweiter Artikel.

Ueber die Verschiedenheit in der Schädelbildung des **Gorilla, Chimpansé und Orang-Outang,** vorzüglich nach Geschlecht und Alter, nebst einer Bemerkung über die Darwinsche Theorie von Dr. **Th. L. Bischoff,** Professor der Anatomie und Physiologie in München, Verlag der k. Akademie (in Comm. bei G. Franz) 1867. 2 Bl. 96 S. 4 u. 22 lithographirte Tafeln in Fol. 7 Thlr. $3\frac{1}{2}$ Sgr.

Die Schaedelformen des Menschen und der Affen. Eine morphologische Studie von Dr. **Car. Aeby,** Professor der anatomischen Wissenschaft an der Hochschule in Bern. Leipzig, Vogel 1867. VIII u. 132 S. u. 7 Tafeln 4. 5 Thlr.

Aus dem Orient. Geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien von Dr. **Oscar Fraas,** Professor, Conservator an dem Königl. Naturalien-Cabinet zu Stuttgart. Stuttgart, Ebner u. Seubert 1867. VIII u. 222 S. 8. 1 Thlr. 14 Sgr.

Auch bei diesen Büchern muß ich mich eines Berichtes und Urtheils über die darin behandelten anatomischen und geologischen Specialitäten enthalten und auf die Erörterungen beschränken, welche die in dem ersten Artikel behandelten Fragen betreffen. Aus der Schrift von Bischoff kommt hier die „Bemerkung über die Darwin'sche Theorie" (S. 74—94) in Betracht. Sie zeichnet sich nicht durch Klarheit und scharfe Logik aus. Namentlich ist es eine arge Confusion, wenn B. es Darwin zum Vorwurf macht, daß er bei der Darstellung seiner Ansicht von einer allmählichen Entwicklung aller organischen Wesen aus wenigen einfachen Urformen auf die erste Entstehung dieser Urformen gar keine Rücksicht nehme, und wenn er behauptet, es handle sich dabei nicht um zwei verschiedene, von einander mehr oder weniger unabhängige Fragen, sondern um eine und dieselbe Frage (S. 81). Es ist allerdings eine „Beschränkung unserer Forschung", wenn Darwin sagt, er glaube zwar die Existenz

aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung aus wenigen oder vielleicht einer einzigen Urform erklären zu können; auf die Frage, wie diese ersten Organismen entstanden seien, könne aber die Naturwissenschaft nicht antworten. Aber diese Beschränkung ist eine ganz berechtigte, und nicht, wie B. S. 79 meint, eine „sehr bedenkliche und gefährliche". B. selbst weiß denn auch auf die Frage keine Antwort zu geben — über die von Häckel angenommene „Autogonie" der ersten Organismen spricht er sich nicht aus — und vertröstet uns auf die Zukunft. In Bezug auf Darwins Theorie selbst erklärt sich B. für einen „überzeugten und begeisterten Anhänger" der Lehren von dem Einflusse der „natürlichen Züchtung" und des „Kampfes um das Dasein" auf die Entwicklung der Organismen, spricht sich aber gegen die Ausdehnung aus, in welcher Darwin diese „Lehren" anwendet: „Wir werden nur sagen können: es ist für einzelne Pflanzen und Thiere erwiesen, daß sie als Entwicklungsformen anderer, ihnen früher voraus gegangener einfacherer Pflanzen und Thiere zu betrachten sind; aber daß dieses für alle Pflanzen und Thiere gelte, das ist durch die Darwinsche Lehre nicht im mindesten erwiesen oder auch nur absolut wahrscheinlich gemacht. . . Sie enthält sehr wichtige und wahre Gedanken und Thatsachen, allein diese sind [sie ist?] nur insofern als wahr anzuerkennen, als sie sich in der objectiven Erfahrung und Beobachtung als richtig und wirklich bewähren." S. 87 [1]). — Aehnlich äußert sich gelegentlich auch Aeby:

Gewiß ist die neuerdings von Darwin mit so viel Geist weiter ausgebaute Descendenz-Theorie eine der schönsten Errungenschaften, ganz dazu angethan, der Wissenschaft unberechenbare Vortheile einzutragen. Gerade deshalb erheben wir auch lebhafte Einsprache gegen jene Ausschreitungen, welche diese Lehre nicht mehr als noch zu beweisende Theorie, sondern bereits als vollendete Thatsache hinstellen wollen und darum den blinden Glauben an deren Wahrheit für das erste Kriterium eines zurechnungsfähigen Forschers halten. Eine Theorie ist nur dann von Nutzen, wenn sie der Forschung geregelte Bahnen eröffnet; sie wirkt aber schädlich, wenn sie dieselbe in ihrem Laufe beschränken will. Die Thatsache selbst muß stets für die Theorie, nicht die Theorie für die Thatsache den Prüfstein abgeben. Darin fehlt unseres Bedünkens die „denkende Naturforschung", wie sie sich in neuester Zeit zu nennen beliebt: sie versteht es meisterlich, die Thatsachen nach ihren Gedanken zu modeln und den Mangel der erstern durch die Fülle der letztern zu verdecken.

Bischoff erklärt S. 88, er „finde gar keine Abneigung in sich, die Anwendung der Descendenz-Theorie auf den Menschen auszudehnen, sobald dieselbe thatsächlich irgendwie besser unterstützt werden könne, als dieses bis jetzt möglich sei; er finde auch an und für sich nichts Erniedrigendes, weder für den Menschen noch für seinen Schöpfer, in der Idee, daß er aus einer niedrigern Entwicklungsstufe hervorging, als auf welcher er jetzt stehe." Aber für jetzt könne man „den Mangel aller Thatsachen zum Beweise oder auch nur zur Erläuterung des Ueberganges vom Affen zum Menschen nicht ignoriren" (S. 88). Viel eingehender und klarer wird dieser Punkt von Aeby behandelt. Er sagt:

Daß man den Menschen mit in den Kreis der Betrachtung zog, dazu lag der Anstoß zunächst nur in der Consequenz der Theorie; doch war nichts natürlicher, als daß man, nachdem man den Schritt gethan, seine Berechtigung auch thatsächlich darthun wollte. In kurzem wurde eine derartige Fülle von Beobachtungen bekannt, die alle so unzweideutig die Abstammung des Herrn der Schöpfung von den nächsten Säugethieren bekundeten, daß es eines ansehnlichen Maßes von in Vorurtheilen aller Art befangener Bornirtheit zu bedürfen schien, um die Wahrheit der neuen Lehre zu beanstanden. Einzelne drangen in der Erkenntniß sogar so weit vor, daß sie behaupteten, zwischen Affe und Mensch existire eigentlich gar kein rechter Unterschied. Je bestimmter diese Angaben lauten, um so mehr muß es gestattet sein, deren materielle Grundlage zu prüfen. Man bekommt dabei freilich hin und wieder sonderbare Ideen über die Leistungen der exacten Wissenschaft: sind es doch im Grunde überall nur unzusammenhangende, theilweise geradezu sich widersprechende Bruchstücke, die geboten und zu den kühnsten Schlüssen benutzt werden (S. 71).

1) Vgl. Bibel und Natur S. 354.

Durch eine Reihe von Vergleichungen der verschiedenen Dimensionen, Proportionen und Theile der Menschen- und der Thierschädel, die auf genauen Messungen beruhen, widerlegt dann A. die Behauptung von Huxley, die höchsten Affen ständen den Menschen näher als den untersten ihren eigenen Verwandten. Die Einzelheiten anzuführen, ist hier nicht der Ort; als besonders interessant hebe ich die Bemerkungen über den Camper'schen Gesichtswinkel [1]) S. 81 hervor, aus denen sich ergibt, daß die gewöhnlichen Angaben darüber thatsächlich vielfach unrichtig und daß auch die richtigen Data zu einer maßgebenden Charakterisirung des Schädels ungeeignet sind. Als Resultat seiner Messungen und Vergleichungen gibt Aeby S. 82 Folgendes an:

Nicht ein einzelner Punkt, nicht eine einzelne Seite, sondern nur das Ganze des Schädels lehrt uns ihn richtig erfassen und einen vergleichenden Maßstab an seine Gestaltung legen. Treten wir aber so an den Affen und an den Menschen heran, so sehen wir allerdings, daß ihnen mit allen andern Wirbelthieren der Grundplan gemein ist, daß auf demselben aber durchaus verschiedene Gebäude errichtet sind. Nur selten trifft ihre Bildung in einem einzelnen Punkte wirklich, öfter scheinbar zusammen; als Ganzes haben sie nichts mit einander gemein. In der ganzen Reihe der Säugethiere findet sich keine Lücke, die auch nur von fern sich vergleichen ließe mit derjenigen, welche den Affen vom Menschen trennt. Selbst die niedrigsten Menschenschädel stehen den höchsten Affenschädeln in jeder Hinsicht so fern und schließen sich so eng an ihre höhern Verwandten an, daß es vom rein morphologischen Standpunkte aus besser wäre, auf den immerhin gehässigen Ausdruck der Affenähnlichkeit zu verzichten. Die Ostentation, die so oft damit getrieben wird, ist um so weniger gerechtfertigt, als er dem wahren Sachverhalte gar nicht entspricht und nur durchaus irrige Vorstellungen erzeugen kann. Nicht einmal die oberflächliche Aehnlichkeit ist so groß, wie man es oft hat behaupten wollen.

A. prüft dann weiter die Behauptung, daß der Unterschied zwischen Mensch und Affe im Jugendzustande weniger hervortrete als im erwachsenen Zustande. Er hebt hervor, daß sich diese Behauptung wesentlich auf Vergleichungen junger Affen mit erwachsenen Menschen stütze; eine Vergleichung der Schädel von Affen und Menschen auf derselben Altersstufe, wie er sie angestellt, zeige, daß allerdings „im jugendlichen Zustande eine geringe Annäherung der Typen stattfinde, daß diese aber lange nicht ausreiche, um den Satz, daß der menschliche Schädel von dem affischen sich scharf abgrenze, umzustoßen, da beide gleich in der ersten Anlage durchaus von einander verschieden seien" (S. 83. 87). „Wir bestreiten auf das entschiedenste, schließt er diesen Theil seiner Abhandlung, daß es in der heutigen Schöpfung irgendwo normale Formen gebe, die als Uebergangsstufe vom Menschen und Affen betrachtet werden dürften. Zu allen Zeiten ist die Lücke zwischen Mensch und Affe ungleich größer als diejenige zwischen diesem und den übrigen Thieren" (S. 87).

Vogt hat bekanntlich eine „Uebergangsstufe vom Menschen und Affen in der heutigen Schöpfung" in den Mikrokephalen (Kleinköpfen) finden wollen, Menschen, die von Geburt an blödsinnig sind und in ihrem Aeußern auf Vogt einen „entschieden affenartigen" Eindruck machen [2]). Er hat noch kürzlich eine ausführliche Abhandlung „über die Mikrocephalen oder Affen-Menschen" [3]) mit der Behauptung geschlossen, die Mikrokephalie sei eine Bildung, „die in ihren wesentlichen Charakteren auf den Stamm zurückführe, von welchem aus die Menschengattung sich entwickelt habe, auf den gemeinschaftlichen Urstamm der Primaten, von welchem wir eben so gut wie die Affen entsprungen sind." A. bemerkt dazu ganz treffend:

Allerdings scheinen die Mikrokephalen in vieler Hinsicht den menschlichen Typus mit dem thierischen zu verschmelzen. Aber die Berechtigung, normale Formenreihen durch pathologische zu vervollständigen, ist nur eine bedingte. Die fertige Form allein gibt keinen

1) S. Bibel und Natur S. 387.
2) Bibel und Natur S. 376.
3) Archiv für Anthropologie [vgl. Sp. 132. 362], 2. Bd., 2. H., S. 129—284 mit 26 lithographirten Tafeln.

Maßstab für ihre morphologische Bedeutung; wir müssen auf die Art und Weise zurückgehen, wie sie entstanden ist. Wird der menschliche Hirnschädel irgendwie in seinem Wachsthum behindert, so muß er eine Form annehmen, die derjenigen des Affen ähnlich ist; etwas Anderes ist gar nicht denkbar. Nichts desto weniger dürfen wir beide nicht ohne Weiteres einander an die Seite setzen und sofort an eine Umkehr des Menschentypus zum Affentypus denken. Jeder Typus besteht darin, daß das Wachsthum gewisse Grenzen nicht überschreitet, obgleich äußerlich keine Beschränkung wahrzunehmen ist. Damit kann nun aber eine notorische Hemmung des Wachsthums keineswegs zusammengestellt werden... Einen Umschlag des Menschentypus in den Affentypus anzunehmen, ist nur dann gestattet, wenn an die Stelle der typischen Entstehung des Menschenschädels diejenige des Affenschädels tritt. Sonst ist es eine einfache Hemmungsbildung, welche trotz der scheinbaren Uebereinstimmung dem typischen Affenschädel auch nicht um einen Schritt näher steht als der normale Menschenschädel. . . Wir können deshalb dem Mikrokephalenschädel keine Beweiskraft zugestehen, so lange der von uns geforderte Nachweis seiner Entstehung nicht geliefert ist (S. 87).

A. spricht schließlich von den Versuchen, die man gemacht hat, den Beweis herzustellen, daß in uralter Zeit Menschenrassen existirt hätten, welche affenähnlicher gewesen seien, als irgend welche jetzt lebende [1]). „Man hat an einigen [aus alter Zeit stammenden] Unterkiefern Spuren finden wollen, die auf eine besondere Menschenrasse hinweisen. Gegenüber der unendlichen Zahl von Abänderungen, die, wie jeder Anatom weiß, auch heutzutage noch diesem Knochen zukommen, gehört meiner Ansicht nach viel Muth dazu, einen Unterkiefer zum Vertreter einer eigenthümlichen Rasse zu machen, weil die Richtung seines aufsteigenden Theils etwas sonderbar und der rundliche Gelenkknopf mit einer Einbuchtung versehen ist oder weil die Backenzähne eine von der gewöhnlichen etwas abweichende Form besitzen." Die in Brasilien mit Ueberresten ausgestorbener Thiere aufgefundenen Schädel, welche A. selbst untersucht hat, „unterscheiden sich nicht im geringsten von denen der heutigen Bewohner ihrer Heimath;" der Schädel der Steindänen ist im Ganzen ein sehr wohlgebildeter Schädel, namentlich mit guter Stirnbildung und ohne Prognathismus; der Schädel von Engis „bietet keine heute nicht mehr existirende Verhältnisse dar": es bleibt also noch der viel besprochene Neanderthaler Schädel; von ihm sagt A.: „Was seine Gesammtbildung betrifft, so würde eine solche bei heutigen Schädeln von Jedermann einfach als eine pathologische angesehen werden und ich sehe deshalb keinen Grund, bei ihm eine Ausnahme zu machen, zumal seine nächsten Verwandten, wie gerade der Schädel von Engis, keine Spuren einer derartigen Eigenthümlichkeit zeigen, was doch wohl mit Sicherheit zu erwarten wäre, wenn es sich um eine typische und nicht bloß um eine zufällige Erscheinung handelte" (S. 89). A. schließt seine Abhandlung mit den Sätzen:

Auch in den ältesten Zeiten sind keine Formen gefunden worden, die nicht auch heute noch vorhanden wären. Wer deshalb dem Glauben an die Wahrheit der Descendenz-Theorie huldigt, der mag immerhin deren consequente Anwendung auf den Menschen fordern; aber er wird darauf verzichten müssen, aus der Geschichte der Menschheit. so weit sie uns bis jetzt zugänglich ist, auch nur Eine Thatsache zu Gunsten seiner Hypothese vorzubringen. So weit wir zurückzugehen vermögen, finden wir den Menschen in seiner heutigen Gestaltung. Annäherung der Menschen an den Affentypus existirt nur in den aller Wahrheit und Wirklichkeit Hohn sprechenden Zerrbildern, welche manche Autoren durch Uebertreibung einzelner Züge gebildet haben. Als Roman liest es sich ganz hübsch, wie die drei Anthropomorphen zu verschiedenen Menschengestalten sich erheben, wie die wilden Urahnen unseres Geschlechts Stamm gegen Stamm, Art gegen Art stehen, wie sie durch zunehmende Gesittung sich als Brüder kennen lernen, sich vermischen, sich kreuzen, durch Bastardformen die anfänglichen Gegensätze ausgleichen, um, wenn auch langsam, doch sicher, der schließlichen Einheit entgegengeführt zu werden. Dann wird auch wohl das tausendjährige Reich seinen Anfang nehmen. Für das Alles suchen wir umsonst nach einer thatsächlichen Begründung (S. 90).

1) Bibel und Natur S. 377.

Wir haben den menschlichen Typus als einsame Insel kennen gelernt, von der keine Brücke zum Nachbarlande der Säugethiere führt. Ob sie von diesem vor Zeiten nur abgerissen worden, ob sie selbständig aus dem Ocean der Schöpfung emporgestiegen, darauf gibt vor der Hand nur das Ahnen des menschlichen Geistes, nicht aber ein naturwissenschaftliches Document die Antwort (S. 91).

A. zieht, was ausdrücklich hervorgehoben werden muß, in seiner ganzen Untersuchung nur die körperlichen Differenzen zwischen Mensch und Affe in Betracht; die Erörterung der psychischen Differenzen lag außerhalb seiner Aufgabe. Bischoff behandelt diesen Punkt S. 90 ff., aber in ganz ungenügender Weise; er hebt zwar, mit directer Polemik gegen Häckel, den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Thier scharf hervor; aber wenn er es als unzweifelhaft bezeichnet, daß „die Thiere denken, daß sie auch darüber nachdenken, wie sie die Zwecke ihres leiblichen Daseins am besten und sichersten erreichen können," daß „die Thiere Schlüsse bilden" u. dgl., und wenn er sagt, der Idiot und Cretin seien nicht als Menschen zu betrachten: so zeigen schon diese Sätze, daß er jedenfalls von Psychologie nicht so viel versteht, wie von Anatomie.

Die Frage der Einheit des Menschengeschlechts berührt Bischoff gar nicht, Aeby nur nebenbei, indem er S. 57 mit Rücksicht auf die verschiedenen menschlichen Schädelformen sagt:

Von größter Bedeutung ist vor allem die Erfahrung, daß in der Reihe der Normalformen nirgends eine Unterbrechung auftritt, indem die Endglieder durch zahlreiche Mittelglieder vereinigt werden, und daß ferner jede Normalform nur der ideale Sammelpunkt einer Reihe individueller Bildungen ist, die häufig der Hauptreihe an Ausdehnung fast gleichkommt. .. Diese Continuität aller Schädelformen ist um so bemerkenswerther, als sie mit allen übrigen Gestaltungsverhältnissen des Menschen im Einklang steht. Reissen wir die Endglieder aus ihrem organischen Zusammenhange, so sind sie allerdings scharf geschieden, und wer, wie dieses genugsam geschieht, den Europäer nur dem Neger gegenüber stellt, dem ist es ein Leichtes, die schönsten Schulbilder für die verschiedenen Menschenrassen in klaren Zügen zu entwerfen; aber es sind eben Schulbilder, deren Umrisse von der Wirklichkeit schonungslos verwischt werden. Auch die Malaien sind Menschen, die in der Debatte über anthropologische Gesetze ein Wort mit zu sprechen haben. Wir kommen demnach zu dem Schlusse, daß aus der Schädelform, trotz der Verschiedenheit, die sie in geschichtlichen Perioden aufweist, kein Moment zu einer durchgreifenden Rasseneintheilung sich gewinnen läßt. Suchen wir nach einer Erklärung für diese merkwürdige Thatsache, so bietet sich eine solche in doppelter Weise dar. Als erster Gedanke drängt sich wohl der auf, daß eben der menschliche Typus in der That ein einheitlicher und alle Verschiedenheit die Folge einer secundären Umformung sei; in diesem Falle wären alle besondern Formen nur Varietäten einer und derselben Grundform und die morphologische Verwandtschaft hätte einen sehr natürlichen genetischen Ursprung. Nicht minder berechtigt ist indeß auch die Vorstellung, es seien die Formen schon ursprünglich geschaffen worden, aber der anfängliche Gegensatz habe sich durch spätere Vermischung ausgeglichen; die Mittelformen hätten hiernach die Bedeutung eigentlicher Mischformen. Es ist nicht zu leugnen, daß für beide Erklärungsweisen triftige Gründe sich beibringen lassen; ein positiver Entscheid ist aber undenkbar, so lange uns noch die Archive aus der Urzeit des Menschengeschlechts verschlossen sind.

Wie diese Thatsachen und Ansichten bei dem apologetischen Beweise für die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts zu verwerthen und zu berücksichtigen sind, habe ich „Bibel und Natur" S. 391 ff. gezeigt.

Die Besprechung der interessanten Beiträge zur biblischen Geographie, welche das Buch von Fraas liefert, bleibt einem in solchen Fragen competentern Mitarbeiter des L.-Bl. vorbehalten. Ich erwähne das Buch hier nur um einer Stelle willen. Bei den Versuchen, das Alter des Menschengeschlechts auf geologischem Wege zu berechnen, hat man bekanntlich mehrfach auf die Ablagerungen des Nils Bezug genommen: man hat gemessen, um wie viel Fuß die Oberfläche des Nilthals durch die Ablagerungen, welche der Fluß bei der jährlichen Ueberschwem-

mung zurückläßt, erhöht worden ist; man hat ferner constatirt, wie viel die Zunahme im Laufe eines Jahrhunderts beträgt, und dann berechnet, wie viele Jahrhunderte der Nil bereits für die Erhöhung des Nilthals thätig gewesen ist. Weil man nun 20 Meter unter der jetzigen Oberfläche noch Scherben von Töpfen u. dgl. gefunden, und den Schlammniederschlag auf 6 Zoll, oder auch auf nur 2½ Zoll für das Jahrhundert berechnet hat, so hat man geschlossen, schon vor 12,000 resp. 30,000 Jahren habe man in Aegypten Töpfe gebrannt. Noch Cotta, Geol. der Gegenw. S. 256, führt unbedenklich dieses Argument für ein mindestens 12,000 Jahre hohes Alter der menschlichen Cultur in Aegypten an. Die Unhaltbarkeit dieser und ähnlicher Berechnungen ist schon oft nachgewiesen worden [1]). Fraas führt S. 212 folgende Bemerkung von Max Eyth an, der als Chef-Ingenieur des Erbprinzen Halim Pascha die ägyptischen Agricultur-Verhältnisse genau untersucht hat:

Ueber das Quantitative der Bodenerhöhung im Delta liegen keine sichern Daten vor und beruht alle und jede chronologische Berechnung hinsichtlich der im Nilschlamm begrabenen Monumente auf einem völligen Mißverstehen der Verhältnisse. Vor allem lagert sich in Folge wechselnder Strömungen die Thalsohle nicht ganz flach ab, so daß in einem Jahre ein sanfter Hügel entsteht, vielleicht durch zufällige Anpflanzung von Gesträuchen, die den Schlamm aufhalten, — wo im nächsten Jahr bei höherm Wasserstand und kräftigerer Strömung Hügel sammt Gesträuch wieder verschwindet und einer ausgewaschenen Mulde Platz macht. Besonders aber wird, wo Menschenhand eingreift — und dies ist überall der Fall, wo der eigentliche Culturboden liegt, — jede derartige Berechnung unmöglich, indem das Anschwemmen als ein wesentliches Moment in der Landwirthschaft benutzt und mit Leichtigkeit geleitet werden kann. Es kann der Fellah, der einen Damm um das Unterende seines Feldes zieht, in einem einzigen Jahre ein paar Jahrtausende mehr in die scharfsinnigste Berechnung eines europäischen Gelehrten hineinschwemmen.

„Wir lassen darum, sagt Fraas, die schwindelnden Jahrtausende bei Seite, die sich aus dem Nilschlamm nach Belieben ausrechnen lassen. Es wäre wahrlich an der Zeit, daß dieser hundertmal in den Lehrbüchern der Geologie wiedergekäute Unsinn ein- für allemal ausgemerzt und vor den Augen der Wissenschaft nie mehr ein Argument citirt würde, mit dem man höchstens noch einen leichtgläubigen Laien berücken mag."

Reusch.

1) Bibel und Natur S. 443.

Literarische Notizen.

— Von dem Sp. 659 ausführlich besprochenen Werke von Lecky erscheint jetzt wirklich, — wie der Recensent (Haneberg) erwartete, — eine deutsche Uebersetzung [1]) und zwar bei dem Verleger der deutschen (A. Ruge'schen) Uebersetzung von Buckle's „Geschichte der Civilisation", wovon Lecky's Werk nach dem Urtheile unseres Recensenten eine Art von Ergänzung ist. Nach der Vorrede des Uebersetzers war Lecky, als sein Buch zuerst erschien (1865), „ein Jüngling von 27 Jahren. In Irland 1838 geboren, studirte er zu Dublin Theologie, als ihn der Tod des Vaters zum Besitzer eines Vermögens machte, das ihm die Unabhängigkeit sicherte. Sogleich gab er jeden Gedanken an eine Stellung in der anglicanischen Kirche auf. Er durchreiste Deutschland, Holland, Frankreich, Spanien, Italien, — seitdem sein Lieblingsaufenthalt — und auf dieser Reise entstand in viertehalb Jahren sein Buch", welches, wie der Uebersetzer sich auszudrücken beliebt, „von der mit christlichen Scheiterhaufen erleuchteten Hölle der mittelalterlichen Kirche durch das Fegfeuer der Reformationskämpfe zu dem Paradies der Geistesfreiheit fortgeht, das bald nach dem dreißigjährigen Kriege zu dämmern beginnt und sich mit dem 18. Jahrhundert immer sonnenheller aufthut."

1) Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa von W. E. Hartpole Lecky. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Dr. H. Jolowicz. Erster Band. Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter 1868. XXVIII u. 317 S. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

— Die eben erschienene zweite Auflage von Dorners Geschichte der protestantischen Theologie (vgl. Sp. 293) ist ein unveränderter Abdruck der ersten; nur sind S. 927—930 einige „Zusätze und Verbesserungen" angehängt.

— Die „Salpeterer" nannte man, nach ihrem ersten Anführer, dem Salpetersieder Fridolin Albiez („Salpeterhans"), die Bewohner der Grafschaft Hauenstein im Schwarzwald, welche sich unter Berufung auf alte Privilegien in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gegen die Abtei St. Blasien und gegen die österreichische Regierung wiederholt auflehnten, bis 1755 ihr vierter Aufstand unterdrückt wurde. Von diesen Ereignissen handelt ein Schriftchen von Hansjakob [1]) nur kurz (S. 1—16), ausführlicher dann S. 18—98 von dem Widerstande der Hauensteiner gegen die kirchlichen Neuerungen in der Wessenbergischen Zeit, von 1804 an; dieser Widerstand artete in den dreißiger Jahren in förmlichen Separatismus aus. Auch in diesen religiösen Streitigkeiten traten aber politische Elemente und Reminiscenzen aus der Zeit der Salpeterer hervor. Der Verf. vergleicht die Bewegung mit Recht mit der der Manharter in Tirol, worüber Flir im J. 1852 eine Schrift veröffentlicht hat. Gegenwärtig sind „die Salpeterer bis auf wenige zusammengeschmolzen, die auch jetzt noch die Kirche in Baden als Constitutions- oder Staatskirche und darum als unfrei ansehen und deshalb auch von badischen Geistlichen nichts wissen wollen" (S. 82). — Die Sammlung des Materials in der Schrift von H. ist dankenswerth, die Verarbeitung desselben läßt vieles zu wünschen übrig. An Druckfehlern ist das Schriftchen reicher, als irgend ein anderes Buch, das uns in diesem Jahre zu Gesicht gekommen.

1) Die Salpeterer, eine politisch-religiöse Secte auf dem südöstlichen Schwarzwalde. Untersucht und dargestellt von Dr. Heinrich Hansjakob, geistl. Vorstand der höhern Bürgerschule in Waldshut. Zweite vielfach erweiterte Auflage. Mit urkundlichen Beilagen. Waldshut, Zimmermann 1867. IV u. 98 S. 8.

Zur Besprechung sind eingesandt:

Alberdingk-Thijm, Karel de Groote.
Andreä, der Protestantenverein; — Der zweite deutsche Protestantentag (Elberfeld, Friderichs).
Brugier, Gesch. der deutschen National-Lit., 2. Aufl.
Gagarin, La reforme du clergé russe.
Mühlbauer, Thesaurus resolutionum.
Palm, Eine mittelhochdeutsche Historienbibel.
Perrot, Der Priesteramts-Candidat.
Reichensperger, Allerlei aus dem Kunstgebiete.
Rosenthal, Convertitenbilder II. (England).
Schneider, Volksschule und Schullehrerbildung in Frankreich.
Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte III. (Mittelalter).
Wünsche, Der Prophet Hosea.
Zell, Die moderne deutsche Volksschule.

Diejenigen Herren Mitarbeiter, welche diese Schriften zu besprechen geneigt sind, werden gebeten, sich mit der Redaction ins Vernehmen zu setzen.

Correspondenz der Redaction. — No. 62: Mit verbindlichstem Danke erhalten. Das Buch von M. wird wohl ein Fachmann besprechen müssen, und zwar nicht anonym. — No. 64: Verbindlichst dankend erhalten. Einen Artikel über Zh. haben Sie mir früher fest zugesagt. — No. 80: Das Buch von H. ist bestellt. — No. 82: Brief und Programm dankend erhalten; muß ich die 2. Abth. von M. schicken? — No. 95: Die Rec. ist willkommen. — No. 120: Das Buch von F. schicke ich. — No. 154: Dankend erhalten. — No. 157: G. abgeschickt; auch das Andere ist willkommen. —

Dieser Nummer liegen Titel und Register des Jahrgangs 1867 bei. Es wird um baldige Anmeldung des Abonnements für den Jahrgang 1868 gebeten.

Anzeigen.

Verantw. Redacteur Prof. Reusch. — Verlag von A. Henry in Bonn. — Druck von Carl Georgi in Bonn.

